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

http://www.archive.org/details/revuedestudesj37soci

77

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

P
2a 0r 9s
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME TRENTE-SEPTIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1898

436195
6.6.45

DS
101
R45
t.37

QUELQUES DATES IMPORTANTES

DE LA CHRONOLOGIE DU 2E TEMPLE

A PROPOS D'UNE PAGE DU TALMUD *(Aboda Zara, 8 b)*

RAPPORTS ENTRE ROME ET LA JUDÉE. — DURÉE DES DYNASTIES ASMONÉENNE ET HÉRODIENNE. — APOGÉE DE LA PUISSANCE DES ASMONÉENS. — DÉCADENCE DU JUDAÏSME EN JUDÉE. — ÈRE NATIONALE DURANT LE SECOND TEMPLE.

Il est dit, dans *Aboda Zara*, 8 *b*, à propos des fêtes non-juives : « Qu'est-ce que la fête de *cratèsis* ? R. Juda dit, au nom de » Samuel : C'est le jour où Rome se saisit du pouvoir royal [1]. » Objection : Une baraïta, énumérant également les fêtes non- » juives, compte comme deux fêtes distinctes et la fête de *cra-* » *tésis* et l'anniversaire du jour où Rome s'empara du pouvoir » royal ? R. Joseph répond : C'est que deux fois Rome se saisit du » pouvoir royal : à l'époque de la reine Cléopatre et à l'époque » des Grecs [2].

» R. Dimi dit : Par trente-deux fois les Romains livrèrent ba- » taille aux Grecs. Ce ne fut qu'après s'être associé les Juifs » qu'ils devinrent victorieux [3]. Voici quelles furent les conditions » du pacte conclu entre Rome et les Juifs : Le chef suprême » (litt. le roi) et l'hyparque seront choisis alternativement l'un » parmi les vôtres, l'autre parmi les nôtres... Ce pacte, pendant » vingt-six ans, les Romains l'observèrent fidèlement. Plus tard » ils réduisirent les Juifs sous le joug. »

[1] De l'hégémonie.

[2] Par les Grecs, le Talmud entend la dynastie des Séleucus de Syrie. Cette dynastie prit fin en 64, détrônée par Pompée.

[3] Au sujet de l'aide fournie par les Juifs à César, à Alexandrie, voir *Antiq.*, XIV, VIII, 1, 2, 3 ; *B. J.*, I, IX, 3, 5.

Ce changement de la politique des Romains à l'égard des Juifs est confirmé, d'après le Talmud, par la tradition suivante :

« R. Kahana dit : Quand R. Ismaël, fils de R. Yosé, tomba ma-
» lade, les sages lui mandèrent : « Rabbi, dis-nous encore les deux
» ou trois choses que tu nous as enseignées au nom de ton père. »
» — Il répondit : « Cent quatre-vingts ans avant la destruction du
» Temple, l'empire s'étendit sur Israël ; — quatre-vingts ans
» avant la destruction du Temple, on décréta l'impureté de la
» terre des gentils et des vases de verre ; — quarante ans avant
» la destruction du Temple, le Sanhédrin alla siéger au Bazar. »
Ce qui signifie, d'après R. Nahman b. Isaac, qu'il cessa volontairement de prononcer des sentences capitales.

D'autre part, R. Yosé avait dit :

« L'empire persan domina sur Israël, avant la destruction du
» Temple, 34 années; l'empire grec domina sur Israël, avant la des-
» truction du Temple, 180 ans ; la dynastie asmonéenne, avant la
» destruction du Temple, 103 ans ; la dynastie d'Hérode, avant la
» destruction du Temple, 103 ans. »

Or, comme, d'après le Talmud, il est indubitable, d'autre part, que Rome domina la Judée pendant les deux dernières périodes de l'histoire politique d'Israël, celle de la dynastie asmonéenne et celle de la dynastie d'Hérode, dont le total, d'après R. Yosé est de 206 ans, le Talmud concilie l'assertion de R. Ismaël avec celle du père de celui-ci, en disant que, pendant 26 ans, les Romains agirent avec les Juifs en alliés sincères et loyaux, laissant aux Juifs leur liberté, et que durant 180 autres années ils les réduisirent à l'état de vassaux ou de sujets. C'est dans ce sens qu'il faudrait comprendre ces mots פשטה מלכות, le mot מלכות désignant incontestablement, d'après le Talmud, l'empire romain.

De plus, en additionnant les 206 années de ces deux dernières périodes avec les 180 années de la période de la domination « grecque » et la période de la domination persane, de 34 ans, d'après R. Yosé, on obtient la somme de 420, ce qui est le chiffre donné pour la durée complète du second Temple dans le passage suivant de *Yoma*, 9 *a* :

« Rabba bar bar Hanna disait au nom de R. Yohanan : Le pre-
» mier Temple dura 410 ans ; dix-huit pontifes le desservirent suc-
» cessivement. Le second temple dura 420 ans et fut desservi par
» plus de trois cents pontifes. Si on retranche du chiffre total les
» 40 années du pontificat de Siméon le Juste, les 80 années du
» pontificat de Jean Hyrcan, les 10 années du pontificat d'Ismaël
» b. Fabi et, d'après quelques-uns, les 11 années du pontificat de
» R. Eléazar b. Harsom, il ne reste plus, en moyenne, une année
» pour chacun des autres pontifes. »

Y eut-il vraiment, durant le second Temple, tant de pontifes successifs? Josèphe en compte cinquante et un[1]. Il doit en oublier. Mais, sans nous arrêter à ce chiffre de trois cents pontifes, chiffre purement hyperbolique, dans ces deux passages qui sont correspondants et semblent se compléter mutuellement, que d'assertions étranges, les unes manifestement contraires à la vérité, d'autres sans intérêt appréciable, sans lien entre elles et n'ayant de commun qu'une inexactitude en quelque sorte flagrante! L'une, par exemple, appartenant à l'histoire politique, se rapporte à l'établissement d'un régime; une autre touche à une question de rite; la troisième à une modification dans le fonctionnement de la machine judiciaire. Quel rapport entre ces trois faits dont, je ne dirai pas la succession, mais la réalité même reste encore à prouver et paraît extrêmement douteuse? Enfin, quel intérêt si grand y avait-il à savoir la date exacte et précise de l'année où les rabbins lancèrent l'interdit sur les terres des gentils? Cette mesure, qui n'était pas nouvelle, d'ailleurs, avait-elle une valeur quelconque pour d'autres que pour ceux qui la décrétèrent en même temps qu'ils décrétaient l'impureté des vases faits de telle ou telle matière?

Il n'est pas vrai, d'autre part, que Rome ait dominé en Judée dès l'avènement de la dynastie des Macchabées. Si elle intervient entre les princes de cette maison d'une façon souveraine, c'est en 63, pour trancher en faveur de Jean Hyrcan II le litige que portèrent devant Pompée Hyrcan et Aristobule. C'est en 163, d'après le livre des Macchabées et de Josèphe, que Juda envoie une ambassade à Rome, que Rome, si le fait, bien douteux d'ailleurs, est vrai, est devenue l'alliée des Juifs. Le premier de ces deux faits nous reporte à 233 ans, le second à 133 ans avant la destruction du Temple, c'est-à-dire à une distance l'un de l'autre, non de vingt-six ans, mais juste d'un siècle. Dans tous les cas, le chiffre de 180 appliqué à la durée de la domination romaine en Judée ne répond à rien de réel.

Il n'est pas vrai non plus que la domination persane n'ait duré que trente-quatre ans. Il y a là une des plus grosses erreurs qui aient pu porter sur un fait de l'histoire. Il n'est pas vrai, par conséquent, que la période complète du second Temple ait été, comme l'affirme le passage de *Yoma*, de quatre cent vingt ans. L'erreur dans la somme est naturellement égale à celle qui porte sur le chiffre particulier. Elle atteint, comme on le sait, le chiffre énorme de cent quatre-vingts ans!

[1] *Ant.*, XX, x, 2 et s.

Nous nous proposons de répondre à toutes les questions que nous venons de poser, de rechercher les parcelles de vérité renfermées dans ces traditions diverses, le caractère commun de ces faits d'une nature si variée, ce que cette page du Talmud, trop dédaignée, à notre avis, par les historiens du judaïsme, peut valoir comme contribution à l'ensemble des documents qui ont formé les matériaux de l'histoire de la dernière période de la nationalité juive.

I

Remarquons, tout d'abord, que les traditions rapportées dans les deux passages du Talmud ont été recueillies par des docteurs vivant assez longtemps après les époques ou les périodes dont ils ont prétendu vouloir fixer la date ou la durée. Le plus ancien d'entre eux, R. Yosé, florissait un siècle après la destruction du Temple. Les autres, R. Nahman, R. Dimi, R. Kahana, R. Joseph, sont de beaucoup postérieurs. Ces traditions leur sont parvenues, le plus souvent, par voie orale, témoin le fait même de R. Ismaël, fils de R. Yosé. On veut recueillir, à son lit de mort, les souvenirs qui lui sont restés de son père et qu'il avait révélés une première fois d'une façon orale אמר לנו... דברים שאמרת לנו... Quelquefois ces traditions, ils les ont trouvées mentionnées dans ces livres de généalogie, מגילת יוחסין ou ספר יוחסין [1], qui ont formé la matière des livres des Chroniques, d'Ezra et de Néhémie [2] et dont les indications toujours très brèves, parfois obscures, n'ont pas toujours été bien comprises et souvent ont été mal interprétées.

En premier lieu, il est deux des assertions du passage d'*Aboda Zara* dont il est aisé de démontrer l'exactitude. Les deux dynasties des Asmonéens et des Hérodiens ont, toutes deux, même durée, 103 ans, concordance de chiffre bizarre et qui, par cela même, éveille la défiance. Cette concordance n'en est pas moins réelle. Prenons la première de ces deux dynasties, celle des Asmonéens. Josèphe, à la fin du XIV[e] livre des Antiquités, lui assigne une durée de 126 années. Elle aurait ainsi commencé en l'an 163, l'année de la mort d'Antiochus Epiphane. A cette époque, Juda Macchabée n'était guère qu'un chef de partisans, chef héroïque, il est vrai, et dont les exploits, grossis sans doute par l'imagination populaire, sont souvent couronnés de succès ; mais son pouvoir est

[1] *Pesahim*, 62 *b*.
[2] Néhémie, VII, 5.

encore bien précaire et sans assises. Le gouvernement officiel est représenté par le général Syrien, Bacchides, et le grand-prêtre Alcime. Jonathan (160-149), successeur de Juda Macchabée, parvint à devenir le vassal des rois de Syrie. N'est-il pas plus naturel de faire commencer la dynastie asmonéenne en l'an 140, l'année où une grande assemblée nationale conféra solennellement à Siméon et à ses descendants la dignité de prince et de pontife, dont il remplissait les fonctions depuis trois ans et dont il est dès lors investi d'une façon légitime? De 140 à 37, année où finit la dynastie, il y a 103 ans.

Il faut observer, d'ailleurs, que Josèphe ne dit pas que les Asmonéens aient régné effectivement durant cent vingt-six ans, mais que leur primauté (ἀρχή) a duré ce laps de temps, chose parfaitement soutenable.

Voyons maintenant quelles sont les dates extrêmes de la dynastie hérodienne. Hérode monte sur le trône l'an 37 avant l'ère chrétienne. En l'an 66 de cette ère, l'arrière-petit-fils d'Hérode, Agrippa II, roi de Chalcis, qui, comme descendant des rois juifs, avait conservé, de la part de Rome, le droit royal de nommer et de déposer, à son gré, le souverain pontife et ainsi, dans une certaine mesure, possédait la suprême direction de la nation juive, soupçonné d'intelligence avec les Romains, chassé d'abord de Jérusalem où il avait failli périr, devient ennemi public. De 37 *ante*, date de l'avènement de Hérode, à 66 *post*, date de la dépossession finale d'Agrippa II, aux yeux des Juifs, il y a 103 ans.

II

Le chiffre 180 n'a aucun sens, nous l'avons dit, et ne répond à rien si on le rapporte à la domination romaine. Que se passe-t-il réellement cent quatre-vingts ans avant la destruction du Temple, c'est-à-dire 110 ans avant l'ère actuelle?

Jean Hyrcan avait soumis l'Idumée, obligé les habitants de ce pays à embrasser le judaïsme. Dès lors, du côté de la frontière méridionale, plus d'enclave pouvant servir de base d'opérations ou de refuge aux tribus pillardes arabes ou aux partis égyptiens désireux d'envahir la Judée et de menacer Jérusalem. Restait encore du côté du nord, entre la Judée et la Galilée, la Samarie, habitée par d'implacables ennemis du nom juif et dont la présence dans ce territoire était un obstacle insurmontable à l'union des

provinces de la Palestine. Jean Hyrcan entreprend la conquête de la Samarie, envoie deux de ses fils à la tête d'une armée qui, après avoir vaincu le roi de Syrie, Antiochus de Cyzique, accouru avec toutes ses forces au secours des assiégés, s'empara de la capitale ennemie, l'an 110, le jour même de Kippour. On prétendit — cette légende se trouve à la fois dans Josèphe et dans le Talmud[1] —, qu'ayant pénétré dans le Saint des saints pour y porter l'encens, le pontife y entendit une voix lui annonçant le triomphe de ses fils. Il devint, dès lors, l'objet de la vénération populaire[2].

Ce fait d'armes si brillant assura, pour un temps, l'indépendance de la Palestine et produisit incontestablement dans l'imagination des Juifs une impression profonde et durable. La royauté nationale des Asmonéens s'était, à ce moment, étendue sur tout le pays d'Israël, פשטה מלכות על ישראל. C'était là l'événement considérable qu'aux confins de sa vie, le tenant de son père, R. Ismaël racontait, trois siècles après, sans en connaître la signification ni même sans doute la véritable nature, croyant sans doute, de même que ses auditeurs, que le מלכות, la domination, dont il racontait l'extension, c'était la domination romaine. Quoi qu'il en fût, la tradition qu'il rapporte dans des termes très vagues, d'ailleurs, ne fut pas comprise par ceux qui vinrent après lui : R. Kahana, R. Dimi, R. Joseph.

Il n'y a donc nul rapport entre les 180 ans de la tradition de R. Ismaël, qui sont une date précise dans l'histoire des rois Asmonéens, et le nombre 206, somme des années qui s'écoulent entre l'an 140 *ante*, année de l'investiture de Siméon, et l'an 66 de l'ère chrétienne, année de la révolte déclarée de Jérusalem. Il deviendrait, dès lors, superflu de rechercher ce que deviennent, à ce compte, les 26 ans formant la différence, différence complètement imaginaire, entre le nombre 206, nombre cardinal qui s'applique à une somme d'années et l'année 180, nombre ordinal, date d'un événement qui se réalise à une époque déterminée de l'histoire.

Toutefois, il n'est pas inutile de remarquer que la tradition rabbinique, pour ce qui concerne la durée des rapports de Rome avec la Judée autonome, n'est nullement contraire à la vérité. En 140 les ambassadeurs envoyés par Simon Macchabée pour conclure une alliance avec Rome reviennent de Rome, rapportant l'instrument diplomatique de cette alliance. De 140 *ante* à l'an 66, il y a 206 ans.

[1] *Tosèfta Sota*, XIII, 5.
[2] Josèphe, *Antiq.*, XIII, X, 7.

Dans cette confusion de traditions diverses mal comprises et mal rapportées, il est impossible, sans aucun doute, d'expliquer d'une façon mathématique jusqu'au moindre détail. Cette période de vingt-six années d'alliance sincère et loyale entre Rome et la Judée, qui semble avoir été l'âge d'or de cette alliance, à quelle époque se produit-elle ? Nous n'en savons rien. Prenons toutefois ce chiffre de 26 pour l'expression numérique d'une tradition, réelle peut-être, mais confuse comme toutes celles qui ont été rapportées dans ce passage, et essayons, dans cette hypothèse, de retrouver le moment où, portées l'une vers l'autre par une confiance absolue, d'une part, par une bienveillance incontestée, de l'autre, Rome et la Judée entretenaient des rapports tels que, de loin, pour des esprits ignorants de la politique romaine comme les talmudistes de Babylonie au IVe siècle, ou, comme longtemps avant eux, l'auteur naïf du Ier livre des Macchabées, il semblait y avoir égalité de droits dans le pacte contracté entre le petit état oriental et l'empire tout-puissant de Rome. Remarquons, en effet, que le Talmud n'a pas, le premier, conçu de cette façon l'alliance avec Rome. L'auteur du Ier livre des Macchabées, qui vivait à une époque où la Judée était indépendante, stipule de même, sinon dans les mêmes termes, les conditions du traité : selon les circonstances, les troupes juives devaient obéir à des chefs romains, les troupes romaines à des généraux juifs [1]. Telle est en substance, selon lui, l'alliance contractée, en 161, à Rome, par les envoyés de Juda Macchabée.

Cette clause, Josèphe, racontant cette négociation, se garde bien de la reproduire parmi les engagements conclus alors et qui, d'après lui, furent gravés sur les tables d'airain déposés au Capitole [2].

Cette alliance fut renouvelée dix-huit ans plus tard, en 143, par Jonathan [3] ; vingt-quatre après, en 137, par Siméon [4] ; puis encore, en 128, par Jean Hyrcan [5] ; alliance, pendant très longtemps de pure forme, ce semble, et dont, durant près de cent ans, les effets ne se manifestent qu'une fois, par les lettres comminatoires adressées, en 137, aux voisins hostiles de la Judée, mais qui, donnant aux Romains le droit d'intervenir dans les affaires intérieures de la Judée, préparent, comme on sait, l'asservissement et la ruine de celle-ci.

[1] I Macchab., VIII, 28 ss.
[2] *Ant.*, XII, X, 6.
[3] I Macchab., XII, 3, 16 ; *Ant.*, XIII, V, 8.
[4] I Macchab., XV, 16-24 ; *Ant.*, XIII, VII, 3.
[5] *Ibid.*, XIII, IX, 2.

Ces vingt-six années dont parle le Talmud[1], pendant lesquelles Rome, étroitement unie à la Judée, a pour celle-ci tous les égards, ce n'est pas dans cette période de cent années qu'on les retrouve ; ni, à notre avis, de 69 à 39 durant le principat d'Hyrcan II, pendant lequel la Judée est pillée tour à tour par Scaurus, Pompée, Gabinius et Crassus ; ni pendant les trente-trois années du règne d'Hérode, qui par ses bassesses envers les Romains et la prodigalité de ses largesses, s'assure une autorité absolue, sinon dans le gouvernement de sa famille, du moins dans l'administration de son royaume ; mais cette période où Rome, quoique maîtresse souveraine et effective de la Judée, semble avoir joué dans les affaires intérieures de ce pays, le rôle d'une alliée fidèle, c'est plutôt après la déposition d'Archélaüs, à partir de l'année 6 de l'ère actuelle, quand Rome a pris directement en main le gouvernement de la Judée.

La dynastie Asmonéenne, si glorieuse et si aimée à ses débuts, n'avait pas longtemps conservé son prestige. Illégitime aux yeux de beaucoup, ayant usurpé un pouvoir que lui déniaient les principes constitutifs de la nation, ainsi que le déclaraient dès l'an 63, à Pompée, les représentants autorisés de la nation, elle avait bientôt perdu toute autorité, ruinant la Judée dans des compétitions fratricides et intervenant dans les querelles religieuses de la façon la plus abusive et quelquefois la plus cruelle. Mais quel ressentiment de haine soulevait dans les cœurs le souvenir de l'atroce tyrannie d'Hérode, l'étranger, l'Iduméen, l'esclave des Asmonéens et leur meurtrier, le meurtrier de ses enfants, de sa famille, de l'élite de la nation! Comme une grâce, le peuple juif sollicitait qu'on le délivrât de ses rois, le gouvernement de Rome lui semblant la délivrance, le salut. Dès la mort du tyran, la nation tout entière[2] encouragée par le gouverneur de Syrie, élut cinquante députés auxquels se joignirent huit mille hommes, toute la communauté juive de Rome, pour porter devant Auguste les plaintes amères de la nation et son vœu d'être gouvernée par des préteurs romains. C'était pour eux le moyen d'obtenir leur *autonomie*, c'est-à-dire le droit de se gouverner eux-mêmes suivant leurs propres lois, sous la protection de Rome[3].

Dix ans après, les vœux du peuple juif étaient exaucés. Archélaüs, le digne fils et successeur d'Hérode, fut déposé, ayant uni dans la même réprobation Juifs et Samaritains et jusqu'à ses

[1] Période de vingt-trois à vingt-quatre ans. Il est entendu que ce chiffre de 26 n'a qu'une valeur approximative.

[2] *Ant.*, XVII, xi, 1, πρεσβεία Ἰουδαίων..... γνώμη τοῦ ἔθνους.

[3] ὑπὲρ αἰτήσεως αὐτονομίας.

propres parents, Rome prenait en main le gouvernement de la Judée et, pour la première fois, pendant de longues années, la tranquillité régna dans ce pays.

Sous les premiers procurateurs, la Judée n'a, pour ainsi dire, pas d'histoire. Elle est gouvernée suivant ses lois, par ses propres magistrats. La seule question qui la trouble — dans un parti d'esprits inquiets — est de savoir si la religion permet de subir le cens, de payer le tribut à César. Les enseignes romaines ne pénètrent même pas dans la ville sainte, leur vue pouvant froisser les préjugés religieux des Juifs. Ponce Pilate, procurateur, vingt ans après que la Judée est devenue province romaine, est obligé de faire sortir de Jérusalem les enseignes romaines pour ne pas blesser les sentiments des Juifs.

Ponce Pilate est le premier, d'ailleurs, dont les Juifs se plaignent, et leurs griefs ne sont pas toujours justifiés. Ce ne fut que vingt-neuf ans après l'établissement de la domination romaine, en l'an 35, qu'éclate un conflit sérieux entre Pilate et les Samaritains et que ceux-ci obtiennent son rappel. N'est-il pas vraisemblable que, Rome gouvernant la Judée avec tant de modération, de sagesse et de ménagement, les Romains, durant les vingt-six premières années de leur gouvernement, parurent aux Juifs moins des maîtres que des alliés ?

III

« Quatre-vingts ans avant la destruction du Temple, on décréta l'impureté du pays des gentils et des vases de cristal. »

La pureté ou l'impureté étaient, pour les Juifs, idées ou choses purement relatives. Si, à l'égard des gentils, les Juifs se considéraient comme purs [1], il y avait parmi les Juifs eux-mêmes, en matière de pureté, de nombreux degrés [2]. L'homme du peuple était impur relativement au savant, celui-ci à l'égard du Cohen, les membres du Sanhédrin rendaient impur, par leur seul contact, le souverain pontife [3], le Cohen était moins tenu à l'observance des lois de pureté que le Nazir [4] ; le Temple lui-même n'était pas assez pur pour les Esséniens, qui s'abstenaient de s'y rendre. Le Temple, néanmoins, était sacro-saint à leurs yeux ; ils y envoyaient leurs offrandes [5].

[1] Jean, XVIII, 28 ; *Ant.*, XVIII, IV, 3 ; *B. J.*, II, VIII, 10 ; VI, II, 2.
[2] Mischna *Haguiga*, II, 7.
[3] *Ibid.*, *Para* ; III, 7 ; *Tosefta*, *ibid.*, III, 8.
[4] Mischna *Nazir*, VII, 1, opinion de R. Eliézer.
[5] *Ant.*, XVIII, I, 5, ἀναθήματα.

Déjà à l'époque des plus anciens prophètes, la terre des gentils paraissait impure, ainsi que nous le voyons dans Josué, XXII, 19, et dans Amos, VII, 17. C'est pour cette raison sans doute que, lors de l'édit de Cyrus, parmi les Juifs qui retournent en Palestine, la proportion des Cohanim est si forte, 10/100, 4,000 sur 40,000. Cette impureté n'était pas chose très grave aux yeux de tous les prêtres, car il en reste alors en Babylonie, témoin la famille d'Ezra, Cohen, comme on sait, celle de Hananel, qui fut appelé de Babylonie pour être grand-prêtre au commencement du règne d'Hérode [1]. L'autorité religieuse s'y prend à plusieurs reprises [2] pour la faire passer dans ses lois et celle-ci semblent avoir eu un caractère politique plutôt que religieux, les circonstances au milieu desquelles elles sont faites le prouvent. Tel paraît être le décret dont R. Ismaël a conservé le souvenir et fixé la date.

Se passa-t-il donc quelque chose qui pût motiver le décret des sages, quatre-vingts ans avant la destruction du Temple?

En l'an 10 avant l'ère actuelle, Hérode inaugure la ville de Césarée, dont il fit, sinon sa capitale, — le Talmud l'appelle la métropole des rois [3] — du moins sa résidence favorite, qu'il peuple de vétérans de ses troupes, c'est-à-dire de mercenaires étrangers libérés du service, et de Syriens, qu'il décore avec magnificence, où il construit des temples à l'usage des colons idolâtres, un temple surtout qu'il consacre à Auguste. Pour célébrer l'inauguration de cette ville, qui semble avoir été construite en haine de Jérusalem, qui deviendra son ennemie [4], que Josèphe déclare être la plus grande ville de la Judée [5] et que le Talmud appelle la fille d'Edom [6], Hérode institue des courses de chars, des jeux gymniques, des combats de bêtes féroces et de gladiateurs. Il y attira une immense multitude, y reçut de nombreux ambassadeurs des rois et des peuples voisins, célébra, pour recevoir tous ces étrangers, des fêtes de jour et nuit avec une profusion qui flattait son orgueil, qui faisait l'admiration de ses hôtes si magnifiquement traités et le désespoir de ses sujets, car, ainsi qu'à maintes reprises l'histoire

[1] Les Juifs de Babylonie veulent, à force d'instances, retenir parmi eux Hyrcan II, l'ancien grand-prêtre, *Ant.*, XV, II, 2.

[2] *Schabbat*, 15. La première fois c'était, ce semble, sous le pontificat d'Alcime. Yosé b. Yoézer, qui la fit décréter à cette époque d'après le Midrasch, fut la victime de ce prêtre, son neveu. *Bereschit Rabba*, 65.

[3] *Meguilla*, 6 *a*.

[4] *Ibid.*

[5] μεγίστην Ἰουδαίων πολίν, *B. J.*, III, IX, 1. Tacite l'appelle *Judææ Caput*, *Hist.*, 2, 79.

[6] *Meguilla*, *ibid.* Le Midrasch *Schir Haschirim*, I, 5, l'appelle la ville de blasphèmes, מדינת דחירופיא וגידופיא.

le répète, rien n'aliénait davantage à Hérode et n'exaspérait tant contre lui les cœurs des Juifs, que ces orgies où étaient violées toutes les lois de la décence et de la pudeur, que ces jeux cruels et impurs du cirque introduits par lui en Judée au mépris des plus saintes traditions et altérant si gravement les mœurs nationales[1].

Césarée, bien que située en Judée, était considérée comme terre des gentils[2], le décret rendu par les Pharisiens en l'an 10 empêchait les Cohanim et les gens scrupuleux, désireux d'éviter toute impureté, de se rendre à Césarée, d'assister aux jeux et aux fêtes de cette ville, jeux qui, ainsi que Hérode l'avait prescrit, devaient se renouveler tous les cinq ans. Par cette mesure on faisait le vide autour du tyran et de sa résidence favorite. S'il est vrai, ainsi que l'assure le Talmud, qu'en l'an 10 on décréta d'une façon générale que la terre des gentils serait réputée impure, cette mesure était de la part des Pharisiens, un acte d'opposition, inattaquable en principe, puisqu'elle n'était pas spéciale à Césarée et qu'elle visait des ordonnances antérieures[3] et qui, de cette façon, entrait complètement, sous ce double rapport, dans le système de l'opposition qu'ils faisaient à Hérode[4].

Par le même décret, en déclarant impurs les vases de verre, ils ruinaient l'industrie de la ville naissante ou en arrêtaient le développement. Césarée était située sur une côte sablonneuse[5]. Le sable de cette côte, d'une couleur éclatante, servait à fabriquer le verre blanc, si estimé, au dire du Talmud. Le produit de cette fabrication était de nature à donner à ce territoire une valeur au moins égale à celle des meilleurs terroirs de la Palestine[6].

[1] *Ant.*, XV, VII, 10 ; VIII, 1.

[2] J. *Guittin*, I, 5 ; j. *Nazir*, IX, 1 ; *Oholot*, XVIII, 9 ; *Tosefta*, *ibid*., XVIII, 16 ; Actes des Apôtres, XII, 19 ; XXI, 10. Cette impureté majeure nécessitait une période de lustration de sept jours, durant lesquels le Cohen était éloigné du sanctuaire, ne pouvait, sans s'exposer aux plus terribles châtiments, participer aux sacrifices, aux prémices de la pâte (Halla), des fruits (Bikkourim, aux prélèvements consacrés (Terouma, qui étaient la majeure partie de ses revenus.

[3] *Schabbat*, 15 *a*.

[4] *Ant.*, XVII, II, 4. « Les Pharisiens peuvent le mieux faire de l'opposition aux rois, et très prudents, et de la façon la plus prompte et la plus avisée, trouvent le moyen d'entrer en lutte et de blesser. » βασιλεῦσι δυνάμενοι μάλιστα ἀντιπράσσειν προμηθεῖς, καθέ τοῦ πρόσπτου εἰς τὸ πολεμεῖν τε καὶ βλάπτειν ἀπρμᾶνοι.

[5] ישבה בן ההולות, *Megaïl a*, 6 *a*.

[6] *Ibid*.

IV

« Quarante ans avant la destruction du Temple, le Sanhédrin fut exilé (du Temple)..., cessa de rendre des sentences capitales. »

Ce texte, d'après la plupart des savants, n'a aucune valeur. D'une part, se fondant sur un texte de Josèphe, d'après nous, mal compris, on admet qu'en droit, les pouvoirs du Sanhédrin ont été restreints, au point de vue judiciaire, bien avant l'époque indiquée par le Talmud.

De l'autre, les traditions rattachées aux textes évangéliques au sujet du procès et de la condamnation de Jésus, d'Etienne et de Paul et le témoignage de Josèphe relatif à la condamnation de l'apôtre Jacques semblent démontrer d'une façon considérée comme péremptoire qu'en fait, dans certaines conditions, le Sanhédrin exerçait encore le pouvoir de prononcer des sentences capitales.

Voyons d'abord le texte de Josèphe :

1. En l'an 6, Archélaüs, fils d'Hérode, ayant été déposé et la Judée étant réduite en province romaine, Coponius, chevalier romain, est nommé procurateur de la Judée, reçoit pleins pouvoirs, μέχρι τοῦ κτείνειν λαβὼν ἐξουσίαν [1]. Donc, à partir de cette époque, c'est-à-dire soixante-quatre ans avant la destruction du Temple, le Sanhédrin était dessaisi, à ce que l'on prétend, du droit de condamner à mort [2]. Cette interprétation du passage de Josèphe et l'induction qu'on en tire nous semblent absolument erronées. Si, dans ce texte, il s'agissait de prérogatives judiciaires, il en résulterait, non pas que le droit de prononcer les sentences capitales aurait été exclusivement réservé aux procurateurs romains, les autres restant de la compétence des tribunaux juifs, mais que le représentant de l'empereur aurait prononcé en tous les cas, y compris les causes pouvant entraîner une condamnation à mort. Il aurait été investi, dès lors, de ce qu'on appelait autrefois le droit

[1] *B. J.*, II, VIII, 1.

[2] Grætz, III, note 25. Voici, en résumé, pour quelles raisons Grætz conteste l'assertion du Talmud : 1° on ne voit pas par suite de quels faits le Sanhédrin aurait été dessaisi de ses prérogatives en l'an 30 ; 2° en droit, le grand Sanhédrin n'était pas le seul compétent en matière criminelle ; chaque ville importante possédait un Sanhédrin de vingt trois membres jugeant les affaires criminelles ; 3° il ne se peut pas que pendant le règne d'Agrippa I, le Sanhédrin n'ait pas recouvré l'intégrité de ses prérogatives.

de haute, de moyenne et de basse justice, toute autre juridiction cessant de fonctionner en Judée, chose que personne n'a encore pensé soutenir.

Pour se convaincre que le mandat de Coponius était politique et non judiciaire et, par conséquent, ne limitait pas, à l'origine du moins, la juridiction du Sanhédrin, il suffit de comparer au texte précité de la *Guerre juive*, le passage parallèle des *Antiquités*[1] : ἡγησόμενος Ἰουδαίων τῇ ἐπὶ πᾶσιν ἐξουσίᾳ.

2. En 63, le procurateur Albinus étant en route pour aller occuper son poste en Judée, le grand prêtre Anan, mettant en pratique, en matière de justice pénale, les principes de la doctrine sadducéenne, à laquelle il était attaché, convoque un Sanhédrin, fait condamner, comme violateurs de la Loi[2], Jacques, frère de Jésus « surnommé Christ », et quelques autres encore, et les fait lapider. Ceux qui parmi les Juifs, dit l'historien, étaient les plus vertueux et les plus appliqués à l'observance scrupuleuse des lois[3] protestent auprès du roi Agrippa, le prient d'empêcher que le pontife agisse encore ainsi dans l'avenir, car ce qu'il avait fait était contraire au droit. D'autres, ajoute-t-il, se rendirent à Alexandrie, à la rencontre d'Albinus, lui disant que le pontife n'avait pas le droit de convoquer un Sanhédrin sans l'autorisation du procurateur.

De ce passage[4] il ne résulte pas autre chose qu'en l'an 63, c'est-à-dire trente-deux ans après l'époque dont parle le Talmud et beaucoup plus longtemps encore, près de soixante ans après le premier établissement de la domination romaine en Judée, alors que le statut réglant le régime judiciaire avait pu et dû subir plus d'une modification, le pontife n'avait pas le droit de convoquer un Sanhédrin sans l'autorisation du procurateur. Mais cette autorisation une fois donnée et ce Sanhédrin régulièrement et légalement constitué, quelles limites avait son autorité, sa compétence, quelles peines il avait pouvoir de prononcer, dans ce passage il n'en est nullement question.

Remarquons ici, remarque qui, à nos yeux, a une très grande importance, qu'il est question ici d'un συνέδριον κριτῶν, et non pas du grand Sanhédrin, que le Talmud appelle בית דין הגדול ou סנהדרין הגדולה et Josèphe τὸ συνέδριον, notamment dans *Ant.*, XIV, IX, 3, 4, 5 ; XV, VI, 2[5].

[1] *Ant.*, XVIII, I, 1.

[2] παρανομησάντων.

[3] Les Pharisiens.

[4] Inutile de rappeler toutes les discussions portant sur l'authenticité de ce passage. Voir Basnage, 701.

[5] Voir encore *Vita*, 12.

Le mot συνέδριον est, en effet, tantôt nom propre, tantôt nom commun et désigne ainsi, ou bien le conseil souverain des Juifs, l'ancienne γερουσία, dont les membres sont appelés זקני ישראל et dans la Mischna הזקנים, ou bien un tribunal quelconque constitué d'une façon ordinaire ou extraordinaire par l'autorité compétente. C'est ainsi que le conseil convoqué à Béryte, avec l'autorisation d'Auguste, par le roi Hérode, pour juger les deux fils de celui-ci, était un συνέδριον, et il ne comprenait probablement aucun des membres du grand Sanhédrin. Il était composé de fonctionnaires romains, de princes amis d'Hérode, de parents des accusés et était présidé par le père de ceux-ci, à la fois juge et accusateur. Ce συνέδριον était, en un mot, constitué en dehors de toutes les règles de la législation juive et en contradiction absolue avec elles[1].

Dans le passage du XX^e^ livre relatif au tribunal du pontife Anan, tout prouve qu'il s'agit d'une juridiction spéciale et extraordinaire, sorte de jury choisi par Anan uniquement pour un procès déterminé. Le texte dit καθίζει συνέδριον κριτῶν, un tribunal de juges. S'il avait été question du Sanhédrin, Josèphe aurait sans doute employé le mot βουλευτῶν ou πρεσβυτέρων, titres donnés aux sénateurs juifs[2], ou simplement le mot συνέδριον sans complément.

D'autre part, les mots καθίζει συνέδριον, employés deux fois dans le même passage (καθίζει et καθίσαι) et qui sont la traduction littérale de l'expression hébraïque הושיב דיינים, ne sauraient s'appliquer, pour quiconque est tant soit peu familier avec la langue hébraïque, qu'à des juges *ad hoc*. Anan, en instituant un tribunal de son chef, avait violé la loi qui ne concédait ce droit qu'à l'autorité souveraine, le grand Sanhédrin, d'après l'antique législation juive[3], à ses commissaires[4] ou délégués avec pleins pouvoirs, שלוחי ב"ד, ou par le représentant de l'empereur après la réduction de la Judée en province romaine, מלכות. En instituant un tribunal même pour un mandat unique et en exécutant de son autorité propre leur arrêt de mort, le grand prêtre Anan avait commis une double forfaiture.

Les témoignages de Josèphe écartés, il reste, en apparence, contre le texte d'*Aboda Zara*, les récits évangéliques se rapportant, ainsi que nous l'avons dit, aux procès de Jésus, d'Etienne et de Paul.

[1] *Ant.*, XVI, xi, 1, 2. Inutile d'indiquer les flagrantes illégalités de cette procédure au point de vue juif.

[2] Math., xxi, 23; xxvi, 3, 47, 59; xxvii, 1, 20, 41; xxviii, 12; Marc, xi, 27; xiv, 43, 53; xv, 1, 43; Luc, xx, 1; xxii, 52, 66; xxiii, 13, 35, 50; xxiv, 20; Jean, iii, 1; vii, 48, etc. Dans le 4^e^ évangile les membres du Sanhédrin sont communément désignés par l'expression ἄρχοντες.

[3] *Sanhédrin*, i, 1.

[4] *Vita*, 14; *B. J.*, II, xx, 5.

Les récits évangéliques, pour ce qui concerne le procès de Jésus, en ce qu'ils ont de concordant et d'admissible — il ne sera pas difficile de le voir —, peuvent se concilier avec notre texte du Talmud. Il y a, dans les Évangiles, au sujet de ce procès, deux traditions opposées, celle qui est rapportée par Mathieu et Marc, d'une part; de l'autre, celle du troisième synoptique, Luc, et de Jean. Les relations de ces deux derniers, abstraction faite d'un certain nombre de détails d'importance diverse, concordent dans le fond et sont d'accord, en outre, avec le témoignage de Flavius Josèphe.

Examinons les diverses circonstances de ce procès, si diversement rapportées par les Évangiles.

D'après Mathieu, XXVI, 59, les chefs des prêtres et le Sanhédrin *tout entier*, réunis dans la maison du grand prêtre Caïphe, cherchent un faux témoignage pour faire mourir Jésus et *n'en trouvent pas, quoique plusieurs faux témoins se fussent présentés.*

Affirmation inadmissible, se détruisant elle-même par sa propre exagération : comment des juges qui cherchent de faux témoignages, qui ont devant eux des témoins prêts à dire ce que l'on voudra, ne trouveraient-ils pas de faux témoignages et quelle peine auraient-ils à concilier les contradictions de ceux-ci ?

D'après Marc, XIV, 55, les princes, les prêtres et le Sanhédrin *tout entier*[1] cherchent seulement *un témoignage*, vrai sans doute et concordant. Ils n'en trouvent que des faux qui ne leur paraissent pas acceptables[2]. Conséquemment, la loi juive ne reconnaissait d'autres accusateurs que les témoins, les témoignages discordants étant nuls, il n'y avait plus d'accusation, d'après la Loi, et le procès était terminé ou devait l'être aussitôt. Néanmoins, au dire des deux Evangélistes, à la suite de l'aveu de Jésus, séance tenante, la nuit même, dans cette maison privée, à huis clos, Jésus fut condamné[3].

Les récits de Marc et de Mathieu sont contredits par le 3e synoptique. Luc ignore ou semble ignorer cette séance de nuit dans la maison de Caïphe. Pour lui, il n'y a eu ni témoignage, ni procédure, ni condamnation, par conséquent. Les sénateurs, les princes, des prêtres, les scribes se réunissent le matin, constatent l'identité

[1] Il est inutile de faire remarquer la signification tendancieuse de ce qualificatif ὅλον.

[2] *Ibid.*, 56, 59.

[3] Le droit juif, dans sa lettre comme dans son esprit (Deut., XIX, 15), accepté donc à la fois par les Sadducéens et les Pharisiens, *exige*, pour toute condamnation criminelle, l'affirmation concordante de deux témoins; l'aveu de l'inculpé n'a aucune valeur juridique. Le jugement devait être rendu dans un lieu public; tous avaient le droit et le devoir d'y assister (*ibid.*, XXI, 19, 21).

de Jésus, lui demandent s'il persiste à se déclarer Messie, et sa réponse, bien qu'ambiguë dans la forme, étant, au fond, affirmative, ils vont le dénoncer à Pilate[1].

Laissant de côté, pour l'instant, cette grave divergence entre les récits de Mathieu et de Marc d'une part, et celui de Luc de l'autre, constatons que les trois synoptiques sont d'accord que le seul grief allégué contre Jésus devant Pilate, c'est d'avoir usurpé le titre de roi des Juifs et excité le peuple à se révolter contre Rome[2], inculpation d'un caractère essentiellement politique qui n'avait de gravité qu'au point de vue des autorités romaines et dont le jugement et la répression étaient et ne pouvaient être que de leur compétence exclusive. S'il était vrai, selon la croyance généralement admise, qu'à cette époque, la juridiction juive continuait d'être en vigueur ainsi que les lois juives, l'autorité romaine se réservant uniquement le droit de donner son exéquatur aux condamnations capitales, pourquoi, si réellement Jésus a été jugé et condamné par le Sanhédrin pour un crime religieux, pourquoi les Juifs ne se contentent-ils pas de demander à Pilate d'autoriser l'exécution d'une condamnation rendue dans les formes légales et pour un fait qualifié crime par la loi du pays? Les Romains ne refusaient pas d'accorder leur sanction aux sentences rendues conformément aux lois du pays, à l'époque où cette sanction était indispensable[3]. Ils autorisaient même, en certains cas, l'application de ces lois ou de lois plus rigoureuses à l'égard des soldats romains et des citoyens romains, ainsi que nous le voyons dans *Ant.*, XX, v, 4; *B. J.*, II, XII, 2; VI, II, 4[4].

On peut donc affirmer sans hésitation, en se fondant, à la fois, sur une vraisemblance qui approche de la certitude et sur le témoignage de Luc, qu'avant de comparaître devant Pilate, Jésus n'a pas été jugé par le Sanhédrin dans le sens exact du mot. Pour arriver à cette conclusion, nous n'avons pas même besoin de rappeler ni l'affirmation si claire de Tacite, *Annales*, XV, 44[5], ni le texte de Josèphe que M. Reinach a si ingénieusement rétabli et dont il a fait ressortir la valeur documentaire critique, l'examen

[1] Luc, XXII, 66 : « *Et quand le jour fut venu*, le corps des anciens de la nation se réunit... et ils le firent conduire devant leur assemblée. »

[2] Mathieu, XXVII, 11; Marc, XV, 2, 6, 12 ; Luc, XXIII, 2, 3.

[3] Voir dans la *Revue des Études juives*, XXXV, l'article de M. Théodore Reinach, dont nous n'adoptons pas toutes les vues tout en aboutissant aux mêmes conclusions.

[4] Le procurateur Cumanus fait décapiter un soldat romain qui avait déchiré un livre de la Loi. Les gouverneurs romains permettaient aux Juifs de punir de mort tout gentil, même citoyen romain, qui s'introduisait dans la partie du Temple réservée aux seuls Israélites.

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

impartial des Evangiles suffit. D'après Jean, XVIII, 31, non seulement les Juifs n'auraient pas jugé Jésus, mais ils se *seraient refusé* à le faire : « Pilate leur dit : Prenez-le vous-mêmes et le » jugez selon votre loi. Mais les Juifs lui répondirent : *Il ne nous* » *est pas permis de faire mourir personne*, Ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀπο- » κτεῖναι οὐδένα. » Les termes dont se sert Jean méritent d'être médités. Il en résulte que :

1° L'autorisation du procurateur, son assentiment, nettement exprimé, ne pouvaient, à l'époque de Pilate, conférer au Sanhédrin le droit de prononcer des sentences capitales ;

2° Pilate devant assurément connaître la loi qui fixait ses pouvoirs, si les Juifs prétendaient qu'il ne leur était pas permis de prononcer des sentences de mort, ce ne pouvait être évidemment du fait du statut établi par les empereurs et appliqué par le procurateur, mais uniquement parce que les autorités indigènes avaient décidé volontairement, pour des raisons connues par les Juifs, que les tribunaux juifs ne jugeraient plus de procès capitaux. La forme de la phrase Ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν est, à ce point de vue, très significative [1].

Cette renonciation du Sanhédrin au droit de haute justice devait être récente, puisque Pilate ne paraît pas en avoir eu connaissance. Au dire du Talmud [2], ce n'est, en effet, que deux ou trois ans auparavant que le Sanhédrin avait été dessaisi de ce droit. Etant donnée l'extrême rareté chez les Juifs des procès criminels [3], c'était, sans doute, la première fois que le Sanhédrin avait l'occasion de manifester sa volonté de s'abstenir.

Ainsi, pour conclure, en ce qui concerne la condamnation de Jésus, des quatre traditions évangéliques relatives à cette condamnation, la quatrième, celle de Jean, est absolument d'accord avec notre texte d'*Aboda Zara* et la confirme d'une façon on peut dire incontestable; la troisième, celle de Luc, ne la contredit pas ; les deux premières, abstraction faite de leurs manifestes invraisemblances et de leurs contradictions, affirment que Jésus a été accusé d'un crime politique, crime dont seul Pilate avait à connaître et dont la répression entrait directement dans les attributions du procurateur ; que, par conséquent, la condamnation attribuée par eux au Sanhédrin et que celui-ci n'aurait pu prononcer qu'en s'affranchissant de toutes les formes légales n'a eu aucun effet

[1] Il ne nous appartient en aucune façon, ni d'insister sur les divergences des récits des Evangélistes ni de rechercher laquelle de leurs traditions est la plus acceptable.

[2] *Aboda Zara*, *l. c.*

[3] *Maccot*, I, 17. Un Sanhédrin qui condamne à mort une fois tous les sept ans est un tribunal meurtrier. R. Eliézer b. Azaria dit : une fois en soixante-dix ans.

direct sur le sort de Jésus ; ces deux traditions ne sauraient infirmer la tradition positive consignée dans notre texte, d'après laquelle, contrairement au préjugé général, l'exécution et la condamnation réelle de Jésus ne sauraient être attribuées aux représentants de la nation juive ni ne peuvent, en toute justice, être imputées aux Juifs, ainsi que l'a prouvé, d'ailleurs, par d'autres arguments M. Théodore Reinach.

Ce qu'il faut retenir encore des textes évangéliques, c'est qu'ainsi que l'affirme le texte d'*Aboda Zara*[1], le Sanhédrin, à l'époque de la mort de Jésus, ne se réunissait pas dans le pavillon du temple, *lischkhat haggazit*, affecté à son usage, mais soit au domicile privé du grand-prêtre, soit dans un lieu quelconque de la ville. Nous trouvons une autre preuve de ce fait dans les Actes (IV, 6) lors du premier procès des Apôtres : « Le lendemain, les chefs du peuple..., les sénateurs, les scribes... avec Anne le grand prêtre, Caïphe... s'assemblèrent *dans Jérusalem.* »

4° On ne saurait opposer à la tradition transmise par R. Yosé la relation soit du second procès des Apôtres, soit de celui du diacre Etienne. Le premier n'aboutit pas, en fait, à une condamnation capitale. A la vérité, l'auteur des Actes dit que les juges délibérèrent de faire mourir les Apôtres, mais cette délibération devant légalement être faite en l'absence des accusés[2], et dans le secret, la publicité en étant légalement et moralement interdite[3], il était et il est difficile de savoir ce qui s'est réellement passé au cours de cette délibération. Certains détails de ce procès sont, d'ailleurs, d'une vraisemblance plus que douteuse : la déclaration de Pierre, le discours de Gamaliel[4].

Quant à Etienne, s'il faut admettre, dans une mesure quelconque[5], ce que les Actes rapportent de sa mort, il ne fut ni condamné ni jugé. Il n'y eut — le récit en exclut même la supposition — ni délibération, ni sentence, ni exécution judiciaire. S'il com-

[1] גלתה סנהדרין.

[2] *Sanhédrin*, III, 11.

[3] *Ibid.*

[4] Le Sanhédrin déclinait la responsabilité de la condamnation de Jésus, en disant : Vous voulez nous charger du sang de cet homme (V, 28), Pierre n'a pu donc lui dire : « Le Dieu de nos pères a ressuscité Jésus que vous avez fait mourir en le pendant sur le bois. » Jésus, au dire de Luc et des autres Evangélistes, n'a pas été pendu, mais mis en croix. Quant à Gamaliel, qui est resté un des plus fermes docteurs du judaïsme, comment croire à l'adhésion éventuelle qu'il aurait faite à la nouvelle doctrine, d'après le verset 39 de ce chapitre ?

[5] Dans un discours d'une extrême prolixité, il parle de tout excepté de l'accusation dont il est l'objet, raconte l'histoire sainte en cinquante versets et, comme conclusion de cette histoire et pour toute défense, se contente en trois versets d'injurier les juges et l'auditoire.

parut devant des juges, il périt victime d'une émeute populaire [1].

5° Quelles raisons sérieuses le Sanhédrin aurait-il eues, se dépouillant de ses prérogatives, pour s'interdire ainsi toute condamnation à mort? Peut-être, étant données la répugnance bien connue et proverbiale, en quelque sorte, des Pharisiens pour les répressions sévères [2], la douceur extrême de leurs sentiments [3], leur aversion pour la peine de mort, qu'en fait, beaucoup d'entre eux auraient voulu abolir [4], ont-ils voulu profiter d'un prétexte quelconque pour s'abstenir d'appliquer d'une façon générale une peine qui leur causait une invincible horreur? La baraïta qui reproduit la tradition attribuée à R. Yosé ne donne, à ce sujet, aucune explication. Le Talmud l'explique par une raison paradoxale et qui néanmoins est, sans doute, la vraie : « Voyant, dit-il, que les » meurtriers devenaient de plus en plus nombreux et qu'ils ne » pouvaient plus les juger, ils se dirent : il vaut mieux que nous » nous exilions d'un lieu à un autre lieu, afin de n'être plus tenus » à les juger. »

Nous savons, en effet, par Josèphe, qu'à l'époque précise dont il est question, c'est-à-dire peu de temps avant le procès de Jésus, les meurtres étaient extrêmement fréquents en Judée, organisés par le procurateur romain lui-même. Pour maîtriser les mouvements qu'il avait excités contre lui en employant arbitrairement à des travaux publics l'argent consacré déposé au Temple, Pilate avait imaginé de faire habiller à la mode juive un très grand nombre de soldats cachant des poignards sous leurs vêtements, qui, à la faveur de ce déguisement, mêlés à la foule des manifestants, perçaient de coups, à un signe donné, leurs voisins désarmés et sans défiance. Le fait est raconté par Josèphe immédiatement avant le passage consacré à Jésus [5].

Cet odieux stratagème réussit, mais, dès lors, toute sécurité disparut dans le pays. Chacun était tenté de voir dans tout inconnu un ennemi déguisé. De là des rixes, des luttes à mains armées, des meurtres fréquents dont la répression devenait de plus en plus difficile. Ainsi, sans doute, s'explique la décision du Sanhédrin.

Cette année 30 est le début d'une période de profonde et crois-

[1] *Ibid.*, VII, 54-56. « Que s'ils (les Juifs) lapidèrent Saint-Etienne, ce fut tumultuairement et par un effort de ces emportements séditieux que les Romains ne pouvaient pas toujours réprimer dans ceux qui se disaient alors zélateurs. » Bossuet, *Discours sur l'Histoire universelle*, 11e partie, chap. XXII.

[2] *Ant.*, XIII, x, 6.

[3] *Ant.*, XVIII, I, 2 ; *B. J.*, II, VIII, 14.

[4] *Maccot*, I, fin.

[5] *Ant.*, XVIII, III, 2.

sante tristesse. De sombres pressentiments, de sinistres présages annonçant des calamités prochaines, troublaient les âmes. R. Çadoc, d'après la légende, commence en l'an 30 son jeûne qui, se succède pendant quarante années [1]. Le jour de Kippour, aucun signe, dit-on, n'annonçait plus que l'expiation publique accomplie par le pontife était agréée [2]. La nuit, les portes du Temple, ajoutait-on, s'ouvraient d'elles-mêmes avec fracas [3]. L'exil du Sanhédrin ne semblait être que le prélude des exils futurs qui devaient être le sort de la nation.

V

Dans la première partie de ce travail on a essayé de prouver que, comme indication de la durée des divers régimes qui se sont succédé en Judée, pendant la période du second Temple, le chiffre de 103 assigné et à la dynastie asmonéenne et à la dynastie hérodienne, si étrange que puisse paraître cette identité, n'a absolument rien d'arbitraire. L'une, en effet, la première, inaugure une ère nouvelle en l'an 140 et va jusqu'à l'an 37 avant l'ère actuelle; l'autre entre en possession du trône en cette même année 37 et est expulsée de Jérusalem dans la personne d'Agrippa II en l'an 66 de cette ère (37 + 66 = 103).

D'autre part, le chiffre 180 assigné à la durée de la domination grecque exercée soit par les Séleucides de Syrie, soit par les Ptolémées d'Egypte n'a également rien d'inacceptable, bien au contraire. Sans doute, c'est en 333 que, frappée à la tête, succombe la monarchie persane; mais elle subsiste encore quelque temps dans ses tronçons, du moins ceux-ci vivent quelque temps encore de leur vie propre et la domination grecque qui lui succède met un certain nombre d'années à s'organiser. Alexandre meurt en 323. Laomédon reçoit à gouverner, du régent de l'empire, la Syrie et la Palestine, mais c'est en 320, c'est-à-dire exactement à la date marquée dans le Talmud (140 + 180 = 320), que Ptolémée Soter, fils de Lagus, s'empare de Jérusalem, un jour de sabbat et à la faveur du repos sabbatique, ainsi que le raconte l'historien grec cité par Josèphe [4].

Ces chiffres, donc, n'ont rien d'arbitraire et sont au contraire, on doit le dire, d'une rigoureuse exactitude. Mais là où l'inexac-

[1] *Guittin*, 56 *a*.
[2] *Yoma*, 39 *b*.
[3] *Ibid.*
[4] Agatharchide, Josèphe, *Ant.*, XII, 1, 1 ; *Contre Apion*, 1, 22.

titude est manifeste et, il semble, injustifiable, c'est lorsque le Talmud donne à la domination persane, une durée de 34 années, c'est-à-dire réduit juste au sixième le chiffre réel, qui est de deux cent quatorze ans.

A la rigueur et souvent nous l'avons pensé, on pourrait dire que la baraïta a entendu parler de la seconde « domination » persane rétablie par le roi Ochus, en Egypte, Palestine et Phénicie, après ses campagnes victorieuses de 359 à 338. La Palestine a pu être remise sous le joug persan en l'an 354. Mais on ne s'expliquerait pas pourquoi, dans la supputation des divers régimes qui s'y succèdent en Judée, la baraïta a omis cette longue série d'années pendant lesquelles la royauté persane exerce son autorité sans conteste et puis la période d'anarchie qui a séparé les deux régimes persans. Cette explication ne justifie pas, d'ailleurs, l'assertion de *Yoma*, 9 *a*, qui fixe à 420 années la durée du second Temple, chiffre qui est le total des chiffres de la baraïta de *Aboda Zara* (103 + 103 + 180 + 34 = 420[1]).

Cette explication, il faut donc absolument l'écarter, et l'erreur de la baraïta reste entière.

Est-ce une erreur vraiment ou plutôt ne serait-ce pas une inexactitude voulue, une *fantaisie*, une *chronologie symbolique*, comme l'a dit, avec une indulgence pleine de bonhomie, Isidore Loëb dans un travail paru en 1889 dans cette *Revue* (tome XIX, p. 202) ?

La période du second Temple, disait-il en substance, dure en réalité 607 ans et, d'après le Talmud *Yoma*, 420 ans. Ce chiffre était arrêté dans l'esprit des Talmudistes et ne devait pas être dépassé. S'étant cru obligé de fixer à 386 ans le total de la durée des régimes successifs de la Palestine autres que celui de la royauté persane, il ne restait plus que 34 années pour atteindre le nombre 420. C'est à ce chiffre que le Talmud a volontairement, de parti pris, réduit la durée de cette royauté, la diminuant de cent quatre-vingts ans sur deux cent quatorze et, pour arriver à cette supputation étrange, n'hésitant pas à commettre, de propos délibéré, tous les anachronismes imaginables, confondant à plaisir les individus, Cyrus avec Darius, et Artaxercès, faisant vivre Zorobabel, Josué, le grand prêtre, Aggée et Zacharie du vie siècle avec Ezra et Néhémie du ve : inexactitudes préméditées avec pièces ou plutôt fausses pièces à l'appui, faisant entrer violemment choses et gens dans un cadre construit d'avance.

Ce cadre, ce sont les soixante-dix semaines d'années prédites

[1] Il est inutile de faire remarquer que dans les divers calculs faits précédemment, le terme des différents régimes qui se succèdent en Palestine et dont la durée totale est de 420 ans est l'année 66, antérieure de quatre ans à la ruine du Temple.

par Daniel, commencées avec l'exil de soixante-dix ans annoncé par Jérémie et au terme desquelles auront lieu la profanation du sanctuaire, l'abomination de la désolation et d'autres calamités encore. D'après le Talmud, cette prédiction aurait été réalisée lors de la prise de Jérusalem par Titus. L'exil de Jérémie ayant duré soixante-dix ans, sur les 490 années qui forment le produit des soixante-dix semaines d'années de Daniel, il ne reste plus que 420 années pour la durée du Temple.

Cette explication est très simple, mais elle ne nous paraît guère acceptable. S'il n'y avait pas eu, en dehors du livre de Daniel, une tradition, erronée sans doute, mal comprise assurément, mais certaine et reçue généralement, sur la durée du second Temple, ni R. Yosé ni aucun des talmudistes qui ont accepté le chiffre fourni par lui n'aurait cru ou feint de croire que le terme des soixante-dix semaines de Daniel coïncidait avec la ruine de Jérusalem. Ces soixante-dix semaines ont été le tourment, on peut dire le cauchemar des théologiens et des commentateurs juifs. Une des catastrophes qui devaient se produire dans la soixante-neuvième ou soixante-dixième semaine ou dans les environs de cette époque, c'était le retranchement d'un personnage appelé משיח par Daniel, ונכרת ואין לו משיח (IX, 26). Ce Messie, disent tous les polémistes chrétiens d'un commun accord, de Justin [1], au IIe siècle, à Bossuet [2] et comme argument sans réplique, ce Messie retranché à l'époque fatidique, qui cela peut-il être sinon le nôtre, celui qui s'est réclamé de ce titre et qui pour cela a été retranché, c'est-à-dire mis à mort ? En effet, s'il est admis que chronologiquement la prédiction de Daniel doit être accomplie à une époque à peu près contemporaine de la destruction du Temple, il devient extrêmement embarrassant, au point de vue juif, de trouver un personnage à qui ce titre de משיח puisse être donné. Ce Messie « retranché », c'est-à-dire mis à mort, Raschi, parmi les commentateurs juifs le seul qui cherche à découvrir cette personnalité [3], prétend que cette dénomination s'applique à Agrippa II, explication vraiment peu soutenable et qu'il est trop aisé à Bossuet de détruire [4].

De quel immense poids n'eût-on pas soulagé les cœurs des théologiens et commentateurs juifs en leur disant que, d'après la supputation des années, il est de toute impossibilité que la prédiction de Daniel s'applique à aucun des personnages de l'histoire juive contemporaine de la destruction du Temple par Titus; que

[1] Dialogue avec Tryphon.
[2] *Discours sur l'Histoire universelle*, 2e partie, chap. XXIII.
[3] D'après Ibn Ezra, ces mots veulent dire : Les Juifs n'auront plus de chef.
[4] *Discours*, *l. c.*, fin.

l'échéance de cette prédiction était de deux siècles antérieure à cette catastrophe ; que le personnage qui y est visé, c'est le grand prêtre Onias, fils de Siméon II, massacré aux environs d'Antioche en 172, par l'un des lieutenants d'Antiochus Epiphane, massacre qui est comme le prélude des persécutions d'Antiochus et qui sera suivi de la cessation du *Tamid* [1], de l'installation dans le Temple du שקוץ משמם [2]. Il n'y a plus, à ce sujet, aucune hésitation.

Ce n'est donc nullement (cela paraît manifeste pour peu qu'on y réfléchisse) à cause de la prédiction de Daniel que, d'après R. Yosé, la période du second Temple dure 420 ans et, si entre ces deux choses il y a une relation quelconque de cause à effet, il faut renverser les rôles et il faut substituer l'effet présumé à la prétendue cause et dire : *c'est parce qu'on a cru, de la façon la plus sincère et pour des raisons restées inconnues, que la période du second Temple avait été de 420 ans, que l'on a pensé que la prédiction des semaines s'appliquait à cette période* [3].

Ces raisons, il convient de les rechercher.

1. Il est incontestable qu'il y avait parmi les Juifs, bien antérieurement à la chronique de R. Yosé, des traditions fort différentes relativement à la période du second Temple. Au IVe chapitre du VIe livre de la Guerre des Juifs, Josèphe affirme que le second Temple dura six cent trente-neuf ans et quarante-cinq jours [4]. Cette indication, d'une précision si minutieuse, concorde assez avec les indications chronologiques résultant de l'histoire sommaire des grands-prêtres qui se trouve dans l'avant-dernier chapitre des *Antiquités*. Il compte trois séries de grands-prêtres, se contente pour la première et pour la dernière d'énumérer en bloc le nombre total des années pendant lesquelles fonctionne la série tout entière, en mentionnant, pour la dernière, le nombre des pontifes de la série et nomme en détail les pontifes de la série intermédiaire et le nombre d'années pendant lesquelles

[1] Daniel, IX, 27 ; VIII, 11, 12.

[2] *Ibid.*, IX, 27.

[3] Saadia, Raschi, commentaires de Daniel, IX, 27. D'après Gersonide, la durée du second Temple fut de 437 ans. D'après l'auteur du צמח דוד (David Ganz, 1592), le Temple dura 434 ans (62 × 7). Bossuet, qui, cela va de soi, connaissait la chronologie *vraie*, ne laisse pas d'être fort embarrassé : pour lui les 62 semaines d'années commencent l'an 462, c'est-à-dire 142 ans après la date indiquée dans le livre de Daniel, IX, 25, hypothèse absolument arbitraire, à coup sûr.

[4] Il faut croire que Josèphe connaissait par une tradition qui nous est restée inconnue la date du jour où commence la construction du Temple, car la Bible indique la date de l'inauguration, qui fut le 23 Adar (*Ant.*, XI, IV, 7). D'après Ezra, VI, 15, ce fut le 3 Adar. Du 23 Adar au 10 Ab, il y a non 45 jours, mais 128 jours.

chacun d'eux exerce son ministère. Le total pour les pontifes des trois séries, y compris un interrègne de sept ans, s'élève à 634 ans. Cette différence de 639 à 634 est insignifiante. Où Josèphe a-t-il puisé cette tradition? Au commencement du Ier livre Contre Apion, il nous apprend lui-même quels sont les matériaux de l'histoire juive. C'est, d'une part, les écrits composés par les prophètes; puis, de l'autre, les livres généalogiques que devait fournir, pour être admis à jouir des honneurs et des droits du sacerdoce, chaque prêtre, non seulement ceux de Palestine, mais ceux d'Egypte, de Babylonie et de tous les pays de la terre où se trouvaient des colonies juives de quelque importance [1]. Ces livres étaient portés à Jérusalem, conservés dans le pavillon du Temple où étaient déposées les archives publiques [2]. Outre les noms des parents, des ascendants paternels et maternels jusqu'à la quatrième génération inclusivement [3], ces livres contenaient les noms des témoins nombreux [4] se portant les garants de la pureté de l'origine des prêtres, les noms des juges qui avaient reçu et vérifié les témoignages, puis toutes les indications d'événements avec leurs dates, faits historiques, décisions dogmatiques ou juridiques dont la mention pouvait augmenter la valeur et l'autorité de ces actes, mettre hors de doute leur parfaite authenticité [5]. Dans ces registres généalogiques figuraient non seulement les familles sacerdotales et les faits les concernant, mais aussi celles de tous les personnages qui aspiraient à l'honneur de leur alliance, qui ainsi avaient accès aux hautes fonctions publiques et qui avaient, de cette façon, intérêt à faire reconnaître la noblesse immaculée de leur origine [6], les משיאין לכהונה. Les prophètes, ajoute l'historien, à qui seuls était confié le soin de conserver ces écrits, nous ont ainsi raconté les choses anciennes que Dieu leur avait révélées et celles qui s'étaient passées de leur temps. Moins dignes de foi sans doute [7] que les livres des prophètes qui nous ont rapporté l'histoire de nos ancêtres depuis Moïse jusqu'au temps d'Artaxercès, les autres écrits [8], les livres généalogiques ultérieurement écrits, nous ont

[1] *Contre Apion*, I, 7.
[2] Mischna *Middot*, fin.
[3] Mischna *Kiddouschin*, IV, 4, 5.
[4] τίνες οἱ μαρτυροῦντες... πολλοὺς μάρτυρας.
[5] Ces actes ou livres s'appellent מגלת יוחסין, j. *Taanit*, 68 *a*; *Pesahim*, 6 *b*, כפר יוחסין; *Guittin*, 67. Voir Raschi, I Chron., IX, 1.
[6] *Kiddouschin*, IV, 5.
[7] *Sanhédrin*, IV, 2.
[8] ... μήτε τοῦ ὑπογράφειν αὐτεξουσίου πᾶσιν ὄντος... ἀλλὰ μόνον τῶν προφητῶν.
[9] γέγραπται μὲν ἕκαστα.

transmis le souvenir de tous les événements survenus jusqu'à nous [1].

Nous avons ainsi, dit-il ailleurs, conservé dans nos mémoriaux la succession de nos souverains pontifes, leurs noms et les noms de leurs parents pendant deux mille ans [2].

Josèphe avait donc à sa disposition de très nombreux documents de ce genre, étant prêtre, de race pontificale et en relation personnelle avec les grands-prêtres et avec les membres du grand Sanhédrin. On sait que la fonction permanente du Sanhédrin était la vérification des titres généalogiques des prêtres [3]. Mais ces documents ne sont pas toujours sûrs et surtout ne concordent pas toujours, de même qu'il n'y a pas toujours accord entre le texte hébreu de la Bible et la version des Septante. De là, dans l'historien, toutes ces contradictions qui ont fait le tourment de ses commentateurs [4]. Ce fut sans doute grâce à des documents de ce

[1] *Ibid.*, 8.

[2] *Ibid.*, 7. Les noms des grands-prêtres se trouvent dans les Chroniques, que le Talmud appelle le livre des généalogies, et dans Néhémie jusqu'à Jaddus. Les noms des successeurs de Jaddus, Josèphe nous les a conservés. Le nombre 2000 est un nombre rond. D'après la chronologie de Josèphe, il a y des pontifes pendant 1750 ans environ.

[3] *Middot*, fin.

[4] Dans la préface des *Antiquités* Josèphe dit : « *Nos livres, contiennent le récit de cinq mille ans* (la chronologie juive compte 3408 jusqu'au retour de l'exil de Babylone) ». Destinon, qui a fait, sur Josèphe, des études très intéressantes, prétend que, dans la pensée de l'historien, ce chiffre de cinq mille comprend toute l'histoire jusqu'à la destruction du second Temple. Cette explication ne s'accorde pas avec les termes et, en soi, elle est inexacte. D'après un des différents systèmes adoptés simultanément par Josèphe, il y a réellement dans la période biblique de l'histoire juive cinq mille ans et même beaucoup plus. Ainsi, dans le premier livre, pour la période antédiluvienne, il compte 2656 ans au lieu de 1656, et du déluge à la naissance d'Abraham 992 au lieu de 292. Abstraction des autres différences, rien qu'avec ces deux éléments de compte, la chronologie, d'après lui, dépasse le total de cinq mille ans pour la période biblique. En additionnant les éléments de ses comptes, on arrive au total de 5577 pour le retour de l'exil de Babylone. Pour les deux premières périodes de l'histoire, cette différence provient de ce qu'il compte cent ans de plus que le texte hébreu de la Bible pour l'intervalle entre le commencement de chacune des dix générations (les Septante font cela pour les sept premières) antédiluviennes et les sept premières postdiluviennes. Ces chiffres, d'ailleurs, il ne les maintient pas ; il se contredit parfois dans le même chapitre et adopte communément 1656 comme date du déluge et compte 292 ans du déluge à Abraham, ainsi que cela résulte du texte hébreu (*Antiquités*, VIII, III, 1 ; X, VIII, 4). Certaines erreurs ou contradictions de Josèphe sont certainement le fait de copistes ignorants. Ainsi il dit (*Ant.*, X, VIII, 4) : « La destruction du Temple eut lieu :

» 470 ans 6 mois et 10 jours après sa construction,
» 1062 ans 6 mois et 10 jours après la sortie d'Égypte,
» 1957 ans 6 mois et 10 jours après le déluge,
» 3513 ans 6 mois et 10 jours après la Création. »

Or, d'après Josèphe, la création eut lieu en Tischri (I, III, 3) ; la sortie d'Égypte, le 15 Nissan ; le Temple, commencé le 1er Iyar, fut inauguré le 7 Tischri et il fut détruit, d'après II Rois, XXV, 8, le 7 Ab ; d'après Jérémie, LII, 12, le 10 Ab (l'incen-

genre qu'il a pu, dans ses livres, fixer l'année exacte où Isaïe prédit l'avènement de Cyrus, « la deux cent dixième avant l'événement, dit-il, et la cent quarantième avant la destruction du Temple », indications contradictoires d'ailleurs [1] ; l'année où le prophète Nahum prédit la destruction de Ninive [2] ; le nombre exact d'années, trois cent soixante et un, qui séparent la prédiction du prophète de Judée, contemporain de Jéroboam, et l'accomplissement de cette prédiction sous le règne de Josias.

2. Le livre de Daniel est un autre document précieux pour fixer l'état des traditions juives, à un certain moment, sur les époques qui se succèdent durant le second temple. D'après ce livre, il s'écoulera (ou il s'est écoulé) [3] soixante-neuf semaines d'années entre le commencement de l'exil de Babylone sous Yoïakim (?) et la profanation du sanctuaire et la cessation temporaire du sacrifice perpétuel qui durera ou aura duré un peu plus de trois ans [4]. Or, c'est en 172 qu'eut lieu cette profanation. Il s'est donc écoulé, d'après l'auteur de Daniel, du retour de l'exil jusqu'à l'an 172, 434 années, soixante-deux semaines d'années, 483 années ou 69 semaines depuis le commencement de l'exil. Sur la base de cette tradition, la période du second temple comprendrait donc 434 + 172 + 70, au total 676 années et, en retranchant de ce total les 18 années qui séparent le retour de l'exil de l'inauguration du second temple, six cent cinquante-huit ans [5].

die dura trois jours). Josèphe avait mis sans doute « ... 10 mois 6 jours après la création ; 10 mois après l'inauguration du Temple ». Quant à la concordance entre la date de la sortie d'Egypte et celle de la destruction du Temple, elle est purement imaginaire et du fait du copiste. — Les anciens, il faut le reconnaître, avaient plus à cœur de conserver les traditions que de les vérifier et les consignaient toutes, même quand elles étaient ou peu concordantes ou même contradictoires. C'est ainsi que les auteurs du Canon ont admis dans la Bible les livres des Chroniques malgré leurs contradictions avec les livres des Rois. Voir, à ce sujet, le commentaire des Chroniques attribué à Raschi, I, II, 11 ; VII, 12, 13 ; VIII, 1, 29 et l'introduction de Kimhi à son commentaire sur les Chroniques.

[1] *Antiq.*, XI, I, 2.

[2] 115 ans avant la destruction de cette ville, c'est-à-dire en 740 (Ninive est détruite en 625), *Ant.*, IX, XI, 3.

[3] Le Talmud dénie à Daniel la paternité de l'œuvre qui porte ce nom, dans le très ancien document relatif au Canon (*Baba Batra*, 15).

[4] Josèphe prétend (*Ant.*, XII, VII, 6) que le Temple fut purifié le 25 Kislev, trois ans *jour par jour* après avoir été souillé. Ce n'est pas exact. D'après le 1er livre des Macchabées, I, 57, *l'idole de la désolation* fut dressée sur l'autel le 15 Kislev, mais le sacrifice perpétuel avait cessé quelque temps auparavant déjà. Ce qui paraît confirmer la prédiction de Daniel relative aux 2300 matin-soir (1150 jours) de l'interruption du sacrifice (VIII, 13-14).

[5] D'après Josèphe, XII, VII, 7, la prédiction de Daniel fut réalisée au bout de 408 ans, 26 ans avant le terme fixé.

3. Trois siècles plus tard, toutes ces traditions ont été oubliées. La Palestine a subi des guerres sans nombre, des révolutions, des invasions, des pillages. Deux fois elle a été dévastée de fond en comble, deux fois sa population a failli être exterminée. Dans la succession de toutes ces lamentables calamités, la notion exacte des temps anciennement écoulés a complètement disparu. Il y avait pourtant une ère nationale, dont on ne trouve ni trace ni mention, il est vrai, ni dans le livre des Macchabées, ni dans les œuvres de Josèphe, mais qui toutefois s'est perpétuée pendant des siècles et s'est renouvelée, maintenue par des pratiques religieuses constantes, la préservant, non seulement de l'oubli, mais de toute omission et de toute erreur.

Le Temple une fois détruit, cette ère fut remplacée, chez les Juifs, par l'ère de la destruction du Temple, mais jusqu'à cette catastrophe, l'ancienne ère nationale a subsisté, rattachée à un événement dont on avait perdu la notion et qui, dans le lointain des temps, a été confondu avec un autre événement qui paraissait à l'imagination populaire plus propre à servir de point de départ à la supputation des temps et dont la nouvelle ère faisait tout naturellement surgir la pensée dans l'esprit. On le voit surabondamment par le livre de Daniel, rien n'est plus conforme à l'esprit juif que de diviser le temps par semaines d'années. Cette division n'est pas seulement œuvre d'imagination, conception de visionnaire, c'est la mesure ordinaire, habituelle, nous allions dire prosaïque, du temps ainsi que chez les Grecs l'Olympiade, ou le lustre chez les Romains, et l'institution sociale et religieuse, qui sert ainsi de jalon pour mesurer la durée ou l'intervalle des événements de la vie publique ou privée, la *Schemita* et les lois qui s'y rapportent, ont une importance plus réelle, une action plus profonde que les jeux d'Olympie pour la Grèce ou, à Rome, les décisions périodiques des censeurs : le chômage des terres pendant une année entière tout au moins, la jouissance commune des produits du sol, l'abolition périodique des dettes (ou leur suspension [1]), telle était, on le sait, la loi tous les sept ans et ni les particuliers ne pouvaient oublier, ni l'autorité publique leur laisser ignorer quand aurait lieu cette modification temporaire si profonde dans le mode d'exploitation et de jouissance de la propriété, dans les obligations des citoyens les uns à l'égard des autres.

Ce n'était pas seulement tous les sept ans qu'il importait de

[1] Beaucoup de savants ont cru que les dettes étaient, non abolies, mais suspendues pendant la Schemita, sorte de *moratorium* périodique (Voir à ce sujet Munk, *Palestine*, p. 210, note).

connaître l'époque de la Schemita, mais l'année qui précédait la Schemita, l'année qui la suivait, toutes les années, en un mot qui séparaient l'une de l'autre les années sabbatiques. En effet, dès les derniers mois de la 6e année, on cessait de semer; les fruits amassés indûment la 7e année, on les détruisait (ביעור) la 8e année, et il était, à plus forte raison, interdit de recueillir les fruits des cultures faites illégalement l'année du chômage [1]. Dans l'intervalle de deux Schemita, il était des dîmes différentes selon les années. La seconde dîme, *maaser schèni*, prescrite la 1re, la 2e, la 4e et la 5e années et dont le produit devait être consommé ou dépensé à Jérusalem, était remplacée, la 3e et la 6e années, par le *maaser ani*, distribué aux pauvres [2]. Il était donc absolument nécessaire de connaître, chaque année, le rang que l'année devait occuper dans la période sabbatique. Cette division du temps était ainsi d'un usage courant et constant. Les actes publics et privés en portaient la mention [3].

La Schemita a-t-elle été réellement observée? Allant à l'encontre des sentiments les plus naturels, tels que l'amour jaloux de la propriété, à l'encontre des lois économiques universellement pratiquées, n'était-ce pas une pure utopie, une législation qui n'a jamais eu d'application positive? Le traité tout entier que le Talmud a consacré à cette législation et qui réglemente les préceptes mosaïques concernant l'année sabbatique peut-il avoir, pour nous, un intérêt autre qu'un intérêt théorique? Nous croyons que la Schemita, respectée, comme toutes les lois religieuses avec plus ou moins de zèle et de scrupule, n'a jamais cessé d'être en vigueur, excepté, cela va de soi, quand il n'y avait pas de Juifs en Palestine ou quand aucun d'entre eux ne se livrait à l'agriculture. Nous n'avons pas sous les yeux les livres qui rendent compte comment de nos jours sont observées les lois agraires. L'année 1897-1898 doit être une année sabbatique, car l'année où Joseph Karo composait à Safed, en Palestine, son commentaire sur le *Tour Yoré Déah*, (1539), était, d'après son témoignage [4], l'année de la Schemita. La Schemita était observée au moyen âge,

[1] *Schebiit*, I, II, VII ; IV, 1-2.

[2] D'après Josèphe, *Ant.*, IV, VIII, 2, la dîme du pauvre, obligatoire la troisième année, se superpose aux deux autres, τρίτην πρὸς αὐταῖς.

[3] *Sanhédrin*, V, 1 ; *Maccot*, I, fin ; *Guittin*, 77 ; *Nedarim*, 60.

[4] *Bet Yoseph* sur *Yoré Déah*, 331 : « L'usage a adopté les conclusions de Maïmonide, et cette année 293 on a observé la Schemita ». Voici ce que dit Maïmonide, *Hilkhot Schemita*, ch. X : « Le point de départ de la supputation de la Schemita, d'après les Gueonim et les gens de Palestine, est l'année de la destruction du Temple. Pour connaître l'ordre des années de la Schemita, il suffit de diviser par 7 le nombre des années écoulées depuis la ruine du Temple. Cette année, il y aura 1107 ans que le Temple a été détruit, c'est donc la première année d'une période sabbatique. »

en France, en ce qui concerne les prêts d'argent. R. Tam recevait à son tribunal les déclarations dites *prosbol*[1].

Mais ce n'est pas dans les pays d'Occident ou même en Judée, en un siècle où la population très clairsemée est peu adonnée aux travaux des champs qu'il faut rechercher si la Schemita est, pour les Juifs, une loi dans le sens pratique du mot, mais quand la Judée est vraiment *juive*, quand sa population ne vit que d'agriculture.

Remontons la chaîne des temps. Au IIIe siècle et à la fin du IIe, les patriarches Juda II, Gamaliel III, Juda I, prennent, en synode, des décisions relativement à la Schemita ; Juda II, pour restreindre l'étendue du territoire soumis à cette loi[2], Gamaliel III[3] et Juda I pour abolir les *suppléments de la 7e année*[4], c'est-à-dire l'interdiction de cultiver la terre les derniers mois de la 6e année et celle de récolter, la 8e année, les fruits produits par le travail de la septième année[5].

Trois siècles avant R. Juda II, l'ancêtre de ces patriarches, Hillel l'ancien avait institué le *prosbol*[6], institution destinée à atténuer les effets et à éviter les abus de la Schemita. La nécessité de cette institution prouve que la Schemita avait force légale[7].

Ces mesures législatives résultant de circonstances nouvelles auxquelles devaient s'adapter les institutions du pays attestent déjà suffisamment que ces institutions étaient réellement vivantes. De son côté, l'histoire nous fournit des témoignages positifs et, à côté de ceux-ci, des preuves indirectes qui ne sont pas sans valeur et qui viennent confirmer ce que la législation nous a déjà appris.

En 163 (233 ans avant la destruction du Temple), Antiochus Eupator, guerroyant avec Juda Macchabée, assiège Beth Zura. Les assiégés sont aussitôt obligés de se rendre : « Il n'y avait pas de nourriture pour eux, car c'était le Sabbat pour la terre[8] ». (I Mac-

[1] *Guittin*, 36 *b*, Tosafot, au bas de la page.

[2] j. *Schebiit*, 36 *c-d* ; *Tosefta Oholot*, fin.

[3] תוספת שביעית, *Tos. Schebiit*, I, 1.

[4] Le Talmud de Jérusalem paraît attribuer cette décision à R. Gamliel II. Elle semble postérieure à la rédaction de la Mischna, la Mischna n'en parle pas, alors qu'elle mentionne celle de R. Juda.

[5] *Schebiit*, VI, 4.

[6] Forme abrégée de la formule προσβολὴ πρὸς βουλήν, qui est la traduction de נמסר לבית דין (שטרותיו) (*Schebiit*, X, 3-7) ; la prescription légale de la Schemita n'ayant pas d'effet sur les actes judiciaires, le créancier pour sauvegarder ses droits pendant la 7e année, était censé les transmettre au tribunal.

[7] Il y avait à Jérusalem un édifice où, en exécution de l'ordonnance de Hillel, l'autorité publique recevait en dépôt les obligations souscrites par les débiteurs. Cet édifice (ἀρχεῖον) fut incendié, au début de la révolte, par les zélateurs pour entraîner les débiteurs dans l'insurrection, *B. J.*, II, XVII, 6.

[8] Traduction presque littérale de שבת שבתון יהיה לארץ (Levit., XXV, 4).

chabées, VI, 49). « Il n'y avait pas de vivres dans la ville, à cause de la septième année, ceux des gentils restés en Judée ayant mangé ce qui était resté des dépôts. »

Jean Hyrcan, en 135, poursuit Ptolémée, son beau-frère, le meurtrier de son père, l'assiège dans la citadelle de Dagon, où s'était réfugié l'assassin, emmenant avec lui la mère et les frères de Jean Hyrcan. Le siège traîne en longueur et bientôt Hyrcan doit interrompre ses opérations militaires, « l'année sabbatique survenant, pendant laquelle, chez les Juifs, l'usage est de ne pas travailler, car, tous les sept ans, ils observent cette année, à l'instar du septième jour [1] ».

On ne faisait donc pas la guerre l'année sabbatique; c'était une sorte de trêve de Dieu pour les Juifs. Ce n'en était pas une assurément pour leurs ennemis, qui mettaient à profit, dans la conduite de leurs campagnes, et la répugnance des Juifs pour toute opération militaire et l'épuisement des approvisionnements de la Judée. Ainsi, l'année même où Jean Hyrcan cesse, à cause de la Schemita, de poursuivre Ptolémée, Antiochus Sidétes, roi de Syrie, vient attaquer Hyrcan et l'assiège dans Jérusalem. La famine bientôt réduit les assiégés aux pires extrémités [2]. Cependant, à l'approche de la fête des Tabernacles, Jean Hyrcan, comptant sur la piété d'Antiochus, lui demande une trêve pour célébrer la fête [3]. Le roi de Syrie accéda à ce désir et voulut très généreusement contribuer par ses offrandes à l'éclat de cette fête.

On sait que la solennité des Tabernacles est le couronnement des fêtes de la septième année [4].

Ainsi, grâce au premier livre des Macchabées et à Josèphe, nous connaissons deux des années sabbatiques observées dans le IIe siècle avant l'ère chrétienne, leurs dates exactes, les circonstances intéressantes qui s'y rapportent. Grâce au Talmud, nous en connaissons deux autres dans le Ier siècle de la même ère. La date de l'une a été discutée, toutefois il ne nous paraît pas impossible de la déterminer d'une façon exacte.

Au terme de la septième année ou plutôt au commencement de la huitième, ainsi qu'on vient de le rappeler, à la solennité de Souccot, le peuple tout entier était convoqué dans le Temple. Au milieu du parvis, on construisait une estrade sur laquelle le roi prenait place. Le livre de la Loi passait successivement du prési-

[1] *Ant.*, XIII, VIII, 1; *B. J.*, I, II, 4.
[2] *Ant.*, XIII, VIII, 2.
[3] Antiochus avait reçu le surnom de « pieux », Εὐσεβής.
[4] Deutér., XXXI, 10-12; *Ant.*, IV, VIII, 12.

dent de l'assemblée[1] au chef des prêtres, au grand-prêtre, qui le remettait au roi. Celui-ci se levait pour le recevoir et, assis sur son siège, le lisait à haute voix[2]. Le roi Agrippa se leva selon l'usage et resta debout pendant toute la lecture : les sages l'acclamèrent[3].

Agrippa I fut roi en Judée de 41 à 44. Cette année sabbatique est donc comprise entre ces deux dates.

On prétend, il est vrai, que cet Agrippa de la tradition rabbinique était Agrippa II, fils d'Agrippa I[4]. La principale raison donnée, on peut dire la seule, c'est que le prêtre R. Tarphon, qui semble avoir vécu encore au commencement du IIe siècle, avait rapporté de cette fête des souvenirs personnels qui ont été recueillis dans la *Tosèfta*[5]. On oublie que R. Tarphon rappelle un souvenir d'enfance et que, sans aucun doute, il est parvenu à une extrême vieillesse. De plus, Agrippa II n'était pas roi en Judée. Il a eu la surintendance du Temple de 59 à 65. Si, comme tout porte à le supposer, ainsi que nous le verrons plus tard, l'an 63 fut une année sabbatique, Agrippa, à cette époque, était en très mauvaise intelligence avec les prêtres et les rabbins. On se dénonçait réciproquement à Rome. Le grand-prêtre Ismaël b. Fabi dut aller à Rome dans ce but et y fut retenu comme ôtage avec d'autres dignitaires[6]. Ce n'était donc pas Agrippa II qu'eussent acclamé les docteurs du Temple.

D'après Josèphe[7], c'est le pontife et non le roi qui fait la lecture septennale de la Loi[8]. Le fait d'Agrippa lui était donc inconnu. Comment l'eût-il ignoré s'il s'était agi d'Agrippa II, son contemporain, avec lequel il était en relation personnelle ?

Dans la tradition rabbinique, il ne saurait donc être question évidemment que d'Agrippa I, et l'année sabbatique dont nous recherchons l'époque se trouve ainsi comprise entre 41 et 44.

La ruine du Temple, au dire de R. Yosé, eut lieu à l'issue d'une année sabbatique. Le texte semble dire l'année qui suivit la Schemita, מוציאי שביעית, mais, ainsi que l'explique Tosafot, *Aboda Zara*, 8*b*, ce terme peut s'appliquer à l'année sabbatique elle-même

[1] Le président du Sanhédrin כנסת = συνέδριον, peut-être le président du second Sanhédrin, celui de 23 membres qui siégeait à la porte de la *Azara*.

[2] Il lisait, dans un ordre déterminé, un certain nombre de chapitres du Deutéronome.

[3] Voir la suite dans *Sota*, VII, 7 ; *Sifrè Schoftim*, שום תשים.

[4] Büchler, *Die Priester und der Cultus*, p. 10 et suiv.

[5] *Tosefta Sota*, VII, 16 (éd. Zuckermandel).

[6] *Ant.*, XX, VIII, 11.

[7] *Ant.*, IV, VIII, 12, ὁ ἀρχιέρευς ἐπὶ βήματος ὑψηλοῦ.

[8] De temps immémorial il en était ainsi toujours : sous les anciens pontifes, sous le règne d'Hérode et d'Archélaüs et sous la domination romaine. Les Asmonéens, on le sait, étaient à la fois rois et pontifes.

quand elle est à son déclin[1]. La chronologie rabbinique place la ruine du Temple en l'année 68, mais cette catastrophe eut lieu réellement en 70. Si l'année 70 est sabbatique, l'année 42, séparée de celle-ci par un intervalle de 4 semaines d'années (28 + 42 = 70) ou de quatre Schemita, ou bien l'année 41 si on ajoute une année pour le Jubilé, est donc l'année où Agrippa lut le chapitre *royal* du Deutéronome.

Nous avons donc ainsi la date à peu près précise de deux années sabbatiques dans le IIe siècle avant l'ère chrétienne et de deux années sabbatiques dans le siècle de cette ère. Serait-il possible d'en retrouver aussi dans le siècle qui les sépare, dans le Ier siècle avant l'ère chrétienne?

Dans *Arakhin*, 11, il est dit[2] : « Les événements heureux ar-
» rivent à des jours déjà marqués pour le bonheur, les catas-
» trophes à des jours déjà néfastes. Quand le Temple fut détruit
» la première fois, c'était le 9 Ab, à l'issue du sabbat, à l'issue
» d'une année sabbatique..., les prêtres étaient à l'autel, les lé-
» vites sur leur estrade et ils chantaient un psaume...; leurs chants
» retentissaient encore quand les ennemis, assaillant le lieu saint,
» se saisirent de leurs personnes... Et la seconde fois, ce fut aussi
» le 9 Ab, à l'issue du sabbat, à l'issue de l'année sabbatique, les
» lévites chantant le même psaume. »

Ces détails si précis, pour peu qu'on puisse en admettre la réalité, s'appliqueraient bien mieux à un événement relativement récent, qu'à une catastrophe datant de plus de sept siècles[3], et ils rappellent, en quelque sorte, dans les traits essentiels, la description si émouvante, faite à deux reprises par Josèphe, de la prise et de la profanation du Temple par Pompée :

Ant., XIV, IV, 3 : « Les prêtres ne s'abstinrent pas d'accom-
» plir les rites sacrés... la ville prise, le 3e mois[4], le jour du jeûne,
» dans la 79e Olympiade, C. Antoine et M. Tullius Cicéron con-
» suls, les ennemis, pénétrant de vive force, massacrent ceux qui

[1] Au onzième mois de l'année.

[2] Voir aussi *Taanit*, 29 *a*.

[3] La ruine du premier Temple a lieu en l'an 589 avant l'ère chrétienne. R. Yosé vit au milieu du IIe siècle de cette ère.

[4] D'après Strabon, le Temple fut pris le jour du jeûne, d'après Dion Cassius, un *samedi*. Jost prétend que ce jeûne était celui du Kippour. (Le troisième mois de l'année macédonienne correspond, en effet, à Tischri). D'après Casaubon et Scaliger, ce jour était le 9 Tammouz, anniversaire de la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor et il faudrait remplacer le mot τρίτον par τέταρτον. Si le récit de R. Yosé se rapporte à la profanation du Temple par Pompée, il faudrait remplacer le mot τρίτον par πέμπτον. M. Théodore Reinach croit que le Temple a été pris le samedi, que Strabon appelle jour de jeûne, croyant que les Juifs jeûnaient le jour du sabbat. (*Textes grecs et latins relatifs au judaïsme*, p. 104, note 1.)

» sont dans le Temple, les prêtres offrant des sacrifices n'en con-
» tinuant pas moins à remplir leur saint ministère... »

B. J., I, VII, 5 : « Des prêtres en grand nombre, à la vue des
» ennemis se ruant sur eux, l'épée nue, restent (sur l'autel)
» intrépides, accomplissant leurs rites, faisant des libations, brû-
» lant l'encens et se laissent immoler, fidèles à Dieu jusqu'à la
» mort. »

« 6. Dans cette catastrophe (où périrent 12,000 hommes), ce
» qui parut aux Juifs le comble de l'infortune, ce fut de voir pé-
» nétrer des gentils dans le lieu sacro-saint, auparavant inacces-
» sible à tout regard. Pompée et beaucoup de ses compagnons pé-
» nétrèrent dans le Saint des Saints et virent ce que nul mortel
» en dehors des pontifes n'avait jamais vu. »

La prise du Temple par Pompée a lieu en 63 avant l'ère chrétienne ; l'an 63 est une année sabbatique d'après l'un des systèmes adoptés par le Talmud[1] ; les détails donnés par R. Yosé peuvent donc se rapporter à cette catastrophe.

En 35, Hérode nomme grand-prêtre le frère de Mariamne, Aristobule, âgé de 17 ans. Durant les fêtes de Souccot, le jeune prince monte sur l'autel, revêtu des ornements pontificaux et préside aux cérémonies avec une grâce et une majesté qui ravissent les cœurs et excitent dans la foule un enthousiasme indescriptible. Dès lors il est condamné dans l'esprit du tyran ombrageux et sans scrupule. Sans doute Hérode avait calculé déjà, dans sa pensée, l'élan irrésistible qui entraînerait la nation tout entière quand, l'année suivante, au couronnement de l'année sabbatique, le jeune pontife, le descendant de l'illustre race des Asmonéens, lirait du haut du βῆμα, le roi ne le pouvant pas en raison de son origine étrangère, la parascha royale devant tout Israël assemblé. Aristobule devait donc périr. L'année 35 était également une année sabbatique, d'après un des systèmes discutés dans le Talmud.

Chose extrêmement étrange, en effet, on n'est pas fixé du tout sur la façon de calculer le retour des années sabbatiques. Il y a deux systèmes à cet égard, tous deux soutenus dans le Talmud, et, n'étaient les raisons nombreuses, à notre avis irréfutables, que nous avons énumérées, cette étrange incertitude dans la supputation des années sabbatiques suffirait pour faire douter absolument de la réalité positive de cette législation. D'après la loi mosaïque, au terme de chaque cycle de sept années sabbatiques ou de 49 ans, il est prescrit de célébrer le Jubilé, la 50e année. Cette 50e année est-elle seulement le couronnement du cycle jubi-

[1] *Rosch Haschana*, 9 ; *Nedarim*, 61 ; *Arakhin*, 12 et 33.

laire? Est-elle, en même temps, le commencement du cycle suivant? En d'autres termes, un siècle se compose-t-il exactement de deux cycles jubilaires ou bien de deux cycles augmentés de deux ans?

La raison de ce doute, la voici. Dans le Talmud, il est à peu près certain [1] que, durant le second Temple (et même auparavant, à partir de l'exil des dix tribus [2]), le Jubilé n'était plus en vigueur. L'esclavage juif définitivement aboli [3] et, d'autre part, le territoire ayant cessé d'être divisé par tribus et par familles, les deux dispositions essentielles de la loi du Jubilé, la raison même de cette loi, la libération périodique des esclaves, le retour des champs à leurs anciens possesseurs, étaient devenues nécessairement caduques. Le chômage des terres, disposition accessoire et conséquence des deux autres, n'avait plus de raison. On comptait néanmoins la 50e année, on la sanctifiait conformément à la loi [4], on la célébrait sans doute par des réjouissances qui semblent avoir duré dix jours [5], et, le jour du Kippour, la sonnerie du Schofar retentissait dans tout le pays; mais l'année du Jubilé n'étant plus une année de chômage [6], la Schemita revenait-elle six ans après, après six ans du travail de la terre, ou seulement sept ans après?

D'après R. Yehouda, la Schemita revient invariablement tous les sept ans. D'autres docteurs, que le Talmud ne nomme pas, admettent, au contraire, que, l'année du Jubilé comptant à part, il y a un intervalle de huit ans entre la dernière Schemita d'un cycle jubilaire et la première du cycle suivant [7].

Le Talmud ne prend pas parti entre ces deux opinions. Parmi les commentateurs, R. Baruch, l'auteur du *Sefèr Haterouma*, R. Tam et, d'après Tosafot [8], Raschi, adoptent le système de R. Yehouda; Rabad, celui des contradicteurs anonymes de celui-ci.

Qu'il y ait eu, en France, au moyen âge, incertitude sur une circonstance essentielle de la loi sabbatique, à savoir en quelles années arrive l'échéance périodique de cette loi, la chose est, tout au plus, concevable; mais ce qui ne se conçoit en aucune façon,

[1] R. Tam émet quelques doutes à ce sujet. La question est examinée dans Tosafot *Guittin*, 36 *a*, au bas de la page et verso.

[2] *Arakhin*, 33.

[3] Voir *Ant.*, XVI, 1, 1. Josèphe parle du servage juif comme depuis longtemps aboli : ἐν τοῖςπ ρώτοις τῆς τοιαύτης τιμωρίας.

[4] וקדשתם.

[5] *Rosch Haschana*, 8 *b*.

[6] *Guittin*, 45 *d*.

[7] *Arakhin*, 12, 32; *Rosch Haschana*, 9; *Nedarim*, 61.

[8] *Aboda Zara*, 9 *b*.

c'est qu'il y ait eu incertitude en Palestine, à une époque où cette loi a été ou a dû être en pleine vigueur.

Il ne pouvait y avoir, en même temps, deux façons différentes d'appliquer la loi de l'année sabbatique et conséquemment deux opinions opposées à ce sujet, mais il y a eu deux façons successives d'entendre l'application de cette loi et ainsi, à notre avis, entre les deux opinions présentées comme contradictoires, il ne saurait y avoir eu de contradiction effective. A notre avis, il faut, pour la loi du Jubilé, considérer trois moments :

a) l'époque où la loi du Jubilé est entièrement exécutoire ;

b) l'époque où, ne répondant plus à l'état social ou à la législation courante, la loi du Jubilé, virtuellement abrogée, subsiste néanmoins encore, mais comme époque de réjouissances nationales. L'année jubilaire compte encore à part, mais sans entraîner d'obligations ;

c) l'époque où, par suite du malheur des événements[1], ces réjouissances publiques elles-mêmes ont cessé. L'année du Jubilé ne compte plus ou se confond avec les années du cycle suivant.

L'opinion des rabbins anonymes répond à la seconde phase, période du second Temple. Le Talmud ne connaît pas leurs noms. Ce sont donc des docteurs anciens, d'une époque antérieure à la ruine du Temple, faisant connaître comment, de leur temps, la loi était appliquée. L'opinion de R. Yehouda répond à la troisième phase, à la période qui commence après la destruction du Temple.

Cette conclusion s'impose, car, d'une part, il est impossible que R. Yehouda n'ait pas su comment de son temps (un siècle après la destruction du Temple) on supputait les années sabbatiques ; d'autre part, pour la période antérieure, à moins d'admettre qu'un siècle se compose exactement de deux cycles jubilaires, il est impossible que :

1° l'année de la destruction du Temple, l'an 70, ait été une année sabbatique, ni une année post-sabbatique מוצאי שביעית, l'année 163 *ante* ayant été année sabbatique[2], l'année 170 l'ayant été également : or, dans le système de R. Yehouda, deux siècles plus tard, la Schemita ne pouvait tomber qu'en 67 ou en 74 ;

2° il y ait eu sous le règne d'Agrippa I (41-44) une année sabbatique. L'année 135 *ante* et conséquemment l'an 142, ayant été année sabbatique[3], deux siècles plus tard, dans le système de R. Yehouda, la Schemita aurait eu lieu en 39 ou en 46.

[1] Époque postérieure à la ruine du Temple.
[2] I Macchabée, VII.
[3] *Ant.*, XIII, VIII, 1.

Dans l'hypothèse d'après laquelle la Schemita de *Sota*, VIII, 9, aurait eu lieu sous Agrippa II (59-65), c'eût été en 60; mais cette hypothèse, on l'a vu, est insoutenable.

Maïmonide ne connaissait pas les faits historiques que nous venons de rappeler et de discuter, il ne s'est pas arrêté non plus devant l'impossibilité morale, à notre avis, d'une incertitude relativement à l'échéance périodique d'un fait public ou plutôt d'un ensemble de faits et de devoirs intéressant à la fois et de la façon la plus pressante et l'autorité publique et chaque particulier, tels qu'étaient ceux de la Schemita, et — chose vraiment surprenante — ce que nous avons dit comme conclusion logique et de ces faits historiques et de cette preuve morale si puissante, il l'affirme être la vérité même, à savoir que, jusqu'à une certaine époque, l'opinion des rabbins anonymes a prévalu, puis celle de R. Yehouda; il l'affirme presque à son corps défendant, invoquant une tradition dont il n'est d'ailleurs de trace nulle part et s'exprime, à ce sujet, avec une netteté qui ne laisse place à aucun doute : « Tous les » Gaonim ont dit qu'il y avait une tradition transmise oralement » jusqu'à eux qu'à partir de la ruine du second Temple, on a cessé » de compter à part la cinquantième année et que les Schemitot se » succéderaient indéfiniment de sept en sept ans, c'est ce qui ré- » sulte du Talmud [1] et telle est la tradition. » [2] (*Hilkhot Schemita Veyobel*, X, 5).

Des deux assertions du *Séder Olam* : 1° que le retour de l'exil de Babylone eut lieu 420 ans avant la destruction du second Temple; 2° qu'à cette époque, en 420, on commença à observer la Schemita, il ne faut retenir que la seconde. Elle est confirmée par la Bible indirectement, cela va sans dire, mais pour nous d'une façon indubitable. Elle est confirmée de la même manière et dans les mêmes conditions par Josèphe. La promesse d'observer la Schemita est une des stipulations formelles du pacte dont il est question dans Néhémie, X, et figure au verset 32, ונטש את השנה השביעית ומשא כל יד. Néhémie a gouverné la Judée, une première fois, entre 454 et 432; le livre qui porte le nom de ce personnage a été écrit environ cent ans après celui-ci, car ce livre contient une

[1] *Aboda Zara*, 9.

[2] L'explication que nous avons donnée ne résout pas néanmoins toutes les difficultés. Si pendant la période du Temple on a compté à part les années du Jubilé et si, d'autre part, l'année de la destruction du Temple fut מוצאי שביעית il faut admettre, avec Tosafot dans *Aboda Zara*, que la ruine du Temple eut lieu l'année qui suivit l'an 420 de la supputation rabbinique et, ainsi qu'on l'a déjà dit, également d'après Tosafot, que l'expression מוצאי שביעית *à l'issue de la septième année* signifie à la fin (onzième mois) de la septième année, et non pas l'année qui suit la septième.

liste de grands-prêtres qui s'arrête à Jaddus, arrière-petit-fils d'Eliasib, le pontife contemporain de Néhémie. Jaddus fut grand-prêtre vers 350, c'est-à-dire 420 ans avant la destruction du second Temple. Ce Jaddus, contemporain d'Alexandre-le-Grand, demanda au conquérant macédonien, d'après Josèphe, de dispenser les Juifs du tribut l'année sabbatique [1]. S'il peut être fait des réserves sur ce qu'il y a de légendaire et assurément d'inexact dans le récit de l'entrevue d'Alexandre et du grand-prêtre, entrevue racontée presque dans les mêmes termes dans Josèphe et dans le Talmud [2], il n'y a pas de raisons sérieuses pour en contester le fond [3]. Le silence observé à ce sujet par les historiens grecs ou latins d'Alexandre, ne prouve rien contre lui. Si le fait est vrai réellement comme il l'est en toute apparence, il en résulte :

1° Que la loi sabbatique était observée en 333, c'est-à-dire 403 avant la destruction du Temple;

2° Que la faveur demandée à Alexandre était chose toute nouvelle pour les Juifs, sinon Jaddus se serait contenté de demander à Alexandre la continuation du privilège déjà accordé par les rois de Perse [4].

Il est donc établi que l'observance de la loi sabbatique était chose récente, ce qui nous reporte également aux environs de l'année 420 avant la destruction du Temple.

Enfin, les Samaritains, informés, paraît-il, de la faveur accordée aux Juifs, s'empressent de demander eux aussi d'être déchargés du tribut de la septième année. Cette concession leur est refusée. Sans aucun doute, ils n'avaient pas encore fait de la loi

[1] *Ant.*, XI, VIII, 5. Voir au sujet du récit de Josèphe la savante étude de M. Büchler *Revue*, XXXVI, p. 1 et suiv.

[2] *Yoma*, 69 *a*, p. 1 et *Meguillat Taanit*. D'après les rabbins, le grand-prêtre était Siméon le Juste.

[3] Au dire des historiens, Alexandre va de Tyr à Gaza, de Gaza en Egypte. D'après Josèphe, il serait allé de Gaza à Jérusalem (avant de se rendre en Egypte). S'il est invraisemblable qu'Alexandre soit revenu sur ses pas, rien n'empêche de croire que, durant les longs loisirs du siège de Gaza, il se soit rendu à Jérusalem, qui était à deux jours de marche.

[4] Ce privilège, les Juifs l'obtinrent une seconde fois, au dire de Josèphe (*Ant.*, XIV, x, 6), de Jules César (de 47 à 44). Devenue tributaire de Rome, en 63, la Judée avait été littéralement mise en coupe réglée à plusieurs reprises par Pompée, Scaurus, Gabinius et Cassius, qui l'avaient ruinée par leurs exactions. La loi de la Schemita dut nécessairement fléchir sous le poids de leur insatiable avidité. Dans son décret, le cinquième de la série, César les dispensa à deux reprises, du tribut de la septième année : χωρὶς τοῦ ἑβδόμου ἔτους ὃν Σαββατικὸν ... προσαγορεύουσιν ἐπειδὴ ἐν αὐτῷ μήτε ὑπὸ τῶν δενδρῶν καρπὸν λαμβάνουσι μήτε σπείρουσι..... ὑπεξαιρουμένου τοῦ ἑβδόμου ἔτους ὃ Σαββατικὸν καλοῦσι (la suite comme plus haut). Ce texte est une forte preuve de plus de la réalité effective de la législation de la loi sabbatique.

du chômage sabbatique une loi d'Etat et ils ne voulaient l'adopter que pour profiter, à leur tour, et sans droit réel, de la concession gracieuse faite aux Juifs leurs rivaux, car, autrement, les Samaritains ayant déjà donné à Alexandre antérieurement aux Juifs des gages de leur fidélité, le refus opposé à leur demande par le conquérant eût été inexplicable.

Pourquoi le Schemita est-elle observée à partir de cette époque (350) et non auparavant ?

La Schemita, étant surtout une loi territoriale, bien plus que personnelle, ne pouvait être établie qu'à la condition d'être appliquée à un territoire continu. Or, les quarante-deux mille Juifs revenant de l'exil avec Zorobabel, augmentés des dix-huit cents hommes qui accompagnent Ezra, n'auraient pas pu occuper à eux seuls toute la Palestine, ni même une seule de ses grandes divisions [1]. Ces deux groupes d'immigrants, pendant de nombreuses générations, se développent rapidement, s'augmentant par l'infiltration constante de nouveaux afflux d'immigrants et par la toute-puissante attraction exercée sur les gentils, עמי הארץ, établis dans le pays qui se détachent peu à peu de leurs pratiques religieuses, de leur nationalité, pour s'agréger au judaïsme, les נבדלים, pour les appeler par leur nom biblique. Ainsi peu à peu se forma une population compacte, plus ou moins unie d'abord, mais s'étendant d'une façon presque uniforme sur tout le pays. L'action constamment répétée des chefs religieux du Judaïsme amène une cohésion de plus en plus grande de ces éléments si divers, et fait entrer dans leurs mœurs, en quelque sorte, les lois du Pentateuque et les développements donnés à ces lois par les *Soferim*. Toutefois, pour devenir lois d'Etat, ces lois avaient besoin de l'adhésion populaire, de là ces *grandes assemblées* telles que nous en voyons, non seulement au temps d'Ezra et de Néhémie, mais déjà à des époques antérieures, telles que sous Sédécias (Jérémie, XXXIV, 8) l'assemblée qui décrète l'exécution de la Loi ordonnant la libération des esclaves juifs, au commencement de la septième année ; sous Josias, celle qui a pour but et pour effet l'alliance du peuple avec Dieu (*le peuple tout entier entra dans l'alliance* [2]) et, d'après le livre des Chroniques, celle que le roi Ezéchias convoque à propos de la fête de Pâque [3], sans compter les assemblées analogues réunies, d'après ce livre, par Asa et par Josaphat.

Il est plus que probable que, dans les dernières assemblées, celle

[1] La Palestine pouvait nourrir plusieurs millions d'individus. Son territoire représente le vingtième de l'étendue de notre pays.

[2] II Rois, XXII, 3 ; II Chron., XXXIV, 30-32.

[3] *Ibid.*, XXX, 23.

de Josias (622) et celle de Sédécias (595 environ), il fut déjà question de l'établissement ou plutôt de la mise en vigueur de la Schemita. En effet, la libération des esclaves après six ans de servage prescrite par l'Exode et le Deutéronome [1], est une loi tout à fait analogue à celle de la Schemita, évidemment plus importante au point de vue moral et social, mais d'une application infiniment moins générale. Pour peu qu'on y réfléchisse, il paraît certain qu'on ne dut y songer qu'après avoir décrété l'observance obligatoire de la loi sabbatique des terres. Cette dernière loi dut être nécessairement comprise dans le pacte contracté sous Josias, aux termes duquel pacte, le peuple s'engageait sans réserves, « à marcher dans les voies de Dieu, à observer ses commandements, ses témoignages, ses ordonnances de tout son cœur et de toute son âme, à accomplir toutes les choses de l'Alliance inscrites dans le livre ».

Or, la Schemita est une loi de l'Alliance [2], prescrite à la fois dans l'Exode [3], dans le Lévitique [4], et dans le Deutéronome [5]. Dans l'Exode, la loi de la Schemita fait partie des commandements réunis dans le *Sefer Habberit* [6], immédiatement *avant* la Loi du Sabbat [7], et il est plus que probable qu'en prêchant avec tant de véhémence l'observation rigoureuse du jour du Sabbat, Jérémie [8] n'a pas dû négliger dans ses recommandations de rappeler l'obligation de l'année du Sabbat que la Loi qualifie שבת שבתון [9].

Une des prédictions de Jérémie porte, d'ailleurs, une date qui ne saurait avoir de signification que par rapport à la Schemita : « Cette même année, *au commencement du règne de Sédécias*, roi de Juda, *la quatrième année* [10]. » Il s'agit évidemment de la quatrième année de la Schemita, sinon, ce chiffre ne répond à rien,

[1] Exode, xxi, 1-6 ; Deutér., xv, 12-18. D'après le Lévit., xxv, 39-44, l'esclave est libéré également l'année du Jubilé.

[2] La loi de la Schemita est promulgée dans le Lévitique avec une incomparable solennité, l'origine *sinaïque* de cette loi est inscrite à la fois dans le préambule (xxv, 1) אלה החקים והמשפטים והתורות... וידבר... בהר סיני et dans la conclusion בהר סיני (xxvi, 46), son observance encouragée par la promesse de bénédictions nationales, xxvi, 3-13 ; sa violation accompagnée de la plus terrible sanction.

[3] Exode, xxiii, 10-11.

[4] Lév., xxv.

[5] Deut., xv, 1-11 ; xxxi, 7-13.

[6] Exode, xxi-xxiv, 4.

[7] *Ibid.*, xxiii, 10-11, 12.

[8] Jérémie, xxxiv, 17.

[9] Lév., v, 4.

[10] Jérémie, xxviii, 1. La date marquée au commencement du livre d'Ezéchiel se rapporterait-elle à ce mode de supputation ? Ainsi l'ont pensé Joseph et David Kimhi, ainsi qu'Abarbanel. D'après ces commentateurs, l'an 30, date de la première révélation du prophète, serait la trentième année du Jubilé. On sait, d'ailleurs, qu'il est question du Jubilé dans un autre passage d'Ezéchiel (xlvi, 17). D'après le Tal-

le règne de Sédécias ayant en tout duré onze ans, la quatrième année ne pouvant pas être considérée comme le commencement d'un règnede onze ans. C'est ainsi que Kimhi, d'ailleurs, explique ce mot.

Quoi qu'il en soit et en dépit de tous ces engagements solennels et de toutes ces alliances, la Schemita n'a pas été observée durant le premier Temple, l'exil de soixante-dix ans annoncé par Jérémie dut être, au témoignage de l'auteur des Chroniques, l'expiation nécessaire de la violation constante de cette loi : « Il exila à Babylone ce qui avait échappé au glaive..., pour accomplir la parole de Dieu dans la bouche de Jérémie jusqu'à ce que la terre eût accompli ses Sabbats, pendant toute la désolation elle chôma jusqu'au terme de soixante-dix ans [1]. »

Dans une *grande assemblée*, semblable à celles qu'avaient convoquées Ezéchias, Josias, Sédécias, puis Ezra et Néhémie, deux cents ans environ après le retour de l'exil de Babylone, la loi de Schemita fut adoptée comme une loi générale imposée à tous les habitants du pays [2].

Cette assemblée dut décréter, en même temps, les conditions dans lesquelles cette loi devenait strictement obligatoire, les sanctions destinées à faire de cette obligation une vérité, les mesures à prendre pour que l'abandon des fruits du sol ne devînt pas une occasion de désordre, un encouragement au vagabondage, pour que les fruits des vignes, palmiers, oliviers, baumiers etc... et les produits spontanés des champs, si abondants en ce riche terroir, ne fussent pas pillés, mais répartis d'une façon équitable entre les habitants. Pour établir ainsi un ordre régulier, on décréta qu'il y aurait des agents, *Schelouhé Bet Din*, chargés de la surveillance des champs, des plantations, de la récolte et des magasins publics, analogues à ceux que Néhémie avait fait disposer aux alentours du Temple pour recevoir les dîmes et les répartir ensuite entre les lévites et les prêtres [3].

De ces magasins destinés à servir de dépôts publics pour les fruits de la Schemita il est longuement question dans une

mud (*Arakhin*, 14) et tous les anciens commentateurs juifs, ce fut l'année qu'Ezéchiel eut la vision du Temple futur (XL, 1).

[1] II Chron., XXXVI, 20-21 ; cf. Lév., XXVI, 43.

[2] Il y eut, à l'époque de Néhémie, une grande assemblée קהלה גדולה convoquée par Néhémie, dans le but de réprimer l'usure, qui était la plaie de la colonie nouvelle. Le compte rendu de cette assemblée se trouve dans les Mémoires de Néhémie (Néhémie, VIII, 7). Nous sommes bien loin, à cette époque, du rétablissement de la loi ordonnant l'abolition (ou la suspension, des dettes) l'année de la Schemita (Deut., XV, 2-3, 9-10, et Néhémie, X, 32).

[3] Néhémie, XII, 44, 47 ; XIII, 12.

baraïta, probablement très ancienne, car aucun des deux Talmuds ne l'a reproduite, sans doute parce qu'à l'époque dont ils ont recueilli les souvenirs, cette institution avait depuis longtemps disparu :

« Autrefois les agents du Bet Din faisaient la ronde aux portes » des villes, et, si quelqu'un était porteur de fruits (de la 7e année), » les agents les saisissaient, lui en laissant de quoi faire trois » repas et déposaient le reste dans le magasin municipal. Quand » arrivait l'époque de la récolte des figues, les agents du Bet Din » engageaient des ouvriers chargés de faire la cueillette, de faire » sécher les fruits et les mettre en gâteaux, puis en tonneaux, et de » les déposer ensuite dans le magasin municipal. A la saison des » vendanges, les agents du Bet Din louaient du monde pour » cueillir le raisin, le fouler, mettre le vin en pièce et le déposer » au magasin municipal. Quand venait le moment des olives etc... » Tous les vendredis, on distribuait à chaque père de famille, pour » la semaine entière, quantité proportionnelle aux gens qu'il de- » vait nourrir. Quand il n'y avait plus rien aux champs (littéra- » lement quand venait l'époque du ביעור [1]), on distribuait ce qui » restait aux pauvres [2]. »

Il est fait mention de cette institution des magasins des fruits de la 7e année dans le 1er livre des Macchabées, VI, 53. Ces magasins sont appelés παράθεσις : « Ceux des gentils qui étaient restés en Judée consommèrent ce qui était resté du dépôt, τὸ ὑπόλειμμα τῆς παραθέσεως [3]. »

Il eût été vraiment impossible, on peut l'affirmer sans aucune hésitation, à une époque antérieure, c'est-à-dire avant que fût achevé le repeuplement de la Palestine et que ce pays, ainsi qu'il a été dit, fût redevenu une terre complètement juive, il eût été impossible, disons-nous, de décrèter la série des mesures législatives ou administratives strictement indispensables au fonctionnement de la loi de la Schemita et qui exigeaient l'adhésion sincère, le concours efficace de tous, du moins de la majorité ; il eût été même illégal de le faire, quoi qu'on puisse penser en lisant le Talmud. D'après le *Sifra* [4], le commentaire rabbinique du Lévi-

[1] Quand il n'y avait plus rien aux champs pour les étrangers, pour les bêtes sauvages (Lév., XXV, 6-7), il était interdit de conserver la provision amassée dans la maison (ordonnance rabbinique en vue d'empêcher l'accaparement des fruits de la septième année). C'est là ce qu'on appelait ביעור.

[2] *Tosefta Schebiit*, VIII, 1.

[3] Les fruits de la septième année avaient un caractère sacré, c'est là ce qui explique la plainte de l'écrivain. Il était interdit de tirer parti du produit de la vente de ces fruits, שביעית הופסת דמים.

[4] *Sifra Behar*, 2 : כבשו אבל לא חלקו חלקו למשפחות ולא חלקו לבתי

tique, la loi de Schemita n'est exécutoire qu'une fois la conquête de la Palestine achevée et le territoire réparti complètement entre les tribus et les familles. C'est ainsi, dit le *Sifra*, que les choses durent se passer lors de la première prise de possession de la Palestine, prise de possession qui évidemment ne se fit pas aussi vite que le dit la suite du commentaire rabbinique [1].

D'après un texte du Talmud de Jérusalem [2], la loi mosaïque de Schebiit avait été légalement abrogée par le fait même de l'exil. Cette opinion est rappelée dans maints passages du Babli [3], les rabbins les plus autorisés n'hésitent pas à se l'approprier [4]. Pour être de nouveau exécutoire, cette loi dut être promulguée, pour la seconde fois, au retour de l'exil. Logiquement elle aurait dû être soumise alors aux même conditions que la première fois, c'est-à-dire à la condition, d'après le Talmud de Jérusalem : 1° que la Judée fût affranchie du joug de l'étranger; 2° que le pays fût entièrement soumis aux Juifs; 3° que les Juifs en eussent la propriété directe et complète. R. Yosé ben Hanina prétend toutefois que la loi devenait exécutoire sans condition et immédiatement; mais R. Eléazar n'est pas d'accord avec R. Yosé, même sur le principe et le caractère cette loi. Pour lui, la Schemita, une fois abrogée, perdait pour toujours son caractère d'obligation mosaïque. C'est du plein gré des contractants, par un acte entièrement spontané et à titre d'ordonnance rabbinique, que la Schemita fut de nouveau remise en vigueur [5]. Ceux qui, dans la pleine indépendance de leur volonté, établirent cette loi, durent choisir évidemment le moment le plus propice et éviter de compromettre, par un zèle prématuré, les intérêts sacrés du pays, le succès même de leur pieuse entreprise.

L'opinion de R. Eléazar étant exprimée en dernier lieu, c'est elle qui est implicitement admise par le Talmud de Jérusalem.

La Schemita devait devenir nécessairement la base de la supputation des années conformément à la loi du Lévitique [6]. La première année où l'on commença à compter devint ainsi, sans qu'au

אבות ואין כל אחד ואחד מכיר חלקו וכולי יהיו חייבים בשמיטה ת"ל „ שדך " שיהא כל אחד ואחד מכיר שדהו „ כרמך " שיהא כל אחד ואחד מכיר את כרמו.

[1] *Ibid.*, 3.

[2] *Schebiit*, VI, 1 (36 *b*).

[3] קדושה ראשונה קדשה לשעתה *Haguiga*, 3; *Meguilla*, 10; *Arakhin*, 32; *Temoura*, 21; *Zebahim*, 60, 107; *Maccot*, 19; *Schebouot*, 16.

[4] R. Simon b. Eliakoum, R. Eléazar b. Pedath, R. Eléazar h. Schamoua, R. Ismaël b. R. Yosé, R. Yosé, R. Ismaël, R. Eliézer, auquel R. Yohanan b. Zaccaï l'avait enseignée comme הלכה למשה מסיני (*Maccot*, 19).

[5] מאליהן קבלו.

[6] Lév., XXV.

commencement l'on s'en doutât peut-être, l'ère vraiment nationale de la Palestine. Cette ère, Josèphe ne la mentionne pas, écrivant pour des étrangers pour qui elle n'aurait eu aucune signification.

Le pacte où il est question de la Schemita se trouvant, ainsi que nous l'avons dit, dans le livre de Néhémie, on ne remarqua pas que ce livre avait été écrit environ un siècle après ce personnage et l'on crut que ce pacte avait été, non seulement conclu, mais mis à exécution dès le temps de Néhémie. On fut amené ainsi à croire qu'il ne s'était passé pas plus de quatre cent vingt ans entre Néhémie et la ruine du Temple, puisqu'à l'époque de cette catastrophe il ne s'était écoulé que quatre cent vingt ans depuis la publication de la loi de la Schemita. D'autre part, le livre d'Ezra commençant par le récit du retour de l'exil, on crut qu'Ezra contemporain de Néhémie et historien de Zorobabel et de Josué, avait été également contemporain de ces deux personnages, confusion d'autant plus naturelle et explicable que l'on trouve dans les deux parties des livres d'Ezra et de Néhémie les mêmes noms Darius, Artaxercès pour désigner les rois perses. Tous les rois perses a peu d'exceptions près, s'appellent Darius ou Artaxercès.

Ces confusions absolument inévitables, surtout pour des gens peu exercés aux procédés de la critique historique et dont cette critique était d'ailleurs le moindre souci, expliquent de la façon la plus simple l'erreur du Talmud.

Arrivés au terme de cette longue étude, nous devons en faire connaître succinctement les résultats.

Il est exact, comme le dit le Talmud dans *Aboda Zara*, qu'avant la destruction du Temple :

1. Rome entretient avec la Judée, des rapports d'amitié ou de protection pendant *deux cent six ans*, de 140 à 66 ;

2. La dynastie Asmonéenne est reconnue officiellement par Rome en 140 et dépossédée par Sosius, général romain, en 37, c'est-à-dire, dure, à ce point de vue, *cent trois ans* ;

3. La dynastie hérodienne, intronisée par Sosius en cette même année, conserve son autorité, sous certaines modifications, et sauf deux interruptions (6 à 19 et 44 à 59) jusqu'en 66, c'est-à-dire pendant *cent trois ans* ;

4. L'an 180, c'est-à-dire l'an 110 avant l'ère chrétienne, la monarchie Asmonéenne, après avoir soumis les Iduméens, battu les Syriens conquis Samarie, étend son pouvoir sur tout le pays, moment le plus brillant de l'histoire juive durant le second Temple.

Aussitôt commence une décadence rapide, les guerres civiles épuisent la Judée; Rome intervient ; grâce à elle, les Gentils

deviennent maîtres des villes de la côte et de villes situées au milieu des terres[1]; pour eux le roi juif Hérode construit la ville de Césarée, ville grecque, païenne, où il prétend attirer l'aristocratie juive administrative et sacerdotale. Pour défendre le Judaïsme contre l'intrusion de l'hellénisme du paganisme et en arrêter les développements,

5. Les rabbins décrètent l'impureté de la terre des Gentils et des vases fabriqués à Césarée.

6. Bientôt, sous Pilate, les Juifs sont de moins en moins les maîtres de leur pays, de la cité sainte elle-même, le désordre grandit, l'anarchie est encouragée par le procurateur lui-même. Sentant leur impuissance et ne voulant pas administrer la justice sous un pouvoir incapable de garantir la sécurité publique, en l'an 30 (40 avant la ruine du Temple), le Sanhédrin s'exile du Temple et cesse de prononcer des sentences capitales.

7. C'est dans les trente-quatre dernières années de la période persane que l'on commence à observer la Schemita et conséquemment à supputer les années, ainsi que l'ordonne la loi du Lévitique, xxv, 8.

Cette observance continue pendant les cent quatre-vingts années de la domination grecque, les cent trois années de la dynastie Asmonéenne et les cent trois années de la dynastie hérodienne, et il n'en pouvait être autrement, la loi de la Schemita étant une des lois fondamentales du pays.

Ainsi dégagées d'erreurs, de confusions tout à fait explicables, quelques-unes inévitables, se trouvent justifiées dans leur ensemble et presque dans tous leurs détails, les diverses allégations du passage d'*Aboda Zara*, qui devient ainsi un document des plus précieux fourni par le Talmud pour l'histoire de la période du second Temple.

JOSEPH LEHMANN.

[1] *Antiq.*, XIV, IV, 4, 5 ; V, 3.

LE

TRAITÉ TALMUDIQUE « DÉRÉCH ÉRÉÇ »

(SUITE ET FIN [1])

VII

LA BARAÏTA DES « BIENHEUREUX ».

La baraïta de D. E. Z., I, vers la fin, traite de la béatitude des justes d'autrefois. Cette baraïta est citée partout comme étant de D. E. Elle en faisait donc partie primitivement. Il faut aussi qu'elle soit ancienne, puisqu'elle a trouvé place dans le morceau ancien intitulé דרכן. Cette baraïta se divise en trois parties, dont chacune commence par un nombre et énumère les détails en les faisant précéder de ces mots : ואלו הן [1].

1° שבעה אבות כרותי ברית ואלו הן אברהם יצחק ויעקב משה ואהרן ופנחס ודוד « Avec sept patriarches Dieu a conclu une alliance : ce sont Abraham, Isaac et Jacob, Moïse et Aron, Pinhas et David. » On cite ensuite, pour chacune de ces sept personnes, le verset de l'Écriture où se trouve l'expression ברית, « alliance ». Ce sont, d'après l'ordre de succession des noms, Genèse, XV, 18 ; *ibid.*, XVII, 21 ; Lévit., XXVI, 42 ; Exode, XXXIV, 27 ; Nombres, XVIII, 19 ; *ibid.*, XXV, 13 ; Psaumes, LXXXIX, 4. Au moyen de la conjonction sont formés les trois groupes suivants : 1° Abraham, Isaac et Jacob ; 2° Moïse et Aron ; 3° Pinhas et David. Il va sans dire

[1] Voir *Revue*, t. XXXVI, p. 27 et 205.

[1] L'édition Wilna-Romm a אלו הן ; dans quelques manuscrits (chez Tawrogi ואלו הן manque. Dans *Mahsor Vitry*, p. 721, la baraïta n'est qu'indiquée par les mots [ברית] שבעה אבות כרותי. Dans D. E. Z., éd. Wilna, 1872, il y a שבעה אבות ברותי ברית הן.

que ces sept patriarches n'ont pas été choisis parce qu'ils auraient été les plus pieux des temps anciens, mais parce que l'expression ברית se trouve dans des passages où il est parlé d'eux. Tout le morceau ressemble à une note de la Masora ; cependant je ne puis en indiquer la source dans la Masora. La dénomination כרותי ברית a dû être une expression usuelle ; je ne puis pourtant en indiquer la présence que dans un piyyout publié récemment par M. Neubauer[1] : ומזכירין זכות שבעה כורתי ברית (lire כרותי ; cependant les *Halachot Guedolot* ont aussi כורתי) ; de fait, les sept patriarches sont nommés dans ce poème.

2° La seconde partie de notre baraïta est citée dans *Baba Batra*, 17 *a*, avec la mention תנו רבנן, mais ici elle est formulée ainsi : שבעה אבות שכבו[2] בכבודו של עולם ולא שלטה בהם רמה ותולעה. On y nomme Abraham, Isaac et Jacob ; Moïse et Aron, Amram[3] et Benjamin[4] ; d'après quelques-uns, on y compte aussi David, conformément à Psaumes, xvi, 9. Dans cette citation, il y a les mots אף בשרי ישכון לבטח « Même ma chair reposera en sécurité »[5], et l'expression שכן est sans doute la seule raison pour laquelle on soutient que David n'est pas mort comme les autres hommes. Cette citation prouve, en même temps, que pour les autres noms il y a aussi lieu de citer une expression biblique, et c'est seulement par ce point que cette partie de la baraïta ressemblerait à la précédente. Il est regrettable que ces versets bibliques, sans doute par suite de la manie des copistes de chercher à abréger, aient été omis[6]. En nous appuyant sur les indications fournies par un commentateur, essayons de restituer ces versets ; toutefois nous prévenons que c'est seulement pour שכב, et non pour שכן, que nous trouverons des citations. L'opinion de la variante est, en effet, celle-ci : שכן employé pour David a la même valeur que שכב employé pour les autres patriarches. A propos de Jacob il est dit : ושכבתי עם אבותי (Genèse, xlvii, 30) et les mots : *avec mes ancêtres* signifient qu'Abraham et Isaac sont morts de la même façon. Au sujet de Moïse, il est dit également

[1] Kohut, *Semitic Studies*, p. 390.

[2] Dans beaucoup d'éditions, שכנו (v. Tawrogi, p. 7, note 3). Isaac Elia Landau, dans son commentaire sur ce passage, explique l'expression שכבו d'une manière étrange en disant qu'elle vient de ש et de כבה ; cependant il conseille aussi de songer à שכב.

[3] Quelques éditions ont מרים, au lieu de עמרם, comme *Yalkout* sur Genèse, § 78. Dans *Kalla Rabbati*, עמרם אבי משה.

[4] Quelques éditions et Elia Wilna ont : Benjamin b. Jacob. Benjamin devrait, en tout cas, précéder Amram.

[5] Donc שכנו vaudrait mieux que שכבו.

[6] Dans *Baba Batra*, on cite, il est vrai, des versets bibliques ; cependant la baraïta paraît avoir été conçue autrement à l'origine.

הנך שכב עם אבותיך (Deut., xxxi, 16), et comme il est dit formellement qu'il mourra comme son frère Aaron, l'expression שכב existe aussi pour Aaron. En raison de l'analogie avec Moïse et Aaron, il vaut mieux lire Miriam qu'Amram. L'Écriture sainte ne dit rien de la mort de Benjamin ; l'introduction de Benjamin dans la catégorie des sept saints repose certainement sur quelque Agada qui est perdue pour nous [1]. Quant à ce qu'on a voulu dire par les mots ושכבו בכבודו של עולם, qui manquent dans *Baba Batra*, cela n'est pas tout à fait clair. Comme רומו של עולם signifie la hauteur la plus élevée, כבודו של עולם pourrait signifier l'honneur le plus grand [2]. Les sept patriarches, ainsi parle notre baraïta, moururent en possession des plus grands honneurs, et sur eux les vers et les insectes ne purent avoir de prise [3].

3° תשעה נכנסו בחייהם לגן עדן, et dans *Yalkout* sur Genèse, § 76 : תשעה נכנסו בגן עדן בחייהם [4] « Neuf sont entrés vivants au Paradis. Ce sont : Enoch, fils de Yéred [5] ; — Elie, d'après II Rois, II, 11 ; — le Messie [6] ; — Eliézer, le serviteur d'Abraham [7] ; — Hiram de Tyr, וחירם מצור, d'après le texte de Tawrogi. Les éditions

[1] Son mérite consiste peut-être en ce fait que, n'étant pas encore né, il ne fut pas obligé de s'incliner devant Esaü ; voir *Targoum Schèni* sur Esther, III, 3, p. 244, éd. Lagarde. D'après *Baba Batra*, le temple est situé dans son territoire.

[2] Tawrogi traduit : « Sept patriarches entrèrent dans le bonheur éternel ». Peut-être entend-il par ces mots le degré supérieur du Paradis. Les mots ראינו מדבר בשבחה לעולם, dans *Kiddouschin*, 70 *a*, sont conçus dans D. E. R., I, en ces termes : בשבחו של עולם, et ici la phrase signifie certainement « l'honneur de nos semblables » (v. Raschi).

[3] Dans *Yalkout* sur Genèse, § 78, et Psaumes, § 668, le mot ותולעה manque ; de même dans *Halach. Guedol.*, mais il se trouve aussi dans *Baba Batra*, 17 *a*. Les mots רמה ותולעה se trouvent ailleurs aussi fréquemment ensemble ; cf. aussi R., III.

[4] *Yalkout* sur Ezéch., § 367, cite ce passage d'après *Abot di R. Nathan* ; cependant je crois que la note marginale est transposée et appartient au passage précédent.

[5] Dans *Yalkout*, בן ירד est omis. Tawrogi dit à ce sujet (p. 8) : cf. Genèse, v. 24, et Raschi, *in l.* : il faut mentionner que la piété d'Enoch célébrée dans *Yalk.* Genèse, § 42, et *Lév. Rabba*, ch. xxv, est mise en doute ailleurs, comme dans *Yalk.* Chron., § 1072, et *Gen. Rabba*, ch. xxv. Je remarque que tout cela est exprimé d'une façon bien plus nette dans Tosafot *Yebamot*, 16 *b*, *s. v.* פסוק : אגדות חולקות זו על זו.

[6] Dans *Yalk.* sur Genèse, § 42 et 76, le Messie est nommé avant Elie. Tawrogi renvoie à *Sanhédrin*, 98 *b*, mais ce passage n'a aucun rapport avec notre sujet. Dire que le Messie entrera vivant au Paradis, signifie qu'il va disparaître subitement, comme ce fut le cas d'Enoch et d'Elie. Ceci nous donne le sens exact de la sentence : elle veut dire que le terme לקח (Gen., v, 24), étant employé pour Enoch et celui de לקח מאתך (II Rois, II, 10) pour Elie, tout passage biblique où se trouve cette expression לקח doit être rapporté au Messie, qu'on a voulu mettre au même niveau que ces deux derniers sous ce rapport. Peut-être a-t-on pensé à לקח de Isaïe, LIII, 8.

[7] Dans *Yalkout*, les mots עבד אברהם manquent. Cf. sur Eliézer, *Baba Batra*, 58 *a*, où Raschi cite notre passage de D. E. Mais Raschi parle de שבעה צדיקים, sept justes, et non neuf. Cf. aussi *Yalkout* Ezéchiel, § 367, où, comme on l'a déjà dit, il est question de treize justes.

portent וחירם מלך צור, de même *Yalkout* Ezéch., § 367. Dans le *Siddour Rab Amram*, p. 30, il y a cependant וחירם [מלך] צור; mais il est visible qu'ici מלך a été ajouté par l'éditeur. L'addition de מלך ainsi que le fait que ce passage a été inséré dans *Yalkout* sur Ezéchiel XXVIII, laisse soupçonner que par Hiram on entendait désigner le roi de Tyr mentionné dans Ezéchiel et qu'on a songé à ces mots בעדן גן אלהים היית. Dans *Yalkout* sur Ezéchiel, immédiatement avant ce passage, il y a un autre Midrasch (מדרש אחר en marge) où חירם מלך צור est compté parmi les treize personnes « qui n'ont pas connu le goût de la mort ». La leçon מלך צור est certainement fausse, car depuis Ezéchiel jusqu'au Talmud *Baba Batra*, 75 *a*, et *Gen. Rabba*, ch., XCVI, 5, le roi de Tyr est toujours blâmé et injurié. Tawrogi a donc raison de lire חירם מצור et de rapporter l'expression à l'artiste qui a bâti le temple de Jérusalem (I Rois, VII, 13). Cette théorie a déjà été émise par Straschun dans המגיד, IX, 1865, f° 333, qui lui-même ajoute que cette thèse est déjà mentionnée dans כפתור ופרח, ch. XI (p. 46 *a*, éd. Edelmann), au nom d'un Gaon. Straschun renvoie, en outre, au travail déjà cité par nous plus haut, de Luzzatto (כרם חמד) qui rapporte d'après un ms. la Guemara suivante : חירם מלך צור משום מאי זכה משום שעשה משכן כמו שעשה משה; évidemment on veut parler ici de Hiram l'artiste, et le mot מלך naturellement est à rayer. Ces mots se trouvent aussi dans *Kalla.*, éd. Cor., 9 *b*; — עבד מלך הכושי. Voir Jérémie, XXXVIII, 7-13. Tawrogi renvoie avec raison à *Pirkè di R. Eliézer*, ch. LIII, pour prouver qu'Ebed-Mélech est identique à Baruch, fils de Néria. — ויעבץ בנו של ר' יהודה הנשיא. *Yalkout* Ezéchiel a בן בנו [1]; dans *Siddour Rab Amram* : בנו של ר' כו' (ובן) ויעבץ, ce qui est évidemment une corruption pour (בן). Ce passage signifierait que R. Juda avait un fils du nom de Yaabeç qui n'est mentionné nulle part ailleurs, et c'est précisément ce qui fait la difficulté de ce passage. Krochmal (*Hechaluz*, II, 89) pense à un fils de Rabbi, qui n'est pas nommé et que celui-ci voulait marier à une fille de Hiyya (*Ketoubot*, 62 *b*) [2]. On serait plus fondé à penser à un

[1] De même aussi *Halachot Guedolot*, p. 643. Entre *Kalla*, éd. Coronel, p. 9 *b*, et *Kalla Rabbati*, éd. Romm de Wilna, il y a une grande divergence quant à la baraïta des bienheureux; j'en ignore l'origine. En tout cas, avec יהיו דבריך לשם שמים dans l'édit. Coronel, il faut commencer un nouveau chapitre, comme cela a lieu dans *Kalla Rabbati*. Dans la phrase sur Moïse אמר הקב"ה והביא ישועה לישראל, il paraît manquer quelque chose; peut-être faut-il lire אמר הקב"ה הואיל ועשתה צדקה והביא ישועה לישראל, mais même sous cette forme, on ne comprend pas qué la phrase suivante procède par apostrophe directe (הריני מצריך לך בחיים).

[2] Non pas un fils déjà mort, comme Tawrogi le dit, p. 8, en note. Weiss (III, 64, note 2) pense à un רבי יעבץ, nommé dans le Talmud de Jérusalem.

fils de Rabbi mort jeune, dont il est question dans *Semahot*, x. Les fils de Rabbi sont vantés dans *Abot*, vi, 9 : כולם נתקיימו ברבי ובבניו. Dans ces derniers temps, L. Brill (*Monatsschrift*, XLI, 1896, 112) a émis l'hypothèse qu'il faut lire ainsi : יעבץ שהוא יהודה הנשיא ; il s'agirait de Yaabeç de I Chron., iv, 9, qui, d'après *Temoura*, 16 *a*, s'appelait aussi Juda. C'est une solution très ingénieuse de cette question si difficile. Cependant, à mon avis, cette solution ne serait admissible que si nous considérions יהודה הנשיא comme une glose qui s'est glissée dans le texte et si dans le texte même nous nous bornions à lire Yaabéç. Ce Yaabéç, connu par le livre des Chroniques, est un héros de l'Agada ; dans *Abot di R. Nathan*, version I, ch. xxxv, p. 53, il est dit à son sujet : והיכן הלכו אצל יעבץ ללמוד תורה[1] ; — Sérah, fille d'Ascher, voir ספר הישר, ch. xlv ; — בתיה בת פרעה, Bitia, fille de Pharaon. Le nom vient de I Chr., iv, 18. Son mérite est d'avoir sauvé et élevé Moïse [2]. — La fin de la baraïta est la variante : הוציא חירם ונכנס התחתון ר' יהושע בן לוי « D'aucuns suppriment Hiram et ajoutent Josué b. Lévi. » Dans הגהות מהריעב"ץ, édit. Romm. on y ajoute encore un cas d'après *Baba Meçia*, 114 *b*. Il semble que dans le plan du compilateur il n'entrait pas d'accueillir des récits talmudiques, et R. Josué b. Lévi n'est cité également qu' « au nom de quelques-uns ». On ne voit guère le but de toute cette énumération ; si on n'a tenu compte que du caractère édifiant de la légende, il y en avait encore beaucoup d'autres qui auraient été édifiantes pour le lecteur. Peut-être a-t-on voulu établir que, contrairement aux noms précédents, non seulement des patriarches (אבות), mais aussi des païens et des personnes ordinaires peuvent entrer vivants au paradis, comme Enoch, Eliézer, le serviteur d'Abraham, Hiram le roi de Tyr, Ebed Mélech l'Ethiopien et Bitia, fille de Pharaon. Cette légende est peut-être même dirigée contre les Chrétiens : monter vivant au ciel n'est pas la

[1] Cf. la note de M. Schechter, *in l.*, dont les citations doivent encore être complétées par *Eliyaou Rabba*, ch. v : מפני מה זכה יעבץ לחיים שלא בצער ושלא ביצר בעולם הבא מפני שלמד תורה ברבים ; cf. *ibid.*, ch. iii.

[2] Le ms. cité dans *Kérem Hémed*, VII, 215, a : שבעה נכנסו... כרח ובתיה חירם מלך צור עבד מלך הכושי אליעזר עבד אברהם (Lemberg, 1857), ch. xix, p. 49 *b*, on trouve, dans מעשה תורה עבודת הקודש תשעה נכנסו בחייהם לגן עדן ולא טעמו טעם מיתה כבנימין בן יעקב כלאב בן דוד סרח בת אשר בתיה בת פרדה אליעזר עבד אברהם עבד מלך הכושי ונשיח ואליהו ויעבץ בנו של ר' יהודה הנשיא ויש אומרים אף ר' יהושע בן לוי. — Il faut remarquer que, d'après le texte de *Kalla*, éd. Coronel, 9 *b*, le petit-fils de R. Juda et Yaabeç sont deux personnes différentes : ובן בנו של ר' יהודה הנשיא גמרא ויעבץ מנא לן דר' יהושע בן לוי נמי גמרא. Cf. aussi l'abréviation יד"ר = יהודה דן יעבץ dans Freusdorff, *Massora Magna*, I, 17.

prérogative exclusive du Messie, mais une faveur qui a été aussi obtenue par d'autres hommes.

VIII

LANGUE ET TEXTE.

Une lecture même superficielle du traité D. E. donne tout à fait l'impression que l'auteur de ce petit traité s'est efforcé d'arriver à une diction hébraïque pure. Sous ce rapport, le traité D. E. est de beaucoup supérieur aux ouvrages écrits en hébreu assez pur, tels que la Mischna, la Tosefta et les Midraschim des Tannaïm. On ne peut, en effet, méconnaître que le texte hébraïque du traité D. E. a une plus grande originalité et une plus grande richesse de langue purement hébraïque que tout autre ouvrage de ce genre. Notre traité a, d'ailleurs, cette particularité en commun avec les proverbes et les sentences du Talmud, et l'on a déjà remarqué que, grâce à eux, la langue hébraïque ancienne peut être notablement enrichie. Mais, même comparé aux autres sentences du Talmud, le style de D. E. mérite d'être mis hors de pair, et sa supériorité sur la Mischna d'*Abot* est incontestable. Dans les pages qui suivent, je voudrais expliquer quelques termes et phrases particulièrement caractéristiques. Remarquons dès à présent que les expressions originales se rencontrent plutôt dans Z. que dans R., et surtout dans le morceau intitulé דרכן [1].

Dès le début de ce dernier morceau, apparaissent les mots זריז ורמולא. La « Guemara » (éd. Coronel, 6 *b*) remarque à ce sujet : « D'après quelques-uns ממלח, d'après d'autres ממלא, c'est-à-dire

[1] Levysohn écrit, dans בית האוכח, p. 67 : « Ce qui nous manque dans la langue biblique peut être complété par les ouvrages talmudiques, qui renferment beaucoup de proverbes, remarquables par la finesse de la langue et leur élan poétique. Les auteurs des dictionnaires des racines feraient bien de rassembler tous ces proverbes et de placer le mot le plus important de chaque comparaison (משל) à la racine correspondante... » (cité par S. G. Stern, *Liber Responsionum*, Introduction, p. 38, note 1.) Par contre, il est regrettable que les auteurs modernes de collections ne se soient occupés que des proverbes et non des sentences; tels sont les ouvrages bien connus de Dukes, *Rabbinische Blumenlese* et *Zur rabbinischen Spruchkunde* (voir la nomenclature de ce genre de littérature chez Schuhl, *Sentences et Proverbes du Talmud et du Midrasch*, Paris, 1878). Ces recueils contiennent des proverbes pour la plupart *araméens*. A cette occasion, j'appellerai l'attention sur deux recueils de sentences talmudiques parus en Hongrie et peu connus à l'étranger : כפר משלי דרבנן de Salomon Kohn (1870), et *Blüthen von den Gefilden Juda's*, de Leopold Freund (1882); les sentences y sont données dans la langue originale avec la traduction allemande.

celui qui est capable d'occuper la place de ses aïeux (ממלא מקום אבותיו). Quant à ממולח, ce mot vient de ממולח בהור (Exode, xxx, 35) ; le docteur de la loi doit vouloir être agréable à tous les hommes et ne pas ressembler à un mets sans sel. » Les deux interprétations n'ont rien de philologique. ממולא ne me paraît être qu'une variante de ממולח, les sons gutturaux étant habituellement très négligés. Du reste, la leçon ממולח se défend mieux que ממולא ; voir le texte de Tawrogi. Celui-ci traduit exactement « sagace », par comparaison avec le latin *salem habere*. Ce mot se trouve aussi accouplé à זריז dans *Kiddouschin*, 29 *b*, dans une baraïta : אב בנו זריז וממולח, également avec la variante ממולא. Il est à remarquer que le mot ממולח manque dans le passage parallèle de la *Tosefta Bechorot*, vi, 10. La signification de la racine מלח, prise dans un sens différent de celui qu'elle a dans la Bible, est, en tout cas, digne d'attention.

Au sujet des diverses manières inconvenantes de boire, il est dit, entre autres, dans Z., vi : ולא יהיה אדם לא נוקדן ולא עומקן. Ici נוקדן (de נקד, נְקֻדָּה) signifie l'action de boire jusqu'à la dernière goutte [1], le mot עומקן, qui se trouve ensuite, s'explique ainsi de lui-même (de עמק) : boire de la profondeur, c'est-à-dire du fond de la coupe. Cette explication suffit aussi pour les variantes : נוקרן, au lieu de נוקדן (de נקר, nettoyer) vider « net », et au lieu de עומקן, עוקמן (de עקם = עקב) « boire jusqu'au fond [2] ». La leçon עוקמן, confirmée par les *Halachot Guedolot*, paraît authentique, en raison même de son originalité. Aussi voudrais-je expliquer עוקמן tout autrement ; le mot vient de עקם « courber, tordre », et le passage signifie : « pour vider le verre jusqu'au fond, il ne faut pas le pencher [3] ». De cette manière, les trois expressions נוקדן, עוקמן et גרגרן désignent la même chose : la manière gloutonne de boire jusqu'à la dernière goutte ; cf. גרגרן dans R., vii, d'après *Bèça*, 25 *b* ; de même רעבתן וגרגרן dans R., vi.

Immédiatement après, il est dit : ומוותר על קלקלותו. Quoique le passage ait un excellent parallèle dans les paroles de R. Nehounia b. Hakana, *Meguilla*, 28 *a*, l'expression קלקלותו ou קלקלתו n'est pourtant pas bien claire [4]. Dans l'éd. Landau il y a קלקלתו,

[1] Mais non la manière lente de boire, comme Tawrogi le croit. Dans ma version hongroise du traité *Dérech Eréç* (Budapest, 1896 ; voir *Revue*, XXXV, 156), j'ai traduit dans le sens de Tawrogi ; je rectifie maintenant mon erreur.

[2] Dans les *Halachot Guedolot*, p. 645, Hildesheimer donne, dans une note, plusieurs hypothèses qui ne sont pas justes.

[3] Cf. עוקמא, variante ערמוקנא, chez Levy, *Targum. Wörterbuch*, II, 237.

[4] Au lieu de ניזהר, il y a dans *Halach. Guedol.* ניתזר, ce qui est certainement faux, quoique M. Hildesheimer ne fasse pas de remarque à ce sujet.

leçon appuyée par l'expression קלֹלת חבירי de *Kiddouschin*. Toutefois, comme il serait incompréhensible qu'un mot aussi simple que קלֹלה pût être corrompu, il convient de considérer תקלה comme la véritable leçon ; ce mot se trouve dans le passage cité du Talmud : ולא ששהי בתקלת חבירי. La négation de la phrase précédente : ולא יהיה אדם לא נוקדן, ne peut se rapporter également à ומוותר על קלקלותו, et il faut en tout cas ajouter ici le mot וידא.

Le mot פרק n'a pas encore été expliqué suffisamment. Déjà dans la phrase זקן ופרקו נאה, le Talmud (*Taanit*, 10 *a*) n'en connaît plus le sens : מאי פרקו נאה אמר אביי שלא יצא עליו שם רע בילדותו [1]. D'après Abbaï, פרקו נאה signifierait : « belle jeunesse ». La phrase de Z., I, אל יהא פקדונך ופרקך רע [2] exige absolument une autre explication. Dans *Kalla*, éd. Coronel, 8 *a*, le mot est expliqué dans le texte par ימי בחורות et en araméen par טולימהא, mais cette interprétation n'est pas satisfaisante. Dans le second chapitre de Z., il est dit חשבון יפה ופרק טוב יש הבטחה ; ces mots sont peut-être encore plus obscurs, quoiqu'ils aient aussi été expliqués dans la Guemara de *Kalla*, éd. Coronel, 10 *a*. Je me vois forcé de m'éloigner ici de l'explication traditionnelle [3]. Dans *Kiddouschin*, 31 *b*, et d'autres passages, פירקא signifie : sujet d'enseignement, à peu près dans le sens de תלמוד = étude. Les ἀχριβεῖαι sont connus par la Novelle de Justinien, 146, I. La phrase זקן ופרקו נאה signifie donc : un vieillard qui a un beau savoir (= תלמודו יפה). L'expression חשבון se rapporterait à la vie pratique, dans le sens de דרך ארץ. Je traduis : « Où il y a une belle conduite et une science profonde, il y a la confiance et la vérité » (חשבון יפה ופרק טוב יש הבטחה ויש אמה). et dans le premier passage : « Ne te contente pas d'avoir une belle conduite et un savoir médiocre, car ce ne serait pas un honneur pour l'enseignement, mais excelle dans les deux, car c'est là l'honneur de l'enseignement » (je lis la phrase ainsi : אל יהי פקדונך [טוב] ופרקך רע שאין שבחך של תורה אלא יהי טוב בשניהם שכן שבחה של תורה). De cette manière, ce n'est pas seulement פקדונך qui se trouve expliqué, mais toute la phrase gagne en symétrie [4]. L'idée exprimée est la même que celle de la sentence bien connue : יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ (*Abot*, II, 2).

[1] Cf. la prière de l'officiant הנני העני ממעש pour le jour du Nouvel-An et des Expiations : כתפילת זקן ורגיל ופרקו נאה.

[2] פקדונך manque dans *Halach. Guedol.* et *Mahzor Vitry*, et est aussi supprimé par Elia Wilna, sûrement à tort.

[3] Tawrogi lui aussi donne une interprétation différente et traduit par « conduite ». Dans le second passage, il lit פריעון, qui ne se trouve dans aucune édition et dans aucun manuscrit ; tout au plus trouve-t-on la variante פרע, qui est une corruption de פרק.

[4] J'ai ajouté le mot טוב, par analogie avec חשבון יפה ; בשניהם est légitime par le fait que sans cela אלא יהי טוב serait trop bref.

J'explique de la même manière la phrase [גמילות] הוי אוהב את חכדים כדי שתנצל ממלאך התשחורת (Z., IX) : « Aime la charité afin que tu sois délivré par l'envoyé du gouvernement. » Bien que le *Mahzor Vitry* et l'édition Riva di Trento aient מלאך המות, la leçon התשחורת est cependant plus sûre ; mais alors מלאך ne peut plus signifier « ange », mais « messager, député, missionnaire ». Dans *Kalla*, éd. Coronel, 10 *a*, la sentence יוה קל לראש ונוח להשחורת (*Abot*, III, 12) est commentée ainsi : יוה קל לראש, זה המלכות ונוח להשחורת זה אנגריה, c'est-à-dire le mot ראש signifie le gouvernement, et השחורת le service des prestations (ἀγγαρεία) [1]. Raschi emploie presque les mêmes mots dans son commentaire sur *Abot* (éd. Romm) sans indiquer la source, toutefois seulement comme seconde explication. Le commentaire de R. Yona traduit le mot השחורת par le mot espagnol « señoria » שניוריאוריאו. D'après tout cela, la signification « prestation » me semble certaine pour השחורת, et il faut éviter de confondre le mot avec השחורת « jeunesse ». Cf. *Berach.*, 56 *a*, משחרי לך פרכאי : « Les Perses t'obligeront à des corvées de prestation. » Dans mon hypothèse, le mot מלאך ne peut avoir que le sens de « messager, député ». Le fait que מלאך a ici son sens biblique est une preuve de l'authenticité du style biblico-hébraïque du traité D. E. [2]. Naturellement les passages parallèles doivent aussi être traduits en ce sens, par exemple ונוחין להשחורת (R., II) « qui se soumettent au gouvernement ». Cette phrase se retrouve aussi dans Z., II, הוי קל לראש ונוח להשחורת. La signification de « domination » ressort aussi d'*Eliyahou Rabba*, ch. I : בעם אחת הייתי מהלך בכרך..... והיתה שם השחורת. A mon avis, la sentence qui nous a servi de point de départ signifie que par la charité on se libère de l'impôt dû à la puissance terrestre, tout à fait dans le sens de ce que nous lisons dans *Abot*, III, 5 : « Celui qui accepte le joug de la doctrine religieuse sera délivré du joug du pouvoir et de celui de la vie pratique. »

De même qu'ici le mot מלאך doit être pris en son sens primitif, de

[1] Je ne comprends pas bien les mots suivants כדר' אלעזר בן חרסום. Au sujet de la fortune d'Eléazar b. Harsom, le Talmud et le Midrasch nous ont conservé beaucoup de renseignements ; voir Graetz dans *Monatsschrift*, 1877, p. 248, note 2 ; N. Brüll *Jahrbücher*, I, 47, note 108, et A. Kohut, *Jewish Quarterly Review*, III, 349. Il semble d'après cela que ce « Crésus » — c'est ainsi que Kohut comprend le mot — sut se mettre en si bons termes avec le gouvernement que la chose passa en proverbe.

[2] Tawrogi se rend la tâche plus aisée en acceptant la leçon מיזאך הנעירת (p. 46). Or on sait que la leçon la plus facile est la plus récente et que la plus difficile est la leçon originale. M. Schuhl *Sentences*, p. 496) traduit השחורת par « jeunesse ». — Le fait qu'on faisait rentrer les ἀγγαρία au moyen de messagers et d'exempts est connu (cf. mon travail sur R. Eléazar b. R. Simon, *Monatsschr.*, 1893, XXXVIII, p. 151).

même עקב, dans D. E. R., VII (הנח עקבך עליו), a un sens qui ne convient plus au mot dans l'hébreu rabbinique. Malheureusement, le passage manque dans *Mahzor Vitry* et dans *Halachot Guedolot*. Mais il semble prouvé par *Tour Orah Hayyim*, § 170, que les mots הנח עקבך עליו signifient : laisse des traces dessus. Le mot עקב a donc ici le même sens que dans l'hébreu biblique. Ce n'est qu'au figuré que le mot עקב signifie, dans la phrase en question, l'équivalent de la main.

Nous renvoyons également au *Tour Orah Hayyim* pour ce passage de R., VIII : ובירושלים היו הולכין את אפסחתי' למפלא שלהן, le seul de tout le traité qui contienne deux mots grecs difficiles ne se retrouvant nulle part ailleurs dans les écrits rabbiniques. En marge de l'édition talmudique on a mis la variante : היו הופכין אכסניא לטפלא, mais le commentaire נחלת יעקב remarque fort judicieusement que « ni le texte ni la variante n'ont aucun sens ». *Tour Orah Hayyim*, § 170, cite la phrase ainsi : ובירושלים היו הופכין, ce que Joseph Karo corrige en ces termes : ובירושלים היו הופכין אכסניא לנשואין. Il en résulte avec évidence que les Juifs espagnols avaient notre traité avec un texte différent. De même, dans *Mahzor Vitry*, p. 731 : ובירושלים היו הופכים (אפסניא)[אכסניא] שלהם. Les commentateurs du *Tour* s'mposent une peine inutile pour rendre cette phrase intelligible. Joseph Karo donne une double explication ; il dit premièrement que la phrase signifie qu'à Jérusalem on répondait aux invitations reçues (ξενία) par une invitation à un repas de noce, et que, quoique la dette morale contractée se trouvât ainsi payée largement, il n'y avait pas lieu d'appliquer ici la loi contre l'usure. D'après la seconde interprétation, les Jérusalémites ne rendaient pas les invitations par des invitations semblables, de crainte qu'il n'y eût là un soupçon de profit, mais ils dédommageaient leurs hôtes en les invitant à un banquet de noce. Dans les deux explications, on ne rend pas compte de l'expression הופכים. Il ne faut pas perdre de vue non plus que des termes comme אפסחתי et מפלא n'auraient pas été introduits inutilement dans le texte, s'ils ne s'y étaient pas trouvés dès le début. En combinant donc le mot אפסחתיה avec la variante אכסניא, j'obtiens le mot אכסכסרא, que je crois identique à σκεπάστρα, qui signifie « couverture, rideau », mot qui se trouve aussi dans les traductions grecques de la Bible. Au lieu de מפלא, je lis אפלא = *epulæ*. La phrase signifierait donc : « A Jérusalem on relevait le rideau (de la salle à manger) pendant les repas, afin que chacun pût entrer librement. » Dans *Matnot Kehounna* sur *Echa Rabbati*, IV, 2, la phrase est ainsi libellée : ובירושלים היו הופכין אפסחת' למפלא שלהן. La leçon הופכין, au lieu de הולכין, dans la première version

est donc assurée. Pour la même raison, אפסחת' et מפלא paraissent aussi confirmés. Peut-être faut-il lire אפסתין = ὄπισθεν, et מפלא serait *mappula* ; à Jérusalem on rabattait la *mappula*, ou rideau, en arrière. Dans les deux interprétations le sens est le même. Dans j. *Demaï*, 24*a*, nous avons la même phrase : ובירושלים הוה מפיך פילכיה דשמלא לימינא ; au lieu de פילכיה, il y dans j. *Aboda Zara*, 39*c*, עיבליה ; *Matnot Kehouna*, *l. c.*, cite d'après un vieux ms. פיבלא = *fibula*, agrafe. La phrase voudrait dire alors : A Jérusalem on tournait à droite le côté gauche de l'agrafe, c'est-à-dire le rideau qui était assujetti au moyen d'une agrafe était rabattu en arrière. Il est fait allusion à cette coutume des Jérusalémites dans les paroles de R. Siméon b. Gamliel, *Echa Rabbati*, IV, 2 : « Il existait autrefois à Jérusalem une excellente coutume ; on étendait un rideau devant la porte et, tant que le rideau était déployé, les convives pouvaient entrer. » פורשין מטפחת על גבי הפתח כל זמן שהמטפחת פרושה אורחין נכנסין. De même dans *Baba Batra*, 93*b* : בירושלים מפה פרושה על גבי הפתח : à Jérusalem on étendait un rideau devant la porte. Cette מפה = *mappa* correspond à מפלא = *mappula* dans D. E. R. Dans *Echa Rabbati*, *l. c.*, il est encore dit : Les habitants de Sion manifestaient la distinction de leurs sentiments de cette façon : aucun d'eux ne se rendait à un repas de noce sans avoir retourné la manche de sa robe (שלא היה אחד מהן הולך לסעודה אא"כ הופך יד אונקלי שלו). Et pour quel motif ? Pour qu'on ne pût lui faire aucun reproche (d'être venu au banquet sans invitation). Les invités avaient donc un signe extérieur qui les faisait reconnaître comme convives. La règle dont il est parlé dans le Talmud de Jérusalem, à savoir qu'on retournait l'agrafe, a peut-être quelque rapport avec ce qui est dit dans *Echa Rabbati*[1]. Il est digne de remarque que la coutume du rideau devant la porte était encore en vigueur à Cracovie au XVII^e^ siècle[2]. Dans *Eliyahou Rabba*, ch. XXIX, il est dit également : « Les gens de Jérusalem... n'entrent pas dans la salle du festin avant de savoir quels sont les autres invités[3]. » Cf. *ibid.*, ch. XII, au commencement : « On ne doit pas manger à la même table que des gens gros-

[1] Cette théorie est conforme sur beaucoup de points à la démonstration de Kohut dans *Aruch Completum*, I, 225, mais en diffère aussi sensiblement.

[2] Abraham Lévi de Cracovie, dans son commentaire sur *Megouillat Taanit* (Amsterdam, 1658), ch. VI : גם נוהג זה שנהגו לפרוס המפה על הפתח... ראיתי בקראקא.

[3] Cf. l'anecdote de קמיצא ובר קמיצא, dans *Guittin*, 56*a* ; cf. *Abot*, I, 5 : יהי כבוד שלא יחסרון ביתך פתוח לרווחה, ainsi que D. E. Z., IX, avec cette addition : הוי זהיר בדלתי ביתך שלא יהיו מזונותיך נעולות, qui est suivie de cette phrase :

siers (עמי הארץ). » C'est pourquoi il est dit dans D. E. R., v : לעולם יהא אדם יודע אצל מי הוא מיסב. « Il faut toujours savoir à côté de qui on s'assied à table. » Nous avons donc ici une règle générale prescrite pour les savants, qui n'était primitivement qu'une coutume locale de Jérusalem.

Disons encore un mot du texte du D. E. tel qu'on l'avait dans les cercles espagnols. A propos de Siméon b. Antipatros (R., VI) dont nous avons parlé plus haut, les textes ordinaires ont : והיו נוהרין בתורה ; « Eux, les savants invités, firent un vœu valable selon la loi », le vœu de ne pas manger ni boire. Plus loin il est dit : והן נוהרין בתורה ועוברין « mais eux firent un vœu valable selon la Tora et le violèrent ». C'est ainsi qu'il faut entendre le mot עוברין. Or cela présente une difficulté, car c'est seulement après ce passage qu'il est question de violation de vœu כל מי שנוהר בתורה ועוברה. On voit donc que עוברין ne peut être exact. Dans *Kalla*, éd. Coronel, p. 17 *a*, il est dit, en effet : והם נוהרים בתורה ומנדים אותי et ensuite כל הנוהר ומנדה. *Tour Orah Hayyim*, § 170, a נוהרין ומבדין ; de même *Youhasin*, éd. de Londres, p. 21 *a*, ונוהרין ומבדים, ensuite ומבדין et une fois ובודה (au lieu de ועובר des éditions)[1]. Or בדא est particulièrement remarquable ; ce mot ne se trouve que deux fois dans l'Ecriture sainte, I Rois, XII, 33, et Néhémie, VII, 8 ; dans les écrits rabbiniques ce mot se rencontre aussi rarement[2]. Nous ne sommes donc pas du tout surpris qu'il ait été supprimé presque complètement dans le texte du D. E. Dans Z., III, ce verbe ne put être maintenu que parce que la phrase en question שמא תתבדה והאחז se rencontre aussi dans *Berachot*, 4 *a*. La phrase suivante אם רפית במצוה אתה וכו', pour laquelle d'autres textes ont התרפית, est désignée dans *Kalla*, éd. Coronel, 11 *b*, comme étant conçue en langue biblique : אם התרפיתה כדכתיב התרפיתה ביום צרה.

Pour ne pas trop insister, je citerai ici encore très brièvement quelques expressions hébraïques fort énergiques : והוי זהיר מה רעצך על פי דרכו[3], où le mot דרך, pris dans le sens de דרך ארץ, indique que la vie pratique est très propre au développement du sentiment de l'égoïsme ; dans la phrase חשוק נפשך במצוה (Z., II)[4], חָשַׁק est

[1] Autres variantes : après ריב"ן, le mot חכמים manque ; au lieu de וכן שמעתי מפי חכמים, il y a וכי מיסורת. C'est pourquoi j'émettrai l'hypothèse qu'il y a eu deux versions de D. E. comme des *Abot di R. Nathan* ; toutefois il faut provisoirement s'en tenir à l'hypothèse, car il n'y a pas moyen d'arriver à ce sujet à une certitude.

[2] Au sujet de בדא qu'on trouve dans quelques passages caractéristiques, voir mon article dans la *Festschrift zum 80. Geburtstage M. Steinschneiders*, p. 152.

[3] Pour les passages parallèles, voir Schuhl, *Sentences*, p. 170.

[4] *Kalla*, éd. Coronel, 10 *a* au bas : חשק עצמך במצוה. Tawrogi, p. 15, traduit : « Trouve du plaisir à accomplir les préceptes », ce qui est faux.

formé de חֶשֶׁק « arme ». Une phrase non moins expressive est celle qui vient immédiatement après שנן ורנן בפתחיה [1] ; enfin, il faut remarquer le mot כוסות מטעומין (R., IX), « des coupes entamées ».

Je voudrais montrer par quelques exemples comment on a traqué et essayé de détruire partout les expressions originales, difficiles et énergiques. Au lieu de ואם לחשוך אדם (R., II), il y a la variante לחשוב ; au lieu de בית חמנים (Z. IX), כופה לחרב [2]. Ce mot חמנים « image du soleil » est tellement original qu'il fait certainement partie du texte authentique; cf. Z. III, תחלת טומאות פתח לחמנים, dans le texte de D. E. de Landau, tandis que dans *Halachot Guedolot*, il y a ע"ז, et dans éd. Tawrogi et dans les éditions ordinaires du Talmud עכו"ם. Nous avons déjà noté en passant certaines modifications faites aux dépens de l'originalité du texte.

Il est naturel que le texte d'un ouvrage aussi lu que le D. E. [3] ait été remanié par des mains plus ou moins expertes. Il dut y avoir certainement des lecteurs qui voulaient y trouver les sentences et les maximes de sagesse qui leur plaisaient le mieux et qui, par conséquent, y insérèrent encore certaines sentences empruntées à la littérature talmudique. C'est pourquoi, le texte du D. E. est si défiguré en beaucoup d'endroits. C'est ainsi, par exemple, que la sentence (dans R., VI) : ולא יפרוס אדם את המטה במקום הרך אלא במקום הקשה est devenue tout à fait incompréhensible ; il faut lire לא יפרוס אדם פרוסה. La sentence de Z., IV : אל תהן עינך בממון שאינו שלך שהן משקטות שערי רקיע est également incompréhensible sous cette forme ; il faut lire שהן שוקנות בארץ אפילו אם הם בשערי רקיע, comme il y a dans *Eliyahou Zouta*, ch. XVI, au commencement [4]. Il y a aussi quelques variantes d'un autre genre qui

[1] Au lieu de בפתחיה (comme dans *Halach. Guedol.*, diverses éditions et Elia Wilna ont בפרטיו. פרט serait-il le mot *porta* = פתח, et pour cette raison l'aurait-on transcrit sans modification ? Au sujet de פורטה = *porta*, voir *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, I, 187.

[2] Chez Tawrogi, p. 51, ce passage est conçu d'une façon très étrange : גדול ואמרו חכמים מחלוקת השלום ושנא את המחלוקת ; ce n'est pas de l'hébreu : כופו שפיכות דמים בעיר שפכות דמים offre aussi de la rudesse : il faut lire דמים, comme dans la phrase suivante : בית הכנסת שיש בו מחלוקת כופו להיות בית חמנים. כופו ליחרב כופן לעזרה, et immédiatement après בית חמנים. Il est à remarquer que dans le texte de Landau, les חכמים ne sont pas nommés ; dans les éditions ordinaires, il y a, au lieu de כופו להתגזר, les mots qui sont tout à fait impropres. Parmi les diverses versions, le texte du *Mahzor Vitry* me semble ici le plus correct : ואמרו חכמים מחלוקת בעיר כופה לבא לידי שפיכות דמים.

[3] Dans *Siddour R. Amram*, p. 30, il est recommandé comme lecture sabbatique, et c'est sans doute à ce fait que nous devons son admission dans le *Mahzor Vitry*.

[4] Cela a déjà été rectifié par Tawrogi, p. 26. — Dans Z., IV, la phrase : בין שלא כיפר לשון הרע עליו יהרגו כל בעלי הרוגים, est corrompue irrémédiablement.

semblent provenir de plaisanteries faites par les lecteurs ; ainsi pour מקום הטומאה (R., III), la variante insignifiante הטנופת, ou pour נוהן כבוד (Z., VIII) le mot מקום. Le texte même renferme quelques gloses maladroites et n'en faisant pas partie, par exemple après les mots כל מה שיגזור עליו בעל הבית יעשה « tout ce qu'ordonne le maître de la maison, l'hôte est tenu de le faire » (R., VI), il y a cette glose : כשהוא דבר כשרות « seulement quand la chose est légitime », ou bien les mots ועליך להביט בדבר זה (R. II, vers la fin) qui ne sont pas à leur place. Il faudrait soumettre le texte de D. E. à un véritable travail d'épuration pour arriver au fonds primitif. Le grand Gaon R. Elia Wilna, dans ses notes marginales sur le Talmud, a fait une œuvre utile en annotant notre petit traité, et une édition moderne comme celle qui a été tentée par Tawrogi pour D. E. Zouta serait nécessaire.

IX

ORIGINE ET COMPOSITION.

On peut affirmer péremptoirement que notre traité D. E. ne mérite pas le nom de compilation. L'auteur n'aurait pu emprunter les éléments de sa compilation qu'au Talmud et au Midrasch ; or, il résulte des citations talmudiques qu'il y avait un traité de D. E. même avant la clôture du Talmud et du Midrasch. Nous croyons aussi avoir prouvé suffisamment que le morceau intitulé דרכן contient des matériaux presque entièrement nouveaux et ne se trouvant pas dans le Talmud et le Midrasch. En raison du fait que ces sentences et ces maximes si expressives ont été réunies et, comme nous l'avons vu, sont anonymes, notre petit traité mérite d'occuper dans la littérature rabbinique une place à part. Ce traité forme une partie de la littérature talmudique, de même qu'il représente un produit tardif de l'ancienne littérature gnomique des Hébreux (כפרי חכמה). Je crois devoir insister sur ce caractère spécial du traité considéré comme un débris de la littérature gnomique, qui a été en grande partie perdue pour nous ; on n'a guère l'habitude d'envisager ce côté de la question à propos de cet ouvrage.

La littérature gnomique de l'hébraïsme primitif, comme nous la possédons dans les livres des Proverbes, de Job et de l'Ecclésiaste, a eu une admirable floraison nouvelle dans le livre de Jésus, fils

de Sirach, et dans la « Sapience de Salomon ». Aucune branche de la littérature hébraïque ancienne n'a eu pareille rénovation ; l'histoire garde un long silence ; la prophétie est muette. Les hymnes qui ont été composées encore indiquent bien qu'on ne sait plus écrire de vrais psaumes. Seule la littérature gnomique ne meurt pas encore, et, à côté de Sirach et de la Sapience, on peut encore citer les sentences du pseudo-Phocylide [1].

Les מושלי משלים ou « auteurs de sentences » sont encore mentionnés dans *Mischna Sota*, IX, 15, et il y a beaucoup de Tannaïtes et d'Amoraïm dont on dit élogieusement qu'ils étaient des hommes de sagesse (חכמה) et qu'ils avaient composé des sentences et des proverbes [2]. Nous possédons une collection de maximes de ce genre dans le traité de *Abot*, mais le nombre de celles qui ont été perdues ne peut être estimé même par approximation. Les proverbes palestiniens forment une catégorie à part et sont souvent mentionnés dans le Talmud [3], où on cite encore diverses autres catégories [4]. On peut facilement supposer qu'il existait aussi des recueils de ces maximes de sagesse, mais qui se sont perdus. Quelques Tannaïtes sont cités spécialement comme auteurs de sentences, par exemple Bar Kappara [5]. Du reste, nous avons déjà cité ce nom plus haut, dans le chapitre sur les Tannaïtes et les Amoraïm. Nous avons pu démontrer également la participation à la littérature gnomique de Ben Azzaï et surtout d'Eléazar הקפר. Qu'il nous soit permis maintenant d'étudier de plus près ce dernier Tanna.

Le surnom de הקפר donné à Eléazar n'a pas encore été expliqué jusqu'à présent [6]. Comme ר' יוחנן הסנדלר a été ainsi dénommé à cause de son métier de faiseur de sandales et comme הסנדלר vient du grec (σάνδαλον), הקפר pourrait aussi être un nom de profession,

[1] Bernays, *Ueber das Phokylideische Gedicht*, dans *Gesammelte Abhandlungen*, I, 192-261.

[2] Zunz, *Gottesdienstliche Vorträge*, 2e édition, p. 105.

[3] *Pesahim*, 114 *a*, ניתלא ניתלין בניערבא ; *Abot di R. Nathan*, version I, ch. XVII, p. כ"ג, à nettement בדין ניתלין ניתלא בירושלים. Cf. *Ketoubot*, 17 *a*, où R. Dimaï dit : « Voici ce qu'on chante devant une fiancée en Palestine », passage se rattachant à une sentence que nous lisons aussi dans D. E. R., VI ; cf. encore j. *Pesahim*, VII, 35 *b*, דניתלין ניתלא ; cette sentence est rapportée dans b. *Pesahim*, 35 *b* au bas, au nom de Rab, au nom de R. Hiyya. Voir aussi plusieurs exemples de phrases avec ניתלא dans l'article de M. Blau, *Revue*, XXXV, 22.

[4] Par exemple : נינושלות כובסים, נינושלות שועלים, נינושלות בלואים.

[5] Zunz, *ibid.*, p. 106, note *a*.

[6] Est-ce le nom d'un endroit ? voir סדר הדורות, *s. v.* M. Bacher dit : « Ce surnom est de sens incertain, voir Levy, IV, 357. » Kohut, *Aruch completum*, VII, 168, croit que הקפר est le nom de la patrie d'Eléazar, il répondrait à Κύπριος, Cypriote.

et le mot même pourrait venir du grec. Je fais dériver ce mot de πυκάριον, qui se retrouve dans le langage rabbinique dans le terme de בוקרין. Πυκάριον signifie un petit tas de laine nouvellement tondue. On dit dans *Tosefta Sabbat*, v, 2 (p. 116, éd. Zuckermandel) יוצאין בפוקרין « on peut sortir le sabbat en portant un petit tas de laine ». Il est sans doute question de celui qui fait métier de tondeur de laine ; cf. *Tosefta Sabbat*, I, 8 (p. 110), et j. *Sabbat*, I, 2 (3 *b*) : לא יצא... הצבע בדוגמא שבאזנו « le teinturier ne doit pas sortir avec un échantillon (de sa marchandise) derrière l'oreille » (d'après Raschi, dans b. *Sabbat*, 11 *b*, דוגמא signifie un peu de laine); dans b. *Sabbat*, 11 *a*, on parle aussi de laine ולא גרדי באירא שבאזנו, « le tisserand avec la laine derrière l'oreille » ; de même, dans *Abot di R. Nathan*, version II, ch. 21, p. בג, où on dit la même chose du teinturier. בוקרין et אירא signifient donc la même chose : le coton (par opposition à צמר) ou aussi la laine. Dans la *Tosefta Killaïm*, v, 23 (p. 80) nous trouvons un dérivé sémitique de πυκάριον dans le mot הבוקריות. Le *nomen agentis* הבקר, devenu par métathèse הקבר, a pu être formé du même mot. Le mot בוקרין, dans b. *Niddа*, 17 *a*, par suite du changement de la lettre ר, devient בוקלין [1], et par là on s'explique le plus facilement le surnom de שמעון הבקולי [2] dans *Berachot*, 28*b*, et *Megilla*, 17*b*. De פוקלין dans le Targoum Yerouschalmi sur Exode, IX, 31, Levy [3] rapproche le syriaque קובלא, ce qui nous donnerait la même métathèse que הקבר au lieu de הבקר. Peut-être a-t-on modifié le mot intentionnellement pour éviter de penser à בקר (mener une vie dissolue). En tout cas, comme הקבר n'a pas encore pu être expliqué, il n'est pas inutile de faire au sujet de ce mot de nouvelles recherches. Nous y gagnerions de mieux connaître la personnalité mystérieuse de אלעזר בן עירא [4]. A l'exemple de M. Bacher, je crois que ce docteur, mentionné par Saadia comme l'auteur d'un livre de Sapience, se trouve parmi les agadistes, et je l'identifie avec le Tannaïte Eléazar הקבר. Le mot עירא, de עירא = אירא = laine [5], signifie, à mon avis, la même chose que הקבר, c'est-à-dire tondeur de laine. Dans ר' אלעזר בן עירא (le mot ר' se trouve dans le commentaire sur *Yecira* de Juda b. Barzillaï, p. 270), בן est probablement une erreur, et il faut lire ר' אלעזר עירא, comme ר' אלעזר הקבר. En raison de la part que R. Eléazar הקבר a prise à la littérature

[1] Raschi traduit ici par le mot français « coton ».

[2] Cependant la terminaison du mot fait croire qu'il s'agit d'un nom indiquant un lieu d'origine.

[3] *Targum. Wörterbuch*, II, 284.

[4] Voir Bacher, *Agada der pal. Amoräer*, II, 11, note 5, et Blau dans la *Revue*, XXXV, 24.

[5] Le mot s'écrit aussi par un ע ; voir les Dictionnaires.

gnomique, et spécialement à D. E , on s'explique fort bien, comme le dit Saadia, qu'Eléazar Iraï ait composé un livre dans le genre de Sirach. L'auteur de ce livre de Sapience serait, dans ce cas, un Palestinien et même un Tannaïte assez marquant. Il est possible aussi que l'auteur de ce livre ne soit pas Eléazar lui-même, mais son fils, qui s'appelait aussi Eléazar [1] et qui est, d'ailleurs, connu comme auteur de proverbes sous le nom de בר קפרא [2]. אלעזר בן הקפר serait donc identique à אלעזר בן עיראי. Ceci expliquerait aussi ce mystérieux mot de עיראי. Notre D. E. a certainement sauvé beaucoup de choses de l'œuvre perdue de Ben Iraï. Les sentences qui sont conçues en style presque biblique pourraient provenir de cet ouvrage. La pureté du langage que nous trouvons dans Sirach ne peut être attendue de la part de Ben Iraï, qui est bien postérieur, mais il n'y a pas à méconnaître que celui-ci s'est efforcé d'écrire l'hébreu aussi purement que possible.

De même que l'auteur du livre de Sirach a utilisé le livre biblique des Proverbes, de même Eléazar ben Iraï a dû utiliser, de son côté, le livre de Sirach. On s'explique ainsi que Saadia cite des phrases de Ben Iraï qui se trouvent aussi dans Sirach. Cette ressemblance du contenu ainsi que la circonstance que le nom de בן סירא était depuis longtemps dans la bouche de tous lorsque Ben Iraï écrivit son livre, furent cause qu'on attribue certaines sentences de Ben Iraï à Sirach, son prédécesseur. On comprend alors pourquoi certaines maximes citées dans le Talmud au nom de Sirach ne se trouvent pas dans l'ouvrage authentique de Sirach, tandis qu'on les trouve dans D. E., qui contient des fragments de Ben Iraï. La sentence הדר אלהים בני אדם הדר בני אדם כבודן, que quelques auteurs attribuent à Sirach (Zunz, *ibid.*, p. 110), se trouve dans D. E. Z., x, vers la fin [3], et provient probablement, non de Sirach, mais de Ben Iraï. La sentence citée d'après Sirach dans *Baba Batra*, 98*b*, ne se trouve pas dans le vrai Sirach [4], mais il y

[1] Je ne sais pourquoi M. Bacher l'appelle toujours Eliézer ; peut-être veut-il aussi le distinguer de son père. M. Bacher cite, d'ailleurs, lui-même ר' אלעזר בנו של ר' אלעזר הקפר (*Agada der Tannaiten*, II. 500) et concède qu'il s'appelait également Eléazar ; il n'apporte aucune preuve en faveur du nom d'Eliézer.

[2] On ne voit pas pourquoi il a été nommé ainsi d'après le surnom du père, et non d'après son véritable nom ; peut-être pour éviter la répétition du nom אלעזר. Il n'est pas nécessaire de prouver qu'on trouve fréquemment הקפר, au lieu de קפרא. Dans הקבר, pour בר קפרא, il y aurait à constater le même procédé d'*hébraïsation* que dans עיראי = אירא, au lieu de הקפר.

[3] Tout le reste de ce chapitre a un caractère tout différent et n'a pas dû faire partie de D. E. Z. — La suite... הדר הורה, se trouve aussi dans le chapitre v de Zouta. Cette sentence est donc un des *doublets* dont il va être parlé ci-dessous.

[4] Neubauer-Cowley, n° LXIV, p. xxvii.

a quelque chose de semblable dans D. E. Z., VIII, comme Zunz l'a déjà remarqué.

Nous prétendons, non que Eléazar b. Iraï ou Eléazar הקפר soit l'auteur de notre D. E., mais que beaucoup de maximes de ce traité proviennent de l'ouvrage de Ben Iraï. Notre D. E. se donne comme un recueil de sentences, et le compilateur a sans doute puisé aussi dans Iraï. Les פרקי דרך ארץ cités dans le Talmud sont sans doute d'autres sources ayant servi au compilateur. Notre D. E. a été probablement composé à l'aide de ces ouvrages perdus et avec des sentences et règles concernant les docteurs qui étaient connues dans les écoles par tradition. On ne peut guère constater de plan bien suivi dans la disposition de l'ouvrage ; cependant certaines parties qui dérangent l'ensemble, comme on l'a déjà remarqué, pourraient être des intercalations postérieures.

Le fait qu'il y a eu plusieurs recueils de D. E. a déjà été établi dans le cours de notre analyse du traité. Même dans sa forme actuelle, le traité ne peut être l'œuvre d'un auteur unique, car indépendamment de la différence essentielle entre Rabba et Zouta, chacune de ces deux parties renferme des éléments hétérogènes, de telle sorte qu'il est impossible de les considérer comme une œuvre unique. Ce qui frappe surtout, c'est le grand nombre de *doublets*, et ici nous ne tenons pas compte des répétitions qui se trouvent dans R. et Z., mais de celles qu'on rencontre dans un seul et même traité. Nous avons déjà relevé plusieurs de ces répétitions, et il ne nous en reste que quelques-unes à ajouter. Elles sont si frappantes, que dans la Guemara sur *Kalla*, éd. Coronel, on fait plusieurs fois la question : Pourquoi a-t-on répété cela? Ainsi, par exemple, au sujet de פרק טוב dont nous avons parlé plus haut : תנא ליה בפ"ק [1] ; réponse קאמר הכא לדידי הוא (p. 10 *a*). *Ibid.*, p. 11 *a*, il y a deux fois תנינא באידך פרקין ; sur la même page, תני ליה ; de même, p. 11 *b*. Il y a une autre formule ainsi conçue : קא צריכא, פשיטא (p. 11 *b*) ; l'abréviation א"ע qui se trouve un peu avant signifie אינה צריכא [2]. La vérité ne peut être que celle-ci : les passages en question proviennent de deux recueils différents, ou, pour parler le langage talmudique, מי ששנה זו לא שנה זו.

[1] פ"ק, abréviation pour פרק קמא, n'a de sens que d'après notre division du traité, où le passage en question ne se trouve en effet que dans Z., I, et non dans Z., II ; si le tout n'est qu'un traité *Kalla*, cette désignation n'a pas de sens. C'est pourquoi je ne puis dissimuler le soupçon que la « Guemara » sur *Kalla* n'est pas bien authentique. A remarquer aussi les mots לכוף ברקא, הא דתנן, 18 *b*.

[2] Ceci a été mal compris par l'éditeur, qui remarque : נ"ל שהוא יתר. Dans l'éd. Romm, il y a אץ entre parenthèse. Les mots עצה טובה קמ"ל indiquent clairement que c'est une question.

Un trait caractéristique de notre recueil, c'est que telle sentence connue ne s'y trouve que comme mot à effet, tandis que l'explication manque, par exemple עין טובה ונפש שבעה dans Z., III. Des sentences d'allure toute différente sont enchevêtrées l'une dans l'autre, par exemple, la phrase ואם הציץ פניו (Z., IX), à la troisième personne, tandis que les autres parties de la phrase sont à la deuxième personne. Il en est ainsi de la phrase : אם רצית לכבוד חכם הווין לו בנים ובנות. Le compilateur n'a donc pas bien fondu les éléments de son ouvrage. Nous avons aussi un exemple de ce procédé dans Z., II : אל האמר בשביל מעשיו ההגונים השיבו לי, où dans le commentaire נחלת יעקב nous avons déjà la correction מעשי. Les morceaux de prières qu'on y trouve intercalés sont aussi un élément hétérogène ; la Guemara dans *Kalla*, éd. Coronel, p. 18 *b*, dit à ce sujet : מידי דרך ארץ קתני דברכות לא קתני, réponse : אידי דתאני הא תני הא. Quand l'auteur a puisé dans le Talmud et le Midrasch, il se permet beaucoup d'abréviations, comme on peut s'en convaincre par une comparaison de ces passages avec les passages parallèles. Dans Z., VIII, à la fin, il n'y a qu'une fois la phrase הנכנס למרחץ, tandis que dans *Halachot Guedolot* elle est deux fois [1]. Si le compilateur avait repris tous les éléments similaires se trouvant dans le Talmud, le traité serait devenu bien plus volumineux. A voir, par exemple, la belle sentence de j. *Yoma*, 41 *b* : משלך יתנו לך ובשמך קורין אותך ובשבחך מושיבין אותך ואין שכחה לפני המקום ואין אדם נוגע במוכן לך « On te donnera du tien, on t'appelle par ton nom et on te place selon ton mérite [2], car rien n'est oublié devant Dieu et nul n'atteindra ce qui t'est destiné. » Cette sentence provient probablement de Ben Azzaï (voir Schechter sur *Abot di R. Nathan*, version II, ch. 32, p. 68) ; elle eût été bien à sa place dans D. E.

Comme patrie de D. E., il faut sans doute penser à la Palestine, et non à la Babylonie [3]. Cette hypothèse se recommande par divers motifs, premièrement par le fait que, comme nous l'avons vu, la littérature gnomique a toujours été cultivée en Palestine, et ensuite parce qu'il y est question de la pureté lévitique et même une fois d'une coutume des Jérusalémites. Du reste, Rabba comme Zouta (Pérék IX) finissent par la mention de Jérusalem. Babylone n'y est pas mentionnée une seule fois, et les Tannaïtes ainsi que les Amoraïm cités sont exclusivement des Palestiniens.

[1] D'après *Mahzor Vitry*, ce morceau fait partie de דרכן.

[2] Lisez ובשבחך מושיבין ; *Abot di R. Nathan*, ובקונך יושיבוך.

[3] Il est souvent cité parmi les ניסכות קטנות ירושלמיות.

Le traité de D. E., tel que nous le possédons, n'a pu être composé avant le IVe siècle, car on y mentionne encore un petit-fils de R. Josué b. Lévi (Rabba, I, vers la fin). Sauf R. Josué b. Lévi, tous les auteurs sont, d'ailleurs, des Tannaïtes. La partie fondamentale de D. E. date donc, en tout cas, de l'époque des Tannaïtes. On ne peut guère reculer beaucoup l'époque de la composition, car le traité est déjà signalé dans les *Scheèltot*, dans les *Halachot Guedolot* et le *Siddour R. Amram* comme bien connu. La composition de D. E. pourrait donc remonter à la même époque que l'achèvement du Talmud de Babylone.

SAMUEL KRAUSS.

NOTES LEXICOGRAPHIQUES

Dans les différents lexiques parus récemment et contenant l'explication de mots disséminés dans le Talmud, les Midraschim et les Targoumim, il se trouve, comme on peut bien le supposer, plus d'une interprétation qui appelle des objections ou renferme des inexactitudes. Nous essaierons, dans l'étude suivante, de rectifier ces inexactitudes ou de compléter les explications, et d'apporter ainsi, de notre côté, une contribution à la science lexicographique.

אבא קולן. D'après M. Krauss, ce mot serait une corruption de Δευκαλίων. Il me paraît bien peu vraisemblable que ce mot grec soit devenu אבא קולן.

אבגרסט, mieux אבגרסטר. Ce mot ne signifie pas seulement « d'illustre naissance, très noble », comme l'expliquent MM. Levy, Kohut et Jastrow, mais est particulièrement employé, dans le Midrasch, pour désigner, comme εὐγενέστατοι, ces princes impériaux auxquels le souverain avait attribué le titre de *nobilissimus* (en grec εὐγενέστατος). C'est ainsi qu'on lit dans *Esther rabba*, à propos de ויהי באמרם : ויעוד שאני איסגנטירין[1] של הקב"ה « et, en outre, je suis à l'égard de Dieu comme un prince du sang, puisque de tous les chefs de tribu mon aïeul (Benjamin) est le seul qui soit né dans la Terre Sainte ».

בי אבידן. Ce mot n'a été expliqué exactement que par M. Jastrow : « Place of ruin, cacophemism for meeting place, gathering for idolatrous purposes and performances connected with idolatrous feasts, which the Jews under Hadrian were forced to attend. — Transferred : meeting place of early Christians where religious controversies were to be held. » L'exactitude

[1] Lire אורגנירסטרין

de la dernière partie de cette explication est confirmée par *Sabbat*, 116 *a* : שאפילו אדם רודף להרגו ונחש רץ להכישו נכנס לבית ע"א ואין נכנס לבתיהן של אלו « S'il est poursuivi par un homme qui veut le tuer ou un serpent qui veut le mordre, il peut entrer dans la un temple païen, mais non dans la demeure de ces gens-là. »

אגוגא. Traduit inexactement par M. Jastrow : « cleft, fissure ». Il a tort de traduire א' דמיא par « chute d'eau ». C'est plutôt un « aqueduc ».

אגויסטור. Dans *Genèse rabba* : אין כל מקום ומקום שאין לו איש ממונה על ביתה שלו אגוסטוס במדינה ממונה על ביתה שלו, M. Jastrow veut corriger אגוסטוס en אגויסטור (I, 11 *b*), mot qu'on ne trouve nulle part, et qu'il traduit par « questeur ». De même, I, 158 *b*, il explique ממונה על ביתה שלו par « an officer appointed over its high-ways ». Il voit donc dans ביתה le mot *via*. Voici ce que signifie ce passage : « Il n'existe pas de localité où il n'y ait pas un fonctionnaire chargé de subvenir aux besoins de la vie (βίος). Dans la province, c'est le syndic qui doit s'en occuper, dans l'empire l'Auguste. Mais qui s'occupe de nourrir l'univers ? » Levy et Kohut expliquent aussi de cette façon.

אגניטוס dans *Sifrè* sur Deut., et אנגטוס dans j. *Sanhédrin*, 19 *b*, ainsi que הונגטוס dans *Genèse rabba*, § 4, et קונטריקוס dans *Bekhorot*, 5 *a*, sont, d'après M. Jastrow, une altération de *Quintus* ou *Quietus*. Dans son étude sur la *Fête de Hanoucca* (*Revue*, XXX, 40 et s.), M. Krauss prétend aussi que קונטריקוס, avec retranchement de ריק, est Quintus, et il y voit Lusius Quietus. Mais est-il possible que ce Quietus, que M. Krauss dépeint comme un homme cruel, se soit occupé de questions religieuses et ait entretenu des relations amicales avec R. Gamliel et R. Yohanan b. Zakkaï ? Aussi croyons-nous que ce קונטריקוס est identique avec אנטונינוס הגמון, comme cela ressort de j. *Sanhédrin*, 19 *c*, comparé avec *Bekhorot*, 5 *a*, et ce ἡγεμών Αντωνῖνος est le proconsul d'Asie Arrius Antonin, grand-père maternel de l'empereur Antonin. אנטונינוס est devenu קנטריקוס, par suite du changement de א en ק (cf. Targoum sur Nombres, XXXIII, 8, אונכין, au lieu de קונכון), ונ en ר, et נ en ק.

אדנדקי, dans *Houllin*, 60 *b*, où ce mot est indiqué comme l'explication de סרני dans Josué, XIII, 3, doit être lu, avec Raschi, *ad. l.*, אידנרקי, ἐθνάρχοι, ethnarques. C'est exact dans Jastrow, mais

ce n'est ni ἔνδικοι, juges, ni αὐθεντική, puissance, comme le croient M. Krauss, I, 107, et Levy, *Wörterbuch*, 13 *a*.

אונוס, dans *Targoum jer.* sur Exode, XVIII, 1, et אונים, *ib.*, II, 16, n'est ni εὔνους, esprit généreux (Levy), ni adorateur du feu (Kohut), ni tyran, chef, אַנָּס (Jastrow), mais εὐγενής, prince; le ג est tombé. Cf. Sachs, I, 163.

אפוכי est ἐποχή, ôtage. Dans *Echa r.*, à propos de הביא בכליותי, (l. אירפוכיה) בני אֵירפיכיה (l. אימוריה) בני אימורים, ce dernier mot est une glose explicative : ὑμηρία. M. Jastrow traduit inexactement par « destruction, ruine ».

אוקיי, dans *Schir r.*, 31 *b*, est αὐγή, aurore : « Le feu était pour eux (Hanania, Mischaël et Azaria) comme l'aurore ». ἄχρις αὐγῆς, dans *Actes des Apôtres*, XX, 11, est traduit en syriaque par עדמא דכלך צפרא. M. Jastrow a tort de vouloir changer אוקיי en אוקיינוס. Dans Levy et Kohut, « éclat », mot qui ne convient pas ici.

אידתיקרימא, dans j. *Demaï*, 24 *d*, me paraît devoir être corrigé en אפותיקריום, marchand de vins en gros, comme le propose M. Perlès, plutôt qu'en אונוקפיליא, οἰνοκάπελος (Jastrow); le sens est le même.

איונוס, dans j. *Demaï*, 26 *b*, est corrigé par R. Simson en אטימוס. Levy y voit αἴλος, Jastrow ἄτονος, languissant, faible. Je me range à l'avis de M. Kohut, qui y voit, d'après Sachs, ἄθυμος, affaibli, abattu.

אילופיסה. J'y vois avec Levy un nom propre, Εὐελπις, et non pas, comme M. Jastrow, ὑελέψης, verrier.

אילוס ἥλιος, soleil. Dans *Exode r.*, 15 : (ברה כחמה במלכות יון סנדריאוס אס אולוס אילוס] חמה שמה והשמש גבור נקרא שנ' ישיש כגבור לרוץ אורח. M. Levy traduit ainsi : « *Le tribunal devant Hélios* [συνέδριον εἰς ἥλιον] *porte* (en Grèce) *le nom de* חמה, c'est-à-dire ἡλιαια, nom qu désignait à Athènes la résidence du tribunal suprême et, par suite, le tribunal lui-même. » D'après M. Jastrow, les mots depuis סנדריוס jusqu'à ארח sont une glose, tandis que les trois premiers mots sont une traduction de ברה כחמה. Cette glose serait conçue en ces termes : [אלכ]סנדרוס איוס אוליאו היה שמו והשמש גבור נקרא « Ἀλεξάνδρος υἱος Ἡλιου (Alexandre, fils d'Hélios) était son nom, et le soleil est appelé un héros. » C'est là une transformation complète et inutile du texte. Kohut seul a bien expliqué ce passage : « σθε-

ναρὸς ὡς ἥλιος, *fort comme le soleil*; ἥλιος signifie (en grec) soleil. Le soleil est, en effet, qualifié de puissant dans Ps., XIX, 6. »

אימום est dérivé inexactement, par M. Jastrow, de מאם, défigurer, dans *Schir rabb, s. v.* אצלה, 31 *c*, ונעשה אימה שירוף עליו, où il traduit : « Il fut défiguré par des brûlures. » Par contre, dans *Tanhouma*, Çav, éd. Buber, il traduit ce même passage ainsi : « Et la frayeur d'une figure brûlée tomba sur lui. » Enfin, il dit à propos de *Midrach Tehillim*, Ps., XXII, « אמבירוס, lire אמפורוס, ἔμπυρος, atteint par le feu ». Ce dernier mot, comme le disent Moussafia, De Lara, Kohut et M. Levy, est, en réalité ἡμίζηρος, « à moitié desséché, à moitié brûlé », et אימת שרוף comme אמבירוס sont des altérations de אימיכסירוס.

אימטין, dans *Exode r.*, 47, בואו ולמדו תורה דאימטין. D'après M. Jastrow, ce mot est un masc. plur. (= איתמ', faisant allusion à מאה et אמאתא) et désigne « ceux qui se couchent à l'arrivée des ténèbres » ; ce mot a été créé par opposition à שיהרין, racine שחר. Le passage signifie donc : « Suivez l'enseignement de ceux qui ont bien reposé la nuit, parce qu'ils sont mieux disposés à enseigner. » Kohut dit : רשב"ל היה אומר לתלמידיו בואו ולמדו תורה דשחרין, כלומ' בשחרית ודקרין בלילה נ"ל לתקן וּדְקָדְנָן (והוא בל"י skótion, σκότος) ור"י היה אומר לתלמידיו בואו ולמדו תורה דאימטין פי' בעלטה וכן מנש מלה סוריה ובה תרגם השטה עלטה של בראשית ט"ו, י"ז, אבל בכל זאת מודה ר' שאין רנה של תורה אלא בלילה. M. Levy dit : « אימטין, obscurité, et, par conséquent, nuit. R. Simon b. Lakisch disait à ses disciples : étudiez la Tora le matin et aussi à la lumière (cf. קרין), la nuit. R. Yohanan dit à ses disciples : étudiez la Tora la nuit (דאימטין). Pourtant, R. Simon b. Lakisch admet aussi que le chant de la Tora (c'est-à-dire l'étude de la Mischna) doit surtout avoir lieu la nuit. » Ici M. Levy change arbitrairement, à la fin de ce passage, R. Yohanan en R. S. b. Lakisch, mais il dit avec raison que רנה désigne l'étude de la Mischna ou de la loi orale. Cependant, il n'est pas allé jusqu'au bout de son explication. R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch discutent sur les moments où il faut étudier la loi orale et la loi écrite. Le dernier recommande à ses disciples d'étudier la loi écrite (תורה) le matin, la loi orale (Mischna) doit donc être étudiée la nuit ; il faut, par conséquent, que לילה soit précédé d'un mot signifiant loi écrite ou Mischna ; ce mot est דיהרוסין = δευτέρωσιν, Mischna, devenu par corruption דקרין. R. Yohanan, tout en considérant la nuit, con-

formément à l'avis de R. Simon b. Lakisch, comme le moment le plus approprié à l'étude de la Mischna, מוהה היה ר"י שאין רגה של תורה אלא בלילה, recommanda quand même à ses élèves de ne pas étudier exclusivement la Tora le matin et la Mischna le soir, mais de changer parfois, דאומצין (διαμείπτον). La correction que nous proposons de דקרין en דיסתרוסין est justifiée par la traduction de Symmachos, qui rend במשנה (II Rois, XXII, 14, et II Chroniques, XXXIV, 22) par ἐν δευτερώσει, de même que le Targoum traduit par בית אולבנא et la Peschito באולפנא. C'est ainsi que dans Lament., II, 19 : קומי רני בלילה בראש אשמורות, le *Targoum* dit : קומי כורשתא דישראל... עכוקי במשנה בלילא ובפתגמי אוריתא בשירוי שפרפרא. Le mot דאומצין doit donc être rayé des dictionnaires.

אומרייא, dans *Echa r.*, *s. v.* בכליותי, f° 65 *a*. M. Jastrow traduit inexactement ce mot par « rébellion », et Kohut et M. Levy exactement par « ôtage », comme le prouve *Esther r.*, *s. v.* בימי, 100 *d* : ובניו אומרייא שהיו תמורת של אבותיהן וכן הוא אומר ואת בני התערובות שהיו מיערבותיהן של אבותיהן.

אמרנא. Traduit inexactement par M. Jastrow (rébellion) et par M. Levy (ôtage). Ce mot signifie « brebis », comme le dit avec raison Kohut.

אונמרינון. M. Jastrow voit, à tort, dans ce mot le grec ἔλαιον μύρινον et traduit : « onguent parfumé avec du myrte d'Arabie ». Kohut et M. Levy traduisent exactement « vin avec de la myrrhe ». M. Krauss dit aussi que c'est un vin aromatisé fabriqué avec de la myrrhe et d'autres ingrédients infusés dans du moût ou du vin doux. Cf. Pline, *H. N.*, XIV, 16 ; Marquardt, *Privatleben der Römer*, II, 444.

אוכסטייא, אוכסטליה. Inexactement dans Kohut, *spatium*, espace de de temps. Il voit dans פלטייה le mot πλῆθος, espace de temps, ou alors il lit אכסלטייה, ἀσφάλεια, certitude. M. Levy dit bien : « l'hospitalité reçue par les étrangers dans un pays, *hospitium* ». Il faut rectifier dans ce sens les passages de *Genèse r.*, 44 ; *Schir r.*, עד שיפוח ; *Pesikta r.*, 71 *a*, et *Yalkout*, לך לך : גירות בארץ לא להם עבדות ועינוי באכסליא שלהן « ils seront étrangers dans un pays qui ne leur appartient pas ; ils trouveront la servitude et l'oppression dans la contrée où ils ont été reçus comme hôtes ». Les 400 ans se rapportent donc seulement à כי זר יהיה זרעך. M. Jastrow change le mot en אכסלטריא, ἰσοπολιτεία, les droits civils accordés aux étrangers. M. Krauss, dans son *WB.*, approuve pleinement M. Jas-

trow et lit aussi ἰσοπολιτεία. Cette explication est fausse, car les Israélites n'ont jamais joui en Egypte des mêmes droits que les indigènes ; ils furent toujours considérés comme étrangers.

אירפיסדיאון, קוביס א', dans *Lévit. r.*, 5. MM. Levy et Krauss traduisent exactement : « chefs des gardes du corps », ק' אכפטריאון. Kohut dit inexactement « gouverneur, administrateur ». M. Jastrow lit ק' אופסוריאו (ὀψαρίου), *comes annonæ* ; c'est faux.

אירפקסיטין, dans *Esther r.*, *s. v.* והקרב. D'après Levy, ἀσπαστικός, celui qui souhaite la bienvenue aux hôtes ; d'après Kohut, אירפטיקטין, σπιτικὸς, bienveillant, ou *adspectatus*, excellent ; d'après Krauss, *spectactissimus*, le plus éminent ; d'après Jastrow, il faut lire אופסרטיטס, ὀψαρτυτής, celui qui prépare les aliments, explication que j'ai adoptée dans mon Glossaire, 67 *a*, mais qui me paraît aujourd'hui sujette à caution. Aucune de toutes ces explications n'est satisfaisante.

אירקונדרי. D'après M. Krauss, χόνδρος, *tesseræ*, fiches pour le jeu ; d'après M. Jastrow, ἀσκάνδης, « porteurs de dépêches, nom d'un jeu, comme les échecs ». M. Levy traduit exactement « des petits cailloux », en néo-grec χονδρόβολα.

אירקריטורי. MM. Levy et Krauss y voient à tort le mot *scriptores*. C'est plutôt σεκρητάριοι, comme le dit M. Jastrow.

אירקרנדה. D'après M. Levy, ἐσχαρεών, petit foyer. MM. Kohut et Jastrow disent avec raison que c'est « courrier ».

אירטרכין, στιχάριον, tunique, d'après MM. Levy, Krauss et Kohut ; M. Jastrow dit à tort : « a girdle of strips of cloth ».

אירטונטון, ἀστυνόμος, administrateur de la police, édile = ἀγορανόμος, dans j. *Maaser schèni*, v, f° 56 *b*. C'est l'avis de MM. Levy et Kohut. M. Jastrow y voit à tort σιτώνης.

אירטינקריק, dans *Pesikta r.*, § 26 : באה בירת האכורים אירטונקריק לינטין שאני בתוכו. M. Levy corrige en א' הינטין et lit ἐπικαχεκτον ὀνειδειον, « de mauvais caractère et d'une façon injurieuse ». M. Krauss dit : ὑπό ἀνακτόριον κοίτων « [vu] de l'appartement royal », trois mots qui ne sont pas liés entre eux grammaticalement. Cette explication n'est pas satisfaisante. M. Jastrow lit ainsi : מפלטין טריקלין וקיטון, « le palais, (avec) le triclinium et la chambre à coucher, où je réside ». Voici, en réalité le sens : « Elle est belle, la prison où tu es au-des-

sous des magnifiques salles, ὑπὸ τῶν τρικλινιῶν (איפר טרן טריקליניון), où je demeure ». Au lieu de בתוכו, il faut lire בתוכן.

אירומא, dans *Houllin*, 51 *b*, *Eroubin*, 100 *a*, et *Kiddouschin*, 81 *a*. D'après M. Jastrow, ce mot signifie bouche, orifice et aussi lucarne. MM. Levy et Kohut indiquent le même sens. Mais ce mot ne dérive pas de פום ; c'est le grec ἔμφωμα, fenêtre. Voir Krauss, p. 61.

אירומנימא. M. Jastrow lit אפיטימיא, τὰ ἐπιτίμια, la peine prononcée, la sentence. Il ne faut pas corriger ce mot ; c'est ὑπόμνημα, traduction grecque de *commentarius*, le procès-verbal authentique des actes administratifs de l'empereur. Les plaintes adressées à l'empereur étaient également consignées dans ces procès verbaux. De là *commentarius* dans le sens d'acte d'accusation. L'abréviation קונטרוס a aussi parfois ce dernier sens, par exemple dans *Sifrè*, Nombres, § 134 : משל באדם שנתן (צ"ל שנתהון) בקונטריסין של מלכות אפילו נותן ממון הרבה הרי א' שלו נקרין (צ"ל נקרא) ; *Deutér. r.*, § 2 : אי אפשר ליעקר « déjà on lit son acte d'accusation. » Cf. Kohut, Levy et Krauss.

איפוס, que M. Jastrow traduit par fourrage, nourriture (= אבוס), doit être effacé des lexiques, car là où il se trouve (*Midrasch Tehillim*, Ps., LXXVIII, 52 : אין מתקנין איפוכיהן ou אין מתקנין איפלטיסין), il doit être corrigé, d'après *Exode r.*, § 24, en אפוטיקון. Voir Buber sur *Schoher Tob*, Ps., LXXVIII, note 130.

J. FURST.

(*A suivre.*)

LA VERSION ARABE

ET

LE COMMENTAIRE DES PROVERBES

DU GAON SAADIA

On sait que M. Joseph Derenbourg, qui, dès sa jeunesse, en 1834, avait déjà étudié les écrits de Saadia, a consacré les dernières années de sa vie à la publication des œuvres complètes du Gaon. Il n'a pas vécu assez longtemps pour achever sa tâche, mais il a eu le bonheur de voir paraître de son vivant une assez grande partie des œuvres de Saadia. Parmi ces œuvres, celle qui nous intéresse ici est le volume des Proverbes [1].

[1] Qu'il me soit permis de dresser ici, pour ce volume, une liste de corrections, qui ne prétend pourtant pas être complète. P. 38, avant-dernière ligne, au lieu de אוש, lire איש. — P. 50, l. 10, אלרדלה, l. אלרדלה. — P. 56, l. 2, ויקרא כ״ג ג׳, l. ויקרא כ״ו ג׳ ט״ו. — P. 69, l. 1, כבינגאת, l. כבינגאת. — P. 70, l. 14, אלדאדין, l. אלדארין. — P. 73, l. 12, חפחה, l. לחם הפחה. — P. 74, l. 2, הושע, l. הושע ר׳ ר״אדר״ג. — P. 74, note 4, 15, l. 11. — P. 75, l. 18, ישעיה, l. ר״אדר״ג. — P. 77, l. 3 du bas, ויקרא כ׳ ר״ט, l. ויקרא כ׳ ר״ג. — P. 93, l. 8, אלהבגאת, l. אלהבגאת. — P. 98, l. 8, ישעיה נ״א כ״ב, l. ישעיה מ״א כ״א. — P. 125, note 2, בדו, l. מדון. — P. 144, l. 17 וירועה, l. וירוּעה. — P. 146, l. 15, אלמנחשרה, l. אלמנחשרה. — P. 188, l. 3, 4, les indications des versets sont inexactes. — P. 188, l. 4 du bas, יעצם, l. יעטם. — P. 189, l. 1, כלתין, l. כלתין. — P. 193, l. 9, והדענו, l. והדענו. — P. 201, l. 23, אשרי מצא חכמה, l. אשרי אדם מצא חכמה. Les versets bibliques de la dernière page (203) sont indiqués inexactement (ויקרא י״ט כ״ג, au lieu de ויקרא י״ט כ״ב); vers la fin, il n'y a plus aucune indication.

Dans le texte français, p. 13, note 1, au lieu de *da'at* et *mezimmâh*, il faut lire *ormâh* et *da'at*.

Outre les fautes d'impression, il faut signaler quelques autres inexactitudes. Ainsi, p. 52, l. 18, אלמתגאהלין ne signifie pas « sots », mais « sceptiques fei-

Le commentaire des Proverbes avait déjà attiré l'attention quand il était encore manuscrit ; M. Bacher en a analysé dès 1876 l'introduction et le premier chapitre[1]. M. Jonas Bondi[2] a donné des extraits des neuf premiers chapitres ; il a aussi examiné la question de savoir si Saadia est effectivement l'auteur de cette œuvre. Il va sans dire que les études publiées sur Saadia depuis l'édition des Proverbes ont largement utilisé cette édition. Nous signalerons surtout deux de ces travaux : celui de M. Engelkemper[3] sur les principes et le caractère de l'exégèse de Saadia, instructif surtout dans les parties qui s'occupent du nombre des œuvres du Gaon et de leur liste dans le Fihrist ; puis le travail de M. S. Horovitz[4].

L'INTRODUCTION DES PROVERBES.

Dans une de ses nombreuses digressions, Saadia (à propos de xxv, 11) examine quels sont les devoirs des auteurs, et il déclare que dans leurs introductions ils doivent indiquer leur tendance, leurs intentions littéraires, etc. Fidèle à ses principes, il fait précéder ses œuvres exégétiques d'introductions, dont trois sont publiées jusqu'à présent : celle des Psaumes en allemand, par J. Cohn-Kattowitz[5], celles du Pentateuque et des Proverbes, dans l'édition millénaire. Or, quoique l'introduction des Psaumes soit plus large, c'est dans les Proverbes que Saadia montre surtout une science exégétique très développée. Et cela est naturel, car par les œuvres mêmes qu'il cite on voit qu'il n'a traduit et commenté les

gnant l'ignorance et éveillant des doutes » (Horovitz, *Die Psychologie Saadias*, p. 49, note 92). — P. 133, la note 3 manque de fond, puisque le passage cité par Saadia : והוא שיהה הוא והמיולכים בככות, se trouve mot pour mot I Rois, xx, 12. — P. 139, note 4, בעין אלעניה est rendu par ההמון, au lieu de קצת ההמון. — P. 145, note 3, les éditeurs disent qu'ils ne comprennent pas l'emploi du duel dans les mss. B C, qui traduisent דבר דבר עלי־אפנין, par אלכנאם אלעשרם עלי גדתי. M. Bacher (*Die Bibelexegese Maimûnis*, Budapest, 1896, p. 8, 9, note 6) renvoie à une explication semblable de Maimonide, qui dit que ce verset fait l'éloge des sentences qui s'interprètent dans deux sens, un sens intérieur (באטן) et un sens extérieur (ט'אהר). Horovitz corrige aussi l'explication de xviii, 11 (p. 35, note 64).

[1] *Abraham Ibn Ezras Einleitung zu seinem Pentateuch-Commentar*, Vienne, 1876, p. 24-29. Je dirai, à cette occasion, que M. Bacher, mon maître toujours obligeant, a corrigé maints erreurs dans ce travail.

[2] *Das Spruchbuch nach Saadia*, Halle, 1888.

[3] *De Saadiae gaonis vita, librorum versione, hermeneutica*, Leipzig, 1897.

[4] *Die Psychologie bei den jüdischen Religions-Philosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni*. Heft 1. *Die Psychologie Saadias*. Breslau, 1898.

[5] *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums*, VIII, 1881, p. 1-19 ; 61-75.

Proverbes que lorsqu'il avait déjà produit d'autres travaux exégétiques. Ainsi, dans IX, 1-9, il renvoie à son *tafsir* du Pentateuque ; X, 3, au *tafsir* de ארך אפים ה' (Nombres, XIV, 18) ; XXI, 17, à la discussion du précepte du בן סורר ומורה (Deutér., XXI, 18-21); pour l'explication du קל וחומר il renvoie à son commentaire du Lévitique (XXX, 5). Il mentionne aussi son *tafsir* d'Isaïe (XVIII, 10; XXX, 24-28), celui des Psaumes (XXXI, 4), une introduction à Job (III, 11, 12), et enfin le commentaire de Job (XVIII, 14; XXX, 3). MM. Derenbourg et Lambert supposent même que XXI, 1, renferme une allusion à un commentaire de l'Ecclésiaste[1].

L'introduction a un point de départ philosophique : la lutte entre les instincts et l'intelligence. Nos penchants nous poussent à accomplir des actes dont les conséquences effraient notre raison ; celle-ci, au contraire, approuve parfois des actes qui nous fatiguent et nous ennuient, parce qu'elle sait qu'ils nous sont favorables. Les Proverbes nous présentent les deux côtés de cette lutte, en disant une fois : Souvent une route semble droite devant l'homme, et elle aboutit au chemin de la mort (XIV, 12), et une autre fois : Il y a pour toi un avenir, etc. (XXIII, 18). Il y a particulièrement deux vices qui sont très nuisibles à l'homme : la cupidité et la paresse. L'homme, tout en étant paresseux, aspire quand même à la prospérité et au plaisir. Trouvant long le chemin droit qui y mène, il prend la route du crime. C'est pourquoi, Dieu a fait écrire à Salomon le livre de la *Recherche de la sagesse* (c'est ainsi qu'il surnomme les Proverbes, p. 11 de l'introduction), afin qu'il présentât la véritable valeur et les conséquences de nos actions. Salomon a adopté la forme du *maschal* (comparaison), pour être mieux compris de la foule ; il établit des comparaisons entre les choses morales et les choses matérielles, entre ce qui frappe les sens et ce qui frappe l'intelligence.

Souvent, ce qui survient aux autres nous instruit, c'est pourquoi l'Écriture nous raconte la vie des justes et des impies pour que nous imitions les uns et évitions de faire comme les autres. Les faits que Dieu juge trop peu importants pour être rapportés par lui, il les fait mentionner par Salomon. Dans l'introduction du Pentateuque, S. développe la même pensée. Il dit qu'on s'instruit de trois façons : par le commandement et la dé-

[1] Deux passages de notre commentaire font peut-être allusion également à un autre commentaire qu'il aurait fait. En parlant de la femme de Tekoa, Saadia dit : כמא דו משרוח פי קצתהא, et, à propos de I Samuel, XXX (XX, 19), על מא דו משרוח. Cela peut équivaloir à כמא שרחנא, « comme nous l'avons expliqué ». Cependant, faute d'autres preuves en faveur de l'existence d'un commentaire de Samuel, il est plus simple de comprendre ainsi : « Comme la Bible raconte les événements de la femme de Tekoa et du jeune Amalécite ».

fense, par les conséquences de l'obéissance et de la désobéissance, et surtout par l'exemple. Notre introduction ne fait que mentionner l'action exercée par l'exemple, mais le commentaire (XXIV, 30-34) en parle avec un peu de détail. Pour appuyer son opinion sur l'influence de l'exemple, S. mentionne le VII^e^ chapitre, qui essaie d'éloigner de l'impudicité ; le ch. XXIV, 30-31, où nous voyons les suites de la paresse, et le ch. IX, 14, 15, de l'Ecclésiaste, où la sagesse du pauvre sauve la ville assiégée du grand roi. Ainsi S. cite l'Ecclésiaste comme imitant le procédé des Proverbes. Peut-être, quand il dit : « C'est pourquoi Salomon a composé ce livre et d'autres semblables » pense-t-il à l'Ecclésiaste, quoiqu'il puisse aussi faire allusion aux trois mille *maschal* et aux cent cinq *schîr* de Salomon (I Rois, V, 12).

Après avoir exposé brièvement une théorie de la connaissance, S. examine les douze manières ou « portes » dont la sagesse se manifeste dans ce livre. Ce nombre douze est arbitraire, car il est difficile de retrouver dans les Proverbes les douze procédés mentionnés. Ce sont surtout les 4^e^, 5^e^, 7^e^ et 11^e^ principes qui nous présentent les traits les plus caractéristiques de l'exégèse du Gaon.

D'après le 4^e^ principe, les Proverbes contiennent une série de sentences qui rapportent uniquement des faits de l'expérience. La tendance de S. est claire. Maint verset dépeint un état de choses bien regrettable, par exemple l'injustice. Or, S. ne veut pas qu'on puisse croire qu'un livre de l'Ecriture approuve de tels faits. C'est pourquoi, il fait précéder les versets de ce genre des mots : « Tu trouves », תגד (XI, 16 ; XIII, 2 ; XV, 12 ; XVIII, 2 ; XIX, 15 ; XX, 6 ; XXIX, 10, 11 ; XXX, II, etc.), « tu vois » הרי (XIII, 19 ; XIV, 18 ; XV, 27 *b* ; XVIII, 23, etc.). Quelquefois aussi, ces mots précèdent des phrases qui ne parlent d'aucun fait anormal. La formule « tu dois savoir », אעלם, est placée en tête des propositions plus solennelles (XIX, 21).

Le 5^e^ principe établit que beaucoup d'affirmations n'ont qu'une valeur restreinte. S. les fait précéder des mots « maint homme » ou « souvent » (כם מן IX, 7 ; XIII, 3 ; XIV, 23 *b* ; XVI, 30 ; XVIII, 24 ; XIV, 17 *b* ; XXIV, 8 ; רבמא, VI, 30 ; XXIX, 25).

D'après le 7^e^ principe, certaines phrases qui paraissent simplement énonciatives renferment un précepte ou formulent un vœu. Dans ces cas, c'est déjà le texte arabe qui marque l'intention du Gaon par l'addition des mots « il faudrait », « il serait à désirer », ou « il serait juste » (יגבי, יגב, יכהחק, XI, 10, 29 ; XIII, 2 ; XIV, 19 ; XVI, 10-13, 17 ; XVIII, 4 ; XX, 8, 28 ; XXI, 1, 29 ; XXII, 2, 7 ; XXVII, 21 ; XXVIII. 4, 8, 19 ; XXIX, 13). Quelquefois ce changement passe

de la version dans le commentaire (XXIII, 15, 22 ; XIX, 1 ; XXV, 3). Au fond, c'est là une divergence d'opinion entre les Proverbes et Saadia, ou bien une critique des Proverbes.

Mais c'est en développant le onzième principe que S. déploie le plus d'originalité, sans tenir peut-être assez compte de l'exégèse. Il établit souvent des rapports entre des versets où nous ne voyons qu'un simple voisinage ; parfois il est amené ainsi à des interprétations arbitraires ou à des altérations de sens. Pour les Psaumes, S. s'efforce même d'expliquer la suite des chapitres (voir surtout *Magazin*, VIII, p. 87, 88). Ici, il cherche à trouver des rapports entre les chapitres VII et VIII, offrant, en effet, un contraste entre la séduction de la courtisane et l'invitation de la Sagesse. Mais une remarque placée après la version arabe du IX^e^ chapitre reconnaît que, dès le ch. X, c'est d'ordinaire une succession de sentences détachées. Néanmoins, il ne tient pas toujours compte de cette remarque, car avec beaucoup d'esprit il essaie de montrer qu'il y a un lien, dans XXIV, entre 23-24 et 25-26. C'est surtout dans le ch. XXX que Saadia déploie toute sa sagacité pour montrer les rapports existant entre les différents versets. Ainsi, dans les versets 10-17, il voit une chaîne non interrompue de réflexions. Agour nous apprend que le néant (עלוקה) peut avoir lieu de deux façons : ou les choses n'ont jamais existé (עצר רחם), ou les choses créées ont péri (שאול). Pour le monde végétal, il y a un troisième néant : lorsque la terre ne produit rien (ארץ לא־שבעה מים), et même un quatrième : quand les plantes sont consumées par le feu. Les quatre sortes de néant existent toujours : les hommes ne cessent de mourir, les femmes stériles ne donnent aucun fruit, la terre inféconde dévore la semence, la flamme cherche toujours de nouveaux aliments. Mais, avant d'énumérer ces différents néants, Salomon nous apprend quels sont ceux qui méritent d'être punis. Sont victimes d'Alouka (néant) ceux qui rejettent la vraie tradition, parce qu'ils semblent ainsi maudire leurs pères, qui leur ont légué cette tradition (דור אביו יקלל), qu'ils abandonnent des opinions justes pour s'attacher à des doctrines impures, qu'ils n'ont confiance qu'en leurs propres connaissances, et rejettent tout ce qui ne concorde pas avec leurs idées. Auparavant Agour avait prescrit ce qu'il fallait faire : « Ne calomnie pas le serviteur auprès de son maître. » עבד a ici le sens d'homme soumis à Dieu, les prophètes et ceux qui les suivent (cf. Josué, I, 2; Isaïe, XLIX, 3 ; II Rois, XVII, 13 ; I Sam., XII, 19; II Rois, II, 16).

Souvent, pour trouver des rapports entre certains versets, S. en intervertit l'ordre. Il dispose les versets de I, 16-19 ainsi :

16, 18, 17, 19 [1]. Au IX[e] chapitre, la version met immédiatement après l'invitation de la sagesse (1-9) celle de la sottise (13-18) ; les versets 11, 12 et 13 sont traités plus tard et à part. Mais plus remarquable encore est la liberté avec laquelle il semble rattacher XXV, 27, aux versets 16 et 17 du même chapitre : « Tu ne dois pas accepter tout ce que la générosité de tes amis t'accorde, car, leurs ressources épuisées, ils s'attendent à la réciprocité. »

Plusieurs autres principes ne sont pas exposés dans l'introduction, mais sont formulés à l'occasion. Ainsi, à propos de I, 8, S. remarque que les membres parallèles se complètent alternativement : שמע בני מוסר אביך ואל־תטש תורת אמך équivaut à שמע בני מוסר אבך ואמך ותורתם ואל תטשם, de même X, 1 ; XV, 20 ; version de VI, 20 (A) et de XXX, 17. Plus loin, à propos de XXVIII, 17, 19, 26, il démontre que souvent l'antithèse n'est pas immédiate, mais est complétée plus tard. Ce qui peut surprendre plus, c'est que l'introduction ne parle pas de la composition, ou au moins de la division des Proverbes. Certains passages du commentaire montrent que S. y voit trois parties : 1° I-IX ; 2° X-XXIV ; 3° XXV-XXXI. Avec le X[e] chap. commencent les proverbes détachés ; le XXV[e] et les suivants se présentent comme une série de sentences de Salomon transmises et notées par les gens de Hiskiyya. Le XXX[e] est attribué à Agour, qui l'a reçu en tradition de son maître Itiêl, et le XXXI[e], 1-9, qui s'adresse surtout aux jeunes gens destinés à régner, émane de Lemouêl.

L'introduction se termine par l'énoncé des conditions que S. fixe pour celui qui recherche la sagesse. Chacune de ces conditions est appuyée sur deux versets. Voici ces cinq conditions : 1° la disposition individuelle ; 2° l'amour de la sagesse ; 3° une personne qui se charge de nous instruire ; 4° les ressources matérielles ; 5° le temps nécessaire. Celui qui dispose de tous ces moyens acquerra sûrement la sagesse ; il sera l'homme heureux qui a trouvé la sagesse et à qui la raison a été accordée (III, 13).

LA VERSION ARABE.

La version et le commentaire sont étroitement liés ; pourtant, il faut examiner à part quelques singularités de la version. S. ne

[1] Il en trouve l'analogie dans Ps., XXXIV, 16, 18, où צעקו וה' שמע (18) ne peut se rapporter aux עשי רע de la phrase précédente, mais aux צדיקים du verset 16. Le Gaon cite aussi cet exemple à la fin du IV[e] chapitre des *Amânât*. Une explication plausible et ingénieuse se trouve chez Weiss, דור דור ודורשיו, I, p. 63, note 4.

rend compte ni de sa méthode ni du but de sa traduction. Mais nous pouvons les connaître par son introduction au Pentateuque, où il dit qu'il veut que le texte arabe soit une œuvre littéraire intelligible, claire et complète par elle-même, qui éclaircisse chaque doute et chaque obscurité. A cette tendance principale se subordonnent la fidélité et le désir d'offrir une série d'exemples pour montrer la parenté de l'hébreu avec l'arabe.

La version ne se propose nullement de suivre l'original à la lettre ; elle ne rend compte ni des licences syntactiques, ni des anomalies[1], ni des inversions de l'hébreu[2]. Elle ne conserve pas non plus les particularités phraséologiques et les hébraïsmes[3]. Ce n'est que rarement que l'arabe les reflète, comme, par exemple, חבר פנים, traduit par אתבאת אלוגוה (XXIV, 23) et par מתאבת אלוגוה[4]. Là où le texte, selon un procédé cher à l'hébreu, remplace l'adjectif qualificatif par un nom abstrait, S. se conforme le plus souvent aux habitudes de l'arabe[5]. Même remarque pour la construction avec le participe et l'infinitif construit. Ainsi, il traduit וחטאי חמס נפשו (VIII, 36) par ומן אכטאני פקד טלם נפסה, et בכלות (V, 11) par אדא פני. Ce que l'expression gagne ainsi en clarté elle le perd en vigueur[6]. Là où la poésie naïve répète le même nom au lieu de le remplacer par le pronom, Saadia le supprime[7]. Il se garde des répétitions même quand elles paraissent être un ornement, comme מעט שנות מעט תנומות מעט חבק ידים לשכב (VI, 10). De même, XXIV, 34; XXX, 21-23; XXXI, 4. Souvent aussi la version ajoute, arrondit, complète, jusqu'à toucher quelquefois à la platitude. La concision de l'original disparaît, tellement le traducteur a peur de l'équivoque et de l'obscurité. Des conjonctions explicatives sont fréquemment ajoutées[8]. Lorsque la comparaison, dans l'original, ne paraît pas suffisamment intelligible à

[1] Cf. III, 18, ותמכיה מאשר.

[2] Cf. XVIII, 1, לתאוה יבקש נפרד; III, 19, ה' בחכמה יסד ארץ; XIV, 32, וחסה במותו צדיק.

[3] VIII, 1, תתן קולה; XVI, 2, זך בעיניו; XVIII, 5, שאת פני־רשע; XX, 10, אבן וראבן איפה ואיפה; XXX, 11, טהור בעיניו.

[4] Voir aussi, היעזה פניה (VII, 13), כי בנפשו הוא (VII, 23), קצר־אפים (XIV, 17), יישיב פנים (XV, 13), ארך אפים (XVI, 32).

[5] Cf. לויות חן (I, 9) : לוא מן הואדה; IV, 9; V, 19; XII, 4; XXXI, 10; XVII, 8, etc.

[6] Voir aussi pour le participe, XVII, 19; XIX, 8, 16; XXIII, 27; XXIX, 12; et pour l'infinitif, II, 2, 12, 16; V, 2; VII, 5; VIII, 34.

[7] II, 14; VI, 2, 3; XVIII, 15, etc.

[8] La condition et le temps se marquent par *si*, *quand* (אדא, V, 6; VI, 31; XI, 2; XXVI, 12; XXIX, 12; אן, III, 24; IX, 12; XXXI, 16; לו XXIV, 26; למא, XXXI, 18, *durant* (בינמא, VII, 6). La phrase principale s'introduit par *c'est-à-dire* (הר, IV, 2), *surtout* (סימא, III, 29, 30), *à plus forte raison*, פאחרי אן (XX, 18), *alors* (תם VIII, 3, פ', X, 19) *donc* (אלאן, XXXI, 31).

Saadia, il s'efforce de la rendre plus claire dans l'arabe[1]. Le verset hébreu n'a-t-il qu'un verbe, S. y ajoute quelquefois des verbes synonymes[2]. Il applique le même procédé aux phrases elliptiques, ce qui leur ôte leur force épigrammatique, par exemple ברכות לראש צדיק (x, 6) traduit par תחל אלברכאת בראס אלצאלח[3]. Nous pourrions encore signaler une foule d'autres différences voulues entre la traduction et l'original. Ainsi, מטלי (x, 1), « מן אמתאל, une part des proverbes » ; ירבה (xiii, 12), יכתר מאלה « multiplie son bien », etc.

Quant aux autres changements, ils s'expliquent surtout par la peur que S. a de ce qui est hardi et équivoque. Si l'original fait *pourrir* le nom des impies (x, 7), S. *l'anéantit*; si, en hébreu, la femme de bien *rit* du lendemain (xxxi, 25), chez S. elle ne fait que *se réjouir* des jours à venir. Les nombres tout à fait précis sont remplacés par un mot plus vague. Au lieu de *sept*, S. met *beaucoup*[4] ; de même, au lieu de *cent* (xvii, 10). Il remplace même la *totalité* par *la plupart* (xix, 6 ; xxiv, 31). Il s'applique surtout à atténuer la hardiesse des paradoxes. Si l'Ecriture fait tuer le paresseux par le désir, S. ajoute : « presque » (xxi, 25). S'il est dit que pour l'affamé la chose amère est douce (xxvii, 7), S. ajoute que cela ne paraît ainsi qu'à lui. Bien souvent il ajoute aussi « pour ainsi dire »[5]. Le messager fidèle remet *pour ainsi dire* l'âme de son maître (xxv, 13); les dents de la génération hautaine sont *semblables* à des épées, et ses canines sont *semblables* à des couteaux ; le paresseux est incapable de ramener la main à sa bouche, même s'il l'a plongée *pour ainsi dire* dans le plat (xxvi, 15); la tombe et le néant ne sont *pour ainsi dire* jamais rassasiés (xxvii, 20) ; la sottise ne quitte pas le sot, même quand tu le pilerais *pour ainsi dire* dans un mortier (xxvii, 22) ; le néant dit *pour ainsi dire* : donnez, donnez (xxx, 15) ; les corbeaux crèveront *pour ainsi dire* l'œil de l'ingrat (xxx, 17).

Dans les parties dramatiques, S. nomme les interlocuteurs et place un mot d'introduction devant la phrase[6].

Quant au choix des mots, la version ne suit pas une méthode rigoureusement philologique. Le même mot hébreu se traduit bien

[1] Il ajoute כדך — כנוא (xv, 30 ; xix, 5, 13, 25 ; xxv, 3, 4, 5, 16, 17, etc.), ou un כ' simple (xxi, 8), ou כ' — כדאך (xxv, 18, 19, 20, 26).

[2] vii, 6 ; xiii, 1 ; xix, 10 ; xxi, 14 ; xxvi, 14 ; xxix, 6.

[3] x, 14 ; xi, 26 ; xiii, 18 ; xiv, 22 ; xv, 6.

[4] vi, 31 ; ix, 1 ; xxiv, 16 ; xxvi, 17, 25.

[5] כאנה, כ', מתלא.

[6] viii, 4 ; ix, 4, 16 ; xxx, 2, 15 ; וישרוה et ויהללה (xxxi, 28) ne lui suffisent pas, il ajoute « ils disent ».

différemment. Même les termes essentiels des Proverbes ne sont pas rendus d'une façon identique. Les types du רשע, כסיל, בוגד reviennent sous plusieurs noms arabes. D'autre part, le même terme arabe désigne plusieurs nuances ou synonymes de l'hébreu [1].

S. donne toujours la préférence à la clarté et à l'élégance du langage sur la fidélité littérale. Aussi la version est-elle presque le double de l'original. Dans certains cas, d'ailleurs rares, c'est presqu'une paraphrase. Voici l'exemple le plus caractéristique. L'hébreu dit : « Je suis plus ignorant qu'un autre et je n'ai pas l'intelligence d'un homme ; je n'ai pas appris la sagesse, je ne connais pas l'intelligence des saints » (xxx, 2, 3). S. traduit ainsi : « Il me l'a enseigné, dit Agour, après que j'avais été ignorant en comparaison d'hommes (distingués), et que je n'avais même pas eu l'intelligence des gens (ordinaires) ; et même une fois qu'il m'eut instruit, je ne possédais pas toute la sagesse, et je ne connaissais pas la science de Dieu. » Quelquefois la version est tout à fait indépendante des mots du texte et n'en reproduit que le sens. Quand les Proverbes disent : « Avant l'honneur la modestie », notre version traduit : « La suite de la modestie, c'est l'honneur. » (Cf. xvi, 18 ; xviii, 12).

Il est évident que la version de S. tendait à être une œuvre populaire, pouvant être lue même par ceux à qui l'original n'était pas accessible.

LA FIDÉLITÉ ÉTYMOLOGIQUE.

Tout en cherchant à faire une œuvre littéraire et tout à fait arabe, S. veut pourtant que sa version soit le plus fidèle possible à l'original. Quelquefois il conserve même les constructions hébraïques. Quand il s'écarte, dans sa traduction, de l'hébreu, il lui arrive de s'en justifier. Ainsi, dans כי־חנם מזרה הרשת (i, 17), où il rend מזרה par מבסוט, il remarque que l'arabe תדריה « dispersion » ne se dit pas du filet. En effet, ailleurs זרה est traduit par דרי (xv, 7 ; xx, 8, 26). Autre exemple : S. rend לשרך « ton nombril » (iii, 8) par לאוצאלך « tes membres », et il dit qu'on a mis en hébreu le nombril, au lieu des membres qui en

[1] בַּיִת se rend par בית (vii, 17), מנזל (vii, 6, 8, 11), אהל (xv, 27), עקאר (xix. 14) ; les différentes formes du verbe דָּבַק se traduisent par תיבאל (i, 14 ; vii, 18), תמין (i, 15), מנטלקא (vii, 22), הלכיר (ix, 5), מסאיר (xiii, 20) ; רשע est rendu d'ordinaire par ג̇אלם, mais aussi par פאסק (xi. 7 ; xviii, 3) ; כסיל est ג̇אהל, mais aussi אחמק (xxiii, 9) ; בוגד est גדאר et באפר (xxv, 19) ; d'autre part, l'arabe ג̇אהל rend כסיל, אויל (vii, 22 ; xiv, 9, etc.) et encore בינה (xii, 1 ; xxx, 2).

tirent leur nourriture avant la naissance; c'est pourquoi en arabe le mot סרה ne conviendrait pas. Dans Cant., VII, 3, שררך est traduit par سرّه. On peut donc en conclure que chaque fois que le Gaon ne se sert pas d'un radical arabe qui correspond à l'hébreu, il y doit avoir toujours une raison spéciale. Une autre preuve que le Gaon veut rester fidèle au texte, c'est que la version offre parfois le même radical et le commentaire un autre synonyme. Ainsi, שכר parfois est traduit par مسكر (XX, 1 ; XXXI, 4), mais le commentaire (p. 108 et 198) a نبيذ ; de même, מחרף est rendu פי אלכרף, et est expliqué par שתא. Enfin, les ressemblances entre le radical arabe et le radical hébreu sont si fréquentes que nous voyons bien que c'est voulu. Parfois la version arabe décalque presque l'original. Ex. : נפש־ברכה תדשן (XI, 25), בי תמלך אלמלוך ; בי מלכים ימלכו (VIII, 15), בשפתיה יתנכר (XXVI, 24) בשפתיו ינכר שונא ; אלנפס אלמברכה תדשם ; ליש גבור בבהמה (XXX, 30), אלשאני אלליה גבאר מן אלבהים. D'autres fois, il y a simple parenté entre les radicaux : יפיק (III, 13), ופק (cf. VIII, 35 ; XVIII, 22) ; שחקים (III, 20 ; VIII, 28), אלשואהק ; ורהב (VI, 3) ; יפלח (VII, 23), יפלע, מסכתי (IX, 5), מזגתי.

Souvent aussi c'est la ressemblance des sons qui fait choisir le mot : חרוץ (III, 18 ; VIII, 19 ; XVI, 16), אלקראצה ; רך (IV, 3) ; רכצא (VI, 27), חוג ; חגאב ; פרוש (XVII, 12), ליפאגי ; שחל (XXVI, 13), שבל ; תבוס (XXVII, 7), תבשם ; שממירת (XXX, 28), ואלסנוניה, rappelant סנונית « l'hirondelle » de l'hébreu post-biblique.

Il y a pourtant des cas où S., nous ne savons pour quelle raison, omet d'employer un radical semblable. Ainsi כיס (I, 14) est traduit par كيس, et צרור (VII, 20) par le כיס arabe ; pour פלך (XXXI, 19) la version a مغزل, et non פלכה, auquel nous devons l'explication étymologique de cet ἅπαξ εἰρεμένον. Comme nous l'avons déjà montré, S. ne se sert pas toujours pour un même mot hébreu de la même expression arabe, il met une fois un radical semblable à celui de l'original, une autre fois un autre. Surtout si c'est dans la même phrase qu'un mot revient, la version se garde de répéter le terme arabe.

ÉLÉMENTS GRAMMATICAUX ET LEXICOGRAPHIQUES.

Le commentaire des Proverbes n'offre que peu d'indications sur la science grammaticale du Gaon. Pour la phonétique, il nous donne un exemple juste d'un changement de consonne. Dans והורת רשעים יהדף (X, 3), il dit, en effet, avec raison que הות est mis pour אות. Il est moins heureux quand il identifie אמון (VIII, 30) avec המון; mais ici même, אמון de Jérémie, LII, 15, le justifie, puisque le

passage parallèle de II Rois, xxv, 11, a vraiment ההמון [1]. De même, il explique אבף (xvi, 26) par הפך, supposant une métathèse.

Nous rencontrons mainte juste remarque lexicographique et étymologique. S. constate que התרפס (vi, 3) revient dans Ps., lxviii, 31 ; רהב (vi, 3) lui rappelle רהבים (Ps., xl, 5), et ורהבם (xc, 10) ; עגדם (vi, 21) lui rappelle אעגדנו (Job, xxxi, 36) ; à propos de מפיץ (xxv, 18), il cite מפץ (Jérémie, li, 20) et מפצו (Ezéch., ix, 2) quoique le radical de ceux-ci soit נפץ et celui du premier פוץ.

S. cite une série d'étymologies justes. A propos de רפאים (ii, 18), il mentionne Isaïe, xxvi, 14 ; Prov., ii, 18 et xxi, 16, et dit que le radical a le sens de « se relâcher, s'énerver ». Il reconnaît aussi que הוגה (x, 1) équivaut à יגון et qu'il y a parenté étymologique entre יגוב (x, 31) et תנובה, entre ועד ארגיעה (xii, 19) et רגע ; il traduit אונים (xi, 7) comme בני און (Der.-Lamb.).

Quelquefois, il établit l'étymologie par l'araméen, d'ordinaire avec succès. Il suppose que שלוה (i, 23) a une parenté étymologique avec שלו (Dan., iii, 29). A côté d'une autre explication, il traduit רץ ירוץ (xi, 15) par רץ ירוץ « sera écrasé », alléguant וכפרזלא דיממרעא (Dan., ii, 40). Il traduit בלעך (xxiii, 2) « dans ton gosier », d'après le langage du Targoum. מעדה־בגד (xxv, 20) est celui qui ôte le vêtement comme מהעדה מלכין (Dan., ii, 21). Dans ברבורת צדוקים (xxix, 2) et ברבורת רשעים (xxix, 16), il explique ברבות d'après l'araméen : quand les justes ou les coupables arrivent au pouvoir. זרזיר מתנים (xxx, 31) est traduit par la racine זרז, qui selon MM. Der.-Lamb., est araméenne. S. reconnaît avec raison une influence araméenne dans le chap. xxx ; il l'exagère même, puisque ce n'est pas seulement ברי, בר et למחורת qu'il explique de ce point de vue, mais il traduit מלכין par « passion », parce que le Targoum rend עצורת par מלכין ; il invoque aussi וימלך לבי (Néh., v, 6). C'est au nom de la grammaire que S. repousse l'explication de ...שפתים ישק (xxiv, 26) : « celui qui donne une juste réponse est digne qu'on l'embrasse » ; il dit qu'il faudrait יושק et non ישק.

S. signale surtout, dans sa version, les faits syntactiques. A son avis, dans ה' יתן חכמה (ii, 6), יתן a le sens de « permettre, causer » comme נתן לחם לכל בשר (Ps., cxxxvi, 25), et comme האני אשביר ולא אוליד (Isaïe, lxvi, 9). A propos de ילוץ (iii, 34), il développe la théorie que les verbes facultatifs ont quelquefois le sens déclaratif, indiquant qu'on met quelqu'un dans un certain rang ; ילוץ veut dire : déclarer que celui-ci est moqueur, comme והרשיעו והצדיקו (Deutér., xxv, 1) « mettre dans la catégorie du צדיק ou du רשע » ; puis אני ה' פתיתי את הנביא ההוא (Ez., xiv, 9), Dieu

[1] Bondi, *Das Spruchbuch nach Saadia*, p. 32, note 2.

démontre que c'est un prophète trompé ; et למה התענו ה' מדרכיך (Is., LXIII, 17), pourquoi nous mets-tu parmi les égarés ? S. traite deux fois du pluriel emphatique, à propos de קדשים (x, 10 et XXX, 3), qu'il explique comme « Dieu saint» ; il y en a plusieurs exemples dans notre langue : אלהים, אדנים, כפרים (Lév., XXIII, 27). מלאים (Ex., XXIX, 22). S. prend תשא (IX, 12) dans le sens de תשא עון, et il a déjà pour ce phénomène syntactique le terme כלמה מצמרה. Il reconnaît justement que זה (XXIII, 22) s'emploie comme pronom relatif et il cite avec raison Ps., XCIV, 2, et CIV, 8. Une autre observation juste, c'est que la langue hébraïque emploie les nombres cardinaux comme ordinaux. La version suit ce principe plusieurs fois (entre autres, XXX, 18, 21, 29).

Ce sont là des preuves que le Gaon portait son attention sur l'étude de la grammaire. Mais beaucoup de détails nous rappellent que nous sommes encore près du berceau de cette science. S. traduit תמגנך (IV, 9) comme si le radical était גנן, ou bien il fait dériver le substantif מגן du verbe מגן[1]. ואמרה et אמרה (IX, 4, 16), 3e pers. fém. du parfait, lui paraît être la 1re pers. de l'imparfait. Il prend le participe שומר (X, 17) pour l'impératif שמור ; ימותו (IX, 21) a pour lui le même sens que ימיתום ; כסה דעת (XXII, 23) signifie, selon lui, celui qui a pris sa part de la science, et il cite à l'appui במכסת נפשות (Ez , XII, 4). Nous sommes moins surpris s'il identifie יָתֵר (XII, 26) avec יִתַּר. Il ne distingue pas les trois radicaux גלל (XVI, 3), גלע (XVIII, 1) et גלה (XVIII, 2)[2]. Il confond le radical מוט (XXIV, 11 ; XXV, 26) avec המות. Après d'autres explications de שנים, il finit par le faire dériver de ושננתם (Deutér., VI, 7). Il traduit זקים (XXVI, 18) comme s'il dérivait de נזק. — Il voit dans les noms mis à la tête du XXXe chapitre ceux de savants ; mais en même temps il cherche à justifier la tradition qui dit qu'il s'agit de Salomon, qui est אגור, puisqu'il fait des recueils, בן יקה, le fils de David qui réunit le peuple, car יקה est יקהל, où le ל' est tombé comme le ק' dans בחל יזרעאל (I Rois, XXI, 23), au lieu de בחלק. Salomon est aussi Itiel et Oukhal, איתיאל étant semblable à אילותי (Ps., XXII, 20), comme אבל à יבלת (Nombres, XIV, 16) ; enfin, למואל est le maître du mot juste, car למואל = למול, l'aleph étant paragogique comme dans והאזניתו (Is., XIX, 6).

C'est encore d'une syntaxe défectueuse d'attribuer à יתהלל (XX, 14) un sens transitif et à אם התשוך un sens impératif.

[1] IV, 9, et, XII, 23, critiqué par Dounâsch et réfuté aussi par Ibn Ezra, שפת יתר, n° 36, 31.

[2] On peut supposer aussi l'influence de *Nazir*, 23 *b*, et *Horayot*, 10 *b*, בבל תדשיה יתגלע שנתגלה קלונו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות.

En somme, S. marque le commencement de la grammaire hébraïque, mais ce n'est que le commencement.

LA MASSORA.

S. présente la Massora comme un titre des plus glorieux du rabbanisme. Elle étudie l'Ecriture, en établit le nombre des chapitres, des versets, des notes, indique les divisions de la Bible et va même jusqu'à constater combien de fois reviennent certains mots. Pourtant S. s'écarte parfois de la Massora, surtout pour les accents. Ainsi, לקחה מוסר השכל צדק ומשפט ומשרים (I, 3) est ainsi disposé par le commentaire לקחה מוסר, et ce מוסר a quatre espèces : 1° השכל ; 2° צדק ; 3° משפט ; 4° ומשרים. Cependant la version s'accommode aux accents. La traduction de אני חכמה שכנתי ערמה ודעת מזמות אמצא (VIII, 12) fait supposer que S. a négligé les accents. Pour מחזיק בעזני כלב עבר מתעבר על ריב לא־לו, il est évident que malgré l'*atnah*, S. joint עבר à כלב. Il néglige de même l'*atnah* de מרבדים עשתה לה שש.

Quelquefois S. semble suivre le *ketib*. Ainsi, XV, 14, l'arabe קצד s'explique mieux avec פנו qu'avec פי du *queri*. A XIX, 7, S. traduit le לא du *ketib*. Pour le dicton curieux תבא (*ketib* לא) קללת חכם לו, la traduction respecte le *ketib*, tandis que le commentaire donne les deux versions. Il est à remarquer que VIII, 16, où les mss. ont d'une part ארץ, d'autre צדק, les manuscrits de notre traduction offrent la même divergence (A : ארץ, B, C : אלעדל).

POÉSIE ET RHÉTORIQUE DE LA BIBLE.

Saadia, quoique auteur d'une poétique, comprend peu les formes de la poésie et de la rhétorique bibliques. Les images un peu hardies, il les efface, même si elles ne se rapportent pas à la divinité. Il atténue la pointe de tous les paradoxes. Il est presque insensible au rythme qui se manifeste dans le « parallélisme des membres ». Il se montre partout raisonneur. Ainsi, les Proverbes ont cette comparaison pittoresque : comme une dent qui branle et une jambe qui glisse, tel est l'appui de l'infidèle au jour du malheur (XXV, 19). S. raisonne ainsi : la dent qui branle se perdra certainement, mais il se peut qu'elle repousse. Tel est le châtiment terrestre : il frappe, mais en cas de pénitence, on peut espérer d'en être délivré. Par contre, il est impossible d'éviter la

peine d'outre-tombe ; celle-ci est comme le pied qui se détache et ne revient plus. Le prince méchant est comparé au lion rugissant et à l'ours brûlant de soif (XXVIII, 15). Pour S., le lion est le roi, et l'ours le ministre. Cette explication est encore plus surprenante quand il dit que ceux qui boivent du vin sont les rois, ceux qui se contenteraient des liqueurs les ministres (XXXI, 4). Un procédé aussi étroit gâte souvent les plus belles comparaisons. On lit, entre autres, dans les Proverbes que, comme le vinaigre pour les dents et la fumée pour les yeux, tel est le paresseux pour ceux qui lui donnent une tâche (X, 26). S. explique ainsi : c'est parce que le messager a surtout besoin de sa bouche et de ses yeux que les Proverbes choisissent le vinaigre et la fumée pour exemples. « Les justes poussent comme la feuille » (XI, 28) ; les justes, dans leur modestie, pensent qu'ils ne sont pas des racines, mais des feuilles.

Si S. n'a aucun goût pour la poésie, il n'en a non plus pour l'esprit. L'Ecriture suit le principe formulé plus tard par la tradition : כל ליצנות אסורה חוץ מליצנות של עבודה זרה « Toute moquerie est interdite, excepté contre l'idolâtrie » (*Megoillâ*, 26). Les prophètes n'usent de l'ironie que contre les idoles, surtout l'auteur caustique du 2e livre d'Isaïe. L'histoire de Samson seule offre quelques anecdotes qui provoquent un léger sourire. Les Proverbes se permettent plusieurs fois des traits d'esprit. Or, le Gaon, en philosophe rigide, reste inaccessible au trait le plus innocent. Plusieurs de ses explications deviennent par cela même assez amusantes. Le texte dit, par exemple, qu'il vaut mieux rencontrer une ourse qui a perdu ses petits qu'un sot avec la sottise (XVII, 12). S. en donne gravement la raison : on peut tuer l'ourse sans qu'elle nous implique dans des procès ou qu'elle nous maudisse. Quand XX, 30, recommande les coups comme un excellent onguent pour guérir le mauvais, S. n'y voit nullement une plaisanterie. « C'est prendre aux oreilles un chien qui passe que de s'emporter pour la querelle d'autrui. » S. en donne les raisons détaillées : celui qui saisit les oreilles d'un chien n'a aucun avantage ; il se salit la main ; mordu, il a des douleurs ; il est troublé par les aboiements. « Le sot pilé dans un mortier » (XXVII, 22) fait faire des réflexions sur les diverses espèces de coups.

En somme, le sens de la beauté de la forme et de l'esprit est encore peu développé chez le Gaon.

BERNARD HELLER.

(*A suivre.*)

UN FRAGMENT DU COMMENTAIRE

DE JOSEPH KIMHI SUR JOB

(Ch. I et XXXIV, 17, a XLII)

Par une malchance dont ont souffert, en général, les écrits de Joseph Kimhi, nous ne possédons qu'imparfaitement son commentaire sur le livre de Job. Nous n'en connaissions jusqu'à présent qu'un fragment, publié, d'après un manuscrit de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford, par Schwarz, dans son ouvrage sur Job, תקוח אנוש (Berlin, 1868, p. 151-166), et qui contient le commentaire sur les chap. I-XXXVI, 30. Heureusement à la Bibliothèque Royale de Munich se trouve, dans le ms. hébraïque n° 260 [1], un fragment qui contient le commentaire sur le chap. I et chap. XXXIV, 17, jusqu'à la fin; nous pouvons donc ainsi remplir la lacune [2].

L'authenticité de ce commentaire est suffisamment attestée par certains passages des autres écrits de notre auteur; je les ai signalés dans les notes. Cependant il est très remarquable que les textes des mss. d'Oxford et de Munich offrent, dans quelques passages, de grandes différences. Ainsi, dans chap. I du texte publié par M. Schwarz, pour prouver que Job a été contemporain de Moïse, il est fait mention de l'opinion du Talmud, j. *Sota*, 20 *c*, et de *Bereschit Rabba,* 57, ce qui ne se trouve pas dans le ms. de Munich. Inversement, dans celui-ci, Joseph Kimhi explique les paroles de Bar Kappara, tandis que l'autre texte n'a rien de sem-

[1] Voir le Catalogue des manuscrits hébreux de la Bibliothèque royale de Munich, par M. Steinschneider.

[2] J'adresse ici mes remerciements à la direction de la Bibliothèque royale, qui m'a envoyé le ms., et à M. le Dr Preuss, directeur du gymnase royal de Culm, qui a bien voulu me permettre d'utiliser le ms. de la bibliothèque de son institut.

blable. L'explication de Saadia Gaon sur le verset 6 du chap. I n'est indiquée, dans le ms. d'Oxford, que par les mots ור' סעדיה זכרו לברכה פירש וגו'. Le commentaire de notre auteur tel qu'il est donné par le ms. de Munich est plus long que le texte publié par Schwarz; en outre, dans celui-ci, quelques preuves tirées de l'Ecriture sainte sont éliminées. Il faut aussi remarquer que dans le texte de Schwarz, le mot אֵד (chap. XXXVI, 27) est expliqué par שולא, nom d'origine romaine, tandis que, d'après le ms. de Munich, il est expliqué par l'arabe; or cette dernière interprétation est celle que reprend David Kimhi au nom de son père [1]. On peut donc dire que le texte connu jusqu'ici *n'est peut-être qu'une compilation faite par un écrivain postérieur d'après le texte que je vais publier ici* [2].

Voici ce commentaire; je n'y ai corrigé que les fautes manifestes du copiste. Dans les notes j'ai signalé l'accord des explications de notre auteur avec celles des commentateurs antérieurs et postérieurs.

SIMON EPPENSTEIN.

COMMENTAIRE

פירוש איוב לחכם ר' יוסף קמחי המכונה מאושטרי
פטיט נ"ע

[154 *a*] יתברך ויתרומם מיכיח צדיקים לטובתם ויתנשא ויתהדר מיסר החסידים לתועלתם כמו שאמר החכם את אשר יאהב ד' יוכיח וכאב את בן ירצה (Prov., III, 21), והמשכיל על דבר בדתנו ויודע פשר בתורתנו הוא יודע ויתבונן כי יסוריו על יצוריו שני חלקים, יסורי אהבה לאוהביו ויודעי נתיבותיו, ויסורי נקמה לאויביו ושונאיו, אך חכמי הפילוסופים אין דעתם ביסורי אהבה על כן הרשיעו את איוב רעיו והצדיקו את הדין, ויודע לבני[3] דהנו כי יסורי אהבה שמביא האל

[1] Voir aussi ma note dans *Monatsschrift*, XL, p. 175, note 1, où j'ai indiqué une autre différence entre le texte publié par Schwarz et la citation de David Kimhi, rattachant le mot חזר à XXIV, 1 (Schwarz, p. 160).

[2] Remarquez aussi que, d'après le ms. de Munich, la distributiou du livre do Job est différente de la nôtre; voir Blüth, dans *Magazin*, XVII, p. 193, note 1.

[3] Ms. לפני.

ה' על יראיו כדי להראות סבלם ולהודיע לבני עולם צדקם ולהתנחל על זה שכרם לעולם הבא כנז' שאמר משיחו תרב גדולתי ותכוב[1] תנחמני (Ps., LXXI, 21).

Ch. I. איש היה בארץ עוץ, יודה[2] כי לאחר זמן של אברהם אבינו היה כי עוץ[3] מבני נחור אחיו, וקודם משה רבינו ע"ה היה או בזמנו, כמו שלמדנו מהקבלה[4] נשה כתב חמשה חומשי תורה וספר איוב ומה שאמרו קדמונינו[5] איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה פרשו קדמונינו נבונינו וחכמינו[6] לא היה לדבר אחר אלא למשל לבני [155 *a*] עולם. תם וישר הוכו היה כברו, וירא אלהים, קרוב אל מצות עשה, וסר מרע, מצות לא תעשה. ויולדו לו שבעה בנים, זכר בתחילה החביב עליו ואחר כן מקנהו, ועבודה רבה, מיני כלי מרכבות ובגדים וקרקעות לפי הצריך למקנה ההוא. גדול מכל בני קדם, בחכמה, כי הקדים ישרו ועשרו. לשלשה אחיותיהם, פנויות היו כי אין מדרך המוסר ללכת נשים לשמחה בלא אנשיהן, ויקדשם[7], מן הבירור, ועל הספק היה מעלה עולות[8], כמו שאמר וברכו אלהים בלבבם. ויהי היום ויבואו, ראיתי[9] בפירוש רב סעדיה גאון כי בני אדם היו[10] קובעים בחכמות כדרך הפילוסופים, ובני אלהים כמו שאמר הכתוב[11] אמרתי

[1] Ms. ותשוב, erreur de copiste produite par le verset précédent du psaume.

[2] Cf. j. *Sota*, 20 *b*, vers la fin, et *Ber. Rabba*, 57. Cette opinion est aussi celle de Saadia dans son commentaire, qui va être publié par M. Bacher. Saadia appuie cette explication sur ce fait qu'Elihou est dit descendant de בוז, fils du frère d'Abraham (Gen., XX, 21), et que Bildad est appelé descendant de שוח, fils d'Abraham et de Ketoura (*ibid.*, XXV, 2). Ce sont les mêmes preuves invoquées par Nahmanide dans son commentaire. Pour montrer qu'Elihou descend d'Abraham, le Talmud de Jérusalem (*l. c.*, 20 *d*) invoque ces paroles : ממשכחת רם, Job, XXXII, 2, et l'identifie avec Isaac ; cf. Raschi, *ad. l.*

[3] Voir Gen., XXII, 21.

[4] Voir *Baba Batra*, 14 *b*.

[5] Voir *ibid.*, 15 *a*.

[6] D'après une explication qui s'est conservée au nom de Haï Gaon, telle est la leçon de la Guemara, *l. c.* ; voyez la remarque de Buber dans son édition du commentaire sur Job de Samuel ibn Masnûth, intitulé מעין גנים (Berlin, 1889), p. 2, note 17. Rabbinowitz, *Dikduke Soferim*, *Baba Batra*, 15 *a*, mentionne cette leçon, d'après le ms. de Hambourg.

[7] Il semble que, d'après J. K., ויקדשם a ici le sens de « purifier » ; cf. la version de Saadia (*Das Buch Hiob übersetzt und erklärt vom Gaon Saadia*, éd. John Cohn, Altona, 1889, p. 18) ויטהרהם.

[8] J. K., à mon avis, fait ici allusion à *Vayikra Rabba*, 7, qui se rapporte à notre verset : לעולם אין העולה באה אלא על ההרהורי לב, ממי אתה למד וכו'.

[9] Selon les mots de la conclusion : עד הנה דברי הגאון, J. K. voudrait donner ici un extrait du commentaire de Saadia ; cependant c'est peu probable. Ainsi, nous ne trouvons ni dans le commentaire de Saadia, ni dans l'extrait de Bahia ben Ascher, *Kad Hakkémah*, article השגחה, la citation de Ps., LXXXII, 6. L'explication de על פניך y manque aussi.

[10] Cela ressort de ce que Saadia donne au mot ויתיצבו le sens de ואנתצבו, à cause de la construction de על, comme Exode XXI, 14 (cf. Bahia, *l. c.*)

[11] C'est ainsi que Saadia le traduit, dans sa version des Psaumes (ms. arabe, n° 263 de la biblioth. royale de Munich, fol. 60 *b*), אן תכונא אשראא « que vous êtes des nobles ».

אלהים אתם ובני עליון כולכם (Ps., LXXXII, 6), והשטן מוציא דבות על בני אדם, וכאשר היו זוכרים צדקת בני אדם היו מספרים בשל איוב, והיה זה השטן עונה אל ההיפך עד אשר סבב הקב"ה שיתגלה זכותו על ידי זה, ונגלה לו מאתו ואמר לו מאין תבוא, ואמר לו משוט בארץ, מחקור ודרוש חפצי בעיר, אמר לו השמת לבך על עבדי איוב ואמר החנם ירא איוב אלהים. הלא אתה סכה בעדו, שמת[1] שכים וצנינים סביב שלא יוכל שום אדם לגעת בו לרעה ולא להזיקו, כמו שעושים אל הכרמים ואל הגנות[2]. ועתה שלח ידך בו וגע בבשרו, פרשתי על פניך[3] בחייך לשון שבועה, כמו על פניכם אם אכזב בחייכם (155 b) (Job, VI, 28), וכן נפרש ויזמת הרן על פני[4], בחיי, תרח אביו (Gen., XI, 28), וכן[5] על פני אהרון אביהם (Nombres, III, 4) בחיי אביהם. ופי' הנה כל אשר לו בידך[6], בעצתך, כמו היד[7] יואב אתך (II Sam., XIV, 19) וכן הנני בידך (Josué, IX, 25) בכל זאת לא חטא איוב ופי' אך את נפשו שמור השמר לך פן תתן לו[8] עצה לגעת בנפשו, וכמוהו[9] רק אתם שמרו מן החרם (Josué, VI, 18) כמו השמרו, ויהי היום, שהיה בפעם שנית, עודנו מחזיק בתומתו, ואמר לו עור בעד עור[10], כאשר ירצו להכות אדם בראשו יגן עליו בזרועו. הנו בידך, בעצתך, אך את נפשו כבר פרשנוהו. ויך את איוב בשחין רע[11], השם הכה את איוב בשחין, כי הוא[12] קרוב למלת ויך, ועוד יש להקשות על המפרש כי בישיבה של מעלה היה והשטן מלאך משחית מהו ענין שעשה שליחות אדוניו על[13] בשר ודם[14] כמו שאמרו ותפל שבא ותקחם, ותפל כמו[15] אל הכשדים אתה נופל (Jér., XXXVII, 13) כי היה משחית את הכל. עד הנה דברי הגאון. ואמלטה רק אני, מלמד[16] כי בסכנת מיתה היה כמו האחרים, ויורה על זה הבית

[1] Voir le comment. d'Ibn Ezra.

[2] L'auteur veut réunir ici les passages semblables du second chapitre.

[3] Saadia (*l. c.*, p. 19), אן לם יסתקבל פיכפר בך « s'il ne se tournera pas contre toi et s'il ne te désavouera pas ».

[4] Voir Saadia, *ad. loc.* (éd. J. Derenbourg, Paris, 1893, p. 18), בחצרה.

[5] De même Saadia (*l. c.*, p. 193), בחצרה.

[6] Saadia (éd. Cohn, *l. c.*), פי מראדך « dans ta volonté ». Dans le ms. de la Bodléienne du commentaire de Saadia, on lit ici פי ידך (voir Cohn, p. 106).

[7] C'est le même exemple que cite Saadia ; et c'est ainsi qu'explique Ibn Ganah (voir *Kitab al-Oussoul*, 274, 30, et la traduction hébraïque d'Ibn Tibbon, éd. Bacher, p. 188).

[8] Dans le texte publié par Schwarz (p. 149) : שלא תאמר לי דבר להרע בגופו.

[9] Voir aussi Saadia sur II, 6.

[10] Voir *Mayan Gannim*, p. 8 ; I. E. cite une explication presque semblable.

[11] Voir aussi le commentaire de Saadia (*l. c.*, p. 21) : אלפעל מנסוב אלי אללה אד לא תאקה לסואה. « Ce verbe se rapporte à Dieu, parce qu'aucun autre ne peut faire cela. »

[12] Voir aussi Bahia, *l. c.*, p. 9.

[13] Peut-être faut-il lire ici : על ידי, ce qui donnerait un sens plus acceptable.

[14] C'est-à-dire, le Satan lui même aurait tout anéanti. Dans le texte de Schwarz (p. 150), la chose est dite plus clairement : כי המלאך היה מכלה אותם.

[15] D'après D. K., ונפלו, en cet endroit, a le sens de התחבר ; Ibn Gan. l'explique par פגעו בהם, comme ורפלו, Josué, XI, 7.

[16] Cf. *Vayikra Rabba*, 17 : אף הוא משבר ונמולקה.

שנפל על בניו ובנותיו, ואמר ואמלטה רק אני לבדי, אם חוץ מן הבירה היה לא נמלט הוא לבדו, כי בני העיר נמלטו, ולא יאמר ואמלטה כי אם לאשר בסכנה. ופרשתי עד זה מדברי, זה נגע עד הנפש, אי נוכל לפרש. עד שבא זה לא קרע את בגדיו. ועתה אשוב שמה לקבה. כאן חסר.

[186 *a*] xxxiv, 1 f. שונא משפט יחביש, אפילו בני אדם לא ישימו עליהם מושל והושב אדם שנתברר אצלם שהוא שונא משפט, ואתה תרשיע צדיק כביר על כבירים. האמור לנילך בליעל, לנולך בשר ודם יתכן שיאמרו לו בליעל או רשע אל נדיבים, כל שכן לאדון הכל. אשר לא נשא פני שרים ולא נכר לפניו השוע והמנושא והמעולה לפני הדל, רגע ימותו, ביהו הם כל בני איש, בעת רצונו יגועשו עם ויעברו ביום או בלילה ויסירו מלאבי מות, אבירים והחזקים שבבני אדם, לא ביד, המסורה אותם. כי לא על איש ישים עוד אל הנישפט[1] זה החק לא ישים לעולם על איש להלוך עמו בנישפט, שלא ייסרם עד שיבא לרון עמהם ויאמר להם על מה ובם בי בעת רצינו ידע כבירים, ואין להם חקרי מעבדיהם, מעשיהם בתרגומו. ויודאו ויתדכאו, והפך לילה ליום, וימותו ביום או בלילה. כמו שאמר ניבקר לפרם יובתו (Job, iv. 20) ביקר בל ילין (Ps., xlix, 13). תחת רשעים ספקם, הבה, במקום רואים, לעיני כל אדם. להביא עליו צעקת דל. כל מה שהרעו לדלים יביאו דבתם למלאבי שרת, והוא ישקיט ומי ירשיע על גוי ובן על אדם יחד, ואחד קץ בדיניו ויסוריו. ממלך אדם חנף[2] בשימליך על עמו אדם חנף במוך נמקושי עם ומעינותיהם הוא, כי אל אל האמור נשאתי לא אחבול, אמר אליהו לאחדים [186 *b*] בתניחא, כמה הוא חנף ורשע כי מיום החלו היסורין לבא עליו, אם התודה כדרך הלוקים, אם אמר לאל נשאתי וסבלתי הרבה ניסורין, לא אחבול, לא אחטא יותר, ואז היה נוחה. או היה אומר לאל, בלעדי אחזה אתה הוריני אם פעלתי און, היה לו לאמר הניענך ישלמנה, אם היה נוסר איתך ביסורים קשים מאלה לא היה לוקה תשלומים ניתך, כי נאמת כי אתה תבחר, מאסת ביסורין ניה שהיה עליך לבחור ולא אני ניזהיר לאדם חכם בניוך כי אם מזכיר, וניה ידעת רבה, וי"א[3] הנישענך יתיעץ כשירצה להביא עליך יסורין ולא אני. אבי יבחן איוב עד נצח על תשובות באנשי און, אבי שבשמים יבחן איוב עד נצח. טרם מותו[4] יבחן לבני עולם ויבירו, ולא יהיו תשבות באנשי און, שישיבו לאמור איוב לקח והיה עובד אלהים איך נעבדני אמתנו. כי יוסף על חטאתו פשע, שלא יהודה על פשעיו יוסף פשע. ביניהו יספוק[5], בושת וכלימה יש

[1] Dans le texte de Schwarz (p. 149) : שנופה זו נגעה עד הנפש.

[2] Le sens serait, d'après cela : « Dieu ne donne pas à l'homme l'occasion de disputer avec lui. » Cela me semble aussi ressortir de la version de Saadia (éd. Cohn, p. 75).

[3] Voir aussi le commentaire d'Ibn Ezra.

[4] Voir le commentaire de Raschi.

[5] C'est-à-dire que la peccabilité de Job soit connue exactement par tout le monde, comme par une enquête pénible. Ce sens est exprimé plus clairement dans le texte d'Oxford Schwarz, p. 165) : ויגלה רשעו.

[6] D'après cela, J. K. explique le mot יספוק dans le sens de « battre », comme au

לנו מימעשה אלה, ביעינו יכה ויספוק מאשר ידבה אמריו לאל.

Chap. xxxv. אמרתי צדקי[1] מאל, יותר מצדק האל. כי תאמר מה יסכן לך, אחד התשוב בלבך מה יועיל שאתודה התאתי, אם חטאת לא פעלת לו רעה כי לעצמך, ואם צדקת מה תועלת לו מצדקך לאיש כמוך יועיל [157 *a*] כל צדקותיך ויזיק רשעך, מרוב עשוקים יזעיקו, כי הרשעים עושקים אותם והם זועקים. שיזעיקו הרשעים. מַעֲפֵנוּ, דגשות הלמ"ד בעבור האל"ף הנחטרה והיא מן האלוף (Prov., xv, 28) מאלופינו ונחטרה יוד המשך כמו שנחטרה במלת וַיַּדָּכוּ את לשונם (Ps., cxliv, 14) ודומהו וַאֲבָדֶךָ (Ez., xxviii, 16) שהו וַאֲבִידֶךָ, דגשות הבי"ת בעבור ה"א. שם יזעקו לאל מפני גאון רעים ולא יענם אלהים ואתה שתזעק בשוא ושקר יענה איתך, אך שוא לא ישמע אל ושדי לא ישורנה, חזר על הרשע, ולא אמר איה אלוה עשהו[2] הנותן צבא השמים לו זמירות בלילה, וכא נמנע מיעשות[3] עליה אף כי תאמר נא תשורנו לאותו הנמיסר אותך, האמר כי לא תראנו תזעק שיענה אותך. דין לפניו דין הוא שיצא לפניו ותחולל לו, ונחלל לו והם שני שרשים יחל הול, ויתה כי אין פקד אפו על מעט שהעוה איוב עתה פקד האל אפו עליו ואינו יודע במה[4] שיושיע והעוה קודם לכך מאד מאד היא, בפש מאד ברב מאוד, שהקדים מפשעים, ופש לשון תרגום[5] פושו וסגו לשון רבוי.

Chap. xxxvi. כתר לי זער, צויו בשקל בַּגַּ לשונם (Ps., lv, 10) נקרב איתם אחד אל אחד (Ez., xxxvii, 37), אשא דעי למרחוק, השם ממנו דַּעַ בשקל עֵץ נלשון עצה, כי עץ נועד כרתו (Jér., x, 3) כרתו עצה (*ibid.*, vi, 6), דינו מפוק, אך דעתי באלה השמות [157 *b*] שהם חסרי הנקבה, כמו ארובה מארץ נָדָה (Job, xi, 9) שדינו מארץ מדתה, אצל פְּנֵה (Prov., vii, 8) סכתו[6], וי"א כי יסיר מהם

verset 26. Lévi b. Gerson, dans son commentaire, dit : יספיק בפיו ויתרעם. C'est ainsi qu'il est expliqué par Moïse Kimhi (voir Schwarz, תקות אנוש, p. 115) et Zerachia b. Schealtiel (voir Schwarz, *l. c.*, p. 272), tandis que, selon les autres commentateurs, il a le sens de « satisfaire », c'est-à-dire il fait assez de paroles. J. K. dirait : « Il nous bat, parce que nous sommes nous-mêmes honteux de ce qu'il parle beaucoup contre Dieu. » Dans le texte d'Oxford (Schwarz, p. 165) on lit : לו יש בושת. David Kimhi réunit les deux explications en disant יספיק דבריו ויקבה איתם בוינו שלא יתביוש ממנו. Il me semble qu'outre la différence d'explication du mot יספוק, J. K. a suivi ici l'exégèse de *Vayikra Rabba*, 4, citée aussi par Raschi.

[1] Le ms. a לאל.

[2] Voir aussi le comment. d'I. E. et le comment. d'Isaïe de Trani II (Schwarz, *l. c.*, p. 60).

[3] Peut-être faut-il lire עולה, transposition de עלוה.

[4] A mon avis, la leçon du texte d'Oxford (Schwarz, p. 165) שהרשיע est plus correcte, parce qu'elle est d'accord avec le mot suivant. Si nous lisons שיושיע, il faut admettre qu'il s'y est mêlé aussi la version et l'explication de Saadia, qui le prend en ce sens : Job ne sait pas que sa récompense sera grande dans le monde futur (voir éd. Cohn, p. 77, et le comm., *ibid.*).

[5] Voyez le Targoum d'Onkelos, Gen., i, 22.

[6] Comparez ce que J. K. dit dans sa grammaire, intitulée *Sefer Hazzikkaron* (éd. Bacher, Berlin, 1888, p. 27, lignes 1-9), et voyez aussi le texte que Bacher a publié dans la note 2, d'après les mss. de Berlin et de Munich par rapport à Jér., vi, 6.

תוספת הכינויים והשם כשישאר לבדו יוכל לדבר כמו מהה מַד או מֵד כמו עֵת עתה, קנה קן או פֵּת פתה וכן פֶּנֶה פֵּן או פַּן, וי"א כי יוכל לדבר בהם בכל הכינויים כמו צורים צורי צורנו[1], ובכל הכינויים וכן בכולם, אך בלא כינויים לא ידבר בהם, ולזה דעתי נישה עתה, אעפ"י כי עברו עלי חיומים שחיה בראשין שזכרתי, ולפיעלי אתן צדק, אומר כי הוא צדיק ולא אחד, ובזה לא אומר בזב ולא שקה, תמים דעות עמך בדבר הזה, כי אמת הוא, לא ימאס בביר כח לב, בחכמה וכה. אם אסורים בזוקים או ילכדון בחבלי עוני ויגל אזנם למוסר שישיבון מאון ידיהם, אם ישמעו ויעבדו את ה' יבלו ימיהם בטוב ושנותם בנעימים ובנעימים יחיו, ולשון יבלו כמו אחרי בלותי (Gen., xviii, 12) אחרי שזקנתי, ובלוזי סחבות (Jér., xxxviii, 12) ובגדים ישנים, ואם לא ישמעו בשלח יעבורו שהוא הרוגה ומיתה, ודרך החנפים כמוך שישומו אף ובעס ולא ישובו לאל כי אסרם, על כן תמות מנוער נפשם, ימותו בדעת נערים. יחלץ עני בעניו ויגל בלחץ אזנם במוסר. ואף הסיתך[2], אפך הסית אותך, מפי צר מרוב חצר הבא עליך והיית בתחילת ברחב לא מוצק התחית, לא היה מוצק במקומה. שלחנך מלא רשן [138 *a*]. ועתה דין רשע מלאת בדין רשע אתה נשפט ודינך יוכיח על רשעך, כל מי שיש בו דין ומשפט וצדק הם תומכים אותה. כי חמה פן יסיתך, כמו שאמר ואף הסית אותך, השמר פן יסיתך חמת מרוב[3] ספק ומלקות שאתה מקבל, וספק מן ספקם (Job, xxxiv, 26), ויספק את כפיו (Nombres, xxiv, 10). ורב כפר אל יתך, כל מי שהוא במצור ובמצוק[4] צריך להזמין לו שלשה דברים, תפלה ואחרי כן מחיר ואחר שיזדרז למלחמה, ושלשתם זכן יעקב אבינו בעת צרתו, תפלה קטנתי הצילני, שחד עזים מאתים, מלחמה ויחץ את העם, ועל זה אמר לאיוב גזרה זו שנגזרה עליך, על עונותיך, רב כפר לא היה מטה אותך ומצילך. היערוך שוקך לא בצר, או היה עורך ומועיל לו שועתך ותפלתך שלא תהיה בצר, או היו מצילים אותך כל מאמצי כח[5], מאמצי שם בשקל מחנידי בטוב (Osée, ix, 16) מאזי רשע אמר אלה שלשה לא היו מצילים אותך מרם הגזרה, אך (Ps., cxl, 9),

[1] Ce terme n'est pas clair pour moi ; peut-être a-t-il le sens de suffixe du *pluriel*, parce qu'en un endroit J. K. exprime, en effet, le pluriel par le terme כלל ; voir *Zikkaron*, 13, 6, et ma remarque dans la *Monats chrift*, XLI, p. 116. et *ibid.*, note 1.

[2] En cela J. K. diffère de tous les autres commentateurs ; cependant cela se trouve aussi chez Obadia Sforno, dans son משפט צדק, imprimé à côté du commentaire de Simon b. Cémah Duran, à Venise, 1590. p. 170 *a*. C'est ainsi qu'il est expliqué par Zerachia ben Schealtiel (Schwarz, p. 274), qui combat les opinions des autres exégètes ; mais il prend les mots מפי צר en ce sens : וסברתך שקבלת מפי אדם צר.

[3] Voir aussi I. E., פן יסיתך בחכות.

[4] Cette agada, dont l'origine est dans le Midrasch *Tanhouma*, éd. Buber, *Vayischlah*, § 6, est citée aussi par J. K. dans le *Sefer Haggalouy*, éd. Mathews, Berlin, 1887, p. 43, art. בחוחים, et dans son commentaire sur le livre des Proverbes, intitulé ס' חקה (éd. Breslau, 1868, p. 32) sur Prov., xxiv, 10. Simon ben Cémah Durân dans son commentaire (*ibid.*, p. 171 *a*) cite aussi cette explication au nom du commentaire de J. K. sur le Pentateuque.

[5] Voir aussi l'explication grammaticale de מאמצי dans le *Sefer Haggalouy*, *l. c.*

פתח אם היית חוזר חיית משיב שבותך ופרשתי שוע כמו[1] שוָעֲך בהנועת הו"ו כו"ו עולה שהיא נחת בעולתה קפצה פיה (Job, IV, 16) ואון ואָוֶן, אל תיאף הלילה[2], היה שואף בלילה והיה מעיר השכנים ברב שאגותיו וזהו לעלות[3] עמים הישנים, תחתם ממקומם, וישבו תחתם במתנה (Josué, V, 8) כי על זה בחרת מעני, אתה בחרת לנפשך[4] ביסורין יותר מעני [158b] הן אל ישגוב בכחו ומעלה בכחו כשירצה להגביה ולהעלות אדם ומי כמוהו משפיל ומורד ומשלך, ומורד מן הורני להוציר (Job, XXX, 19)[5] וזה כח בהגבהה, ולא זכר כח בהשלכה ובירידה, בעבור כי בדבר[6] קל הירידה והגבהה צריכה כח כמו שאמר[7] בשיר השירים:

להתעלות במדרגה גדולה מאוד קשה וקלה הירידה
כמו אבן גדולה היא נקלה ירידתה, להעלותה כבדה

זכר כי תשגיב פעלו, אחת השגיא ותגדיל פעלו ניאשר היה לעין כל אדם אשר יביטו מרחוק עיניו הגשמים ועת כי יגרע נשפי מים ועת יזוקו מים ענניים בעבור אידו, והוא הענן העולה מן הארץ בעבור החם ונקרא בלשון[8] ערב בּאר, ויפגע בעבים ואז ירדו הגשמים משל לעשן הקדרה כשיעלה למכסה הקדרה יזלו מיד מים אף כי אם יבין מפרשי עב, אותו האיד כשיעלה מן הארץ יולדו מימיו, אך אם יעלה כנגד עב הענן אז ירדו הגשמים הרבה, הן פרש עליו אורו, נשרו, ואפילו שרשו הים מכסה הנשר והוא שפתי, כי בם ירין עניים, בגשמים, כאשר ימנעם יתן אוכל למכבירו[9], יוקר גדול, הנידה שהיתה בדינך היה עתה בניאה, וזהו למכביר ביוקר, ומכביר שם דבר כמו ותלעג[10] ואון מכלים (Job, XI, 3), וכשל נשכים (Osée, XIII, 3), כאשר פרשתי. על כפים כסה אור[11], על הרע כפים וכסה הנשר בעב ולא ירד [159a] ויצו עליה, על העב, במפגיע על ידי מלאך יורד אלה הגשמים שיצודה עליה שלא תתן מטר, וכן אמר ועל העבים אצוה מהמטיר (Isaïe, V, 7), וכבר יצוה זה על ידי מלאך שיורד[12] ניאותו כשיפגע, שיצודה עליה, ויגיד עליו, על אותו מלאך

[1] Voir *Sefer Haggalouy*, *l. c.*, et p. 85, art. הג.
[2] Ici J. K. n'est d'accord avec aucun des exégètes, mais son explication est la meilleure.
[3] Dans le ms. on lit עמו, qui ne donne pas de sens.
[4] Voir l'explication de ce passage dans le Midrasch *Tanhouma* (ancienne édition), *Mischpatim*, § 11, et dans *Schemot Rabba*, 31.
[5] Il faut lire וזכר.
[6] Je propose de corriger ici en קלה, ce qui s'adapte mieux au sens de la suite.
[7] L'origine de ces vers ne m'est pas connue. Le mètre est – ⏑ – – – ⏑ – – – ⏑
[8] Voir la préface.
[9] Pareillement I. E.
[10] Il est remarquable qu'en cet endroit J. K. dit (Schwarz, p. 155) : ואין מבלים אותך.
[11] Ici J. K. suit l'exégèse du Targoum et de R. Assi, dans le Talmud *Taanit*, 7 *b*. Cette explication est aussi adoptée par Saadia dans sa version (Cohn, p. 79). Dans son commentaire (*ibid.*), il dit que כפים est une ellipse pour מעשה כפים, comme קבצו פארור (Joël, II, 6).
[12] Il faut lire מאתו.

שלוחו יגיד רשו מקנה שבר הבריות, רֵיעוֹ מן תרועם בשבט ברזל (Ps., II, 9), מקנה מן קונה שמים (Gen., XIV, 19) יגיד עליו כי דעתו לשבור יצורות העולם, וכל רע מעשיהם את על עולה, יגיד על המלאך העולה מן הארץ שיצוה על העב כמו כן, מה שאין יכול מלך בשר ודם לצוות אלא על ידי שליח הנפרד ממנו אך לא החוזר אליו והוא יתברך שמו ויצוה על היורד ממנו וכמו כן על עולה, ומן אף על עולה למדנו היורד.

Chap. XXXVII. אף לזאת יחרד לבי ויתר ממקומו, ואמר אליהוא שאין שבט בעולם כמו שבט הרעם זה במניעת הגשמים, ברגז קולו, ברעם, והגה מפיו יצא, הברק, ותחת כל השמים ישרהו, משקלו וְראָתָה, שרשו שרה מן משָׂרֵא קטרין (Dan., V, 12), שריתיך לטוב לך (Jér., XV, 11), ישרהו מהקל, ואורו על כנפות הארץ, גשמו, אחריו ישאג קול, אחרי הברק יבא הרעם ולא יעקבם כי ישמיע קולו, מן[1] בעקב עשם (Gen., XXV, 26), או מן כי לא יאחרם הרעמים אחרי ראות הברקים, כי לשלג יאמר, חזר על הגשמים ועל ימי הקור, ביד כל אדם יחתום[2] שמחבריאים [159 a] יריחים מפני הקור, לדעת כל אנשי מעשהו בל אנשי לב ובעבור הקור, ותבא חיה במו ארב וממזרים קרה, מזדים מבנין פעל דגוש מפעלים מן[3] אָזְרָה בגוים (Lév., XXVI, 33), וזרם זרהו, והמזרים הם הרוחות המזרים העננים גם המפיצים העבים בימי הקרח, ורחב מים במוצק מן צר ומצוק (Ps., CXIX, 143), כי בקרה יגלדו המים הגדולים, אף ברי ישריח עב[4], בָּרָיָה, כמו ונשאו עליך בָּרָיָה קינה (Ez., XXVII, 32), שחבית שמוש, והֵם כינו הפעלים, ישאר בהם נו מן ולא נָדָ בהם (Ps., XXIII, 5) לשון קונה, ורי לשון כוסי רויה (*ibid.*, V, 11), והוא מסבות מתהפך בתחבולותיו לפעלם, בחכמותיו, לפעלם של בני אדם, מתהפך סבתו[5] לענין לענין, אם לשבט אם לארצו אם לחסד, כבר[6] הקדמנו כי יסורין ב' חלקים יסורי אהבה ויסורי נקמה, והטובות שהאל עושה יש להם שלשה חלקים והם יחד בזה הפסוק[7], יש טובת שאחריה רעה[8], עושר שמור לבעליו לרעתו, וזה הוא אם לשבט, ויש

[1] Peut-être est-ce cette explication que vise Simon b. Cémah Durân en disant (p. 174 *b*) : וי"מ ולא יעקבם ולא יזוקם מן ויעקבני (Gen., 27, 36) כלו' נזק הבא בערמה כי הרעם עם היותו גדול אינו מזיקם ואינו נכון. Saadia traduit בעקבי הצאן en citant ולא יזהר (Cantiques, I, 8).

[2] Voir aussi I. E.

[3] I. E. cite aussi l'opinion qui le dérive de la racine זרה, mais il se réfère à Prov., I, 17, מזורה הרשת.

[4] C'est ainsi qu'Ibn Ganah l'explique (éd. Neubauer, 669, 25 et suiv., traduction hébr., éd. Bacher, p. 472) en citant le même exemple, tandis que, d'après I. E., il a le sens de אויר ברור « air clair », ce qui est semblable à la version de Saadia *l. c.*, p. 80. L'opinion de J. K. est adoptée par Zerahia b. Schealtiel (Schwarz, p. 280), et elle est aussi citée, avec toutes les preuves, par Simon b. Cém. Durân (p. 175 *b*).

[5] Peut-être faut-il lire מיצנין.

[6] Voir ce que dit J. K. au commencement du chap. I.

[7] Voir aussi le commentaire de I. E. avec lequel J. K., est entièrement d'accord ici.

[8] Allusion à l'Ecclésiaste, V, 12.

טובה שאדם זוכה בה לצדקתו, וזאת היא לארצו, כי הארץ ארצו ושכניה עמו כי לא תקרא ארץ כי אם ארץ שעושים בה רצונו, וכן ביתו בית שעובדים אותו בו, אע"י שהעולם בממשלתו, ויש טובה אע"י שהם רשעים עשה עמהם חסד לדרכים ידועים אצלו כן המטר על שלשה אלה, לשבט במו מטר סוחף (Proverbes, XXVIII, 3) אם לארצו שהם צדיקים אם לחסד וימציאהו שיש רצונו [160 *a*] מאלה השלשה בהשקט ארץ מדרום[1], הפך ושקט וכמוה ארץ יראה ושקטה (Ps., LXXVI, 19), שענינו רעשה, תרקיע עמו לשחקים, הייתי רוקע עמו שחקים שהם חזקים והם דבקים זה עם זה, כראי מוצק, מוצק הראי שמסתכלים בו הפנים, וכן אמרו חכמי הפילוסופים שהרקיעים כגלדי בצלים דבקים זה עם זה, אם אומר לך בעת שיכסו אותם העננים, הודיעני מה יאמר כי לא נוכל לערוך מאורנו מפני חשך העבים, אם יספר לו מה אדבר לו, אם אמר איש כי יבלע, מה שיבלע ויסתר עדיין לא יצא לדבור צריך שיאמר לו, ועתה לא ראו השמש בני אדם מפני העבים ורוח עברה ותטהרם, יסורו העננים כשיבא רוח צפונית, כמו הזהב מצפון יאתה רוח שתטהרם לעבים[2], כל דברי נקי יקרא זהב, וכן היין, כוס זהב[3] בבל ביד ה' (Jér., LI, 7)[4], והשנן[5] המרוקים מעליהם הזהב (Zach., IV, 12). משפט ורב צדקה לא יענה, איש משפט וצדקה לא יענה אותו, כאשר אתה חושב, אמר כנגד איוב, לכן יראיהו אנשים, יראהו ויפעלהו, אך הוא מגזרת יָרֵא יִרְאוּהוּ, שֶׁיֵּא שֶׁיַּאוּהוּ מבנין קל, לא יראה, לא יראה מה שיראה[6] ולא ישיגהו בראיית ערן, אך בלב[7] הם ישיגהו.

ויען ה' את איוב מן הסערה, כמו שאמר הכתוב (Chap., XXXVIII. בסופה ובסערה דרכו (Nah., I, 3) ואמר ויענן ויערפל סביביו [160 *b*] (Ps., XCVII, 2) מי זה מחשיך עצה במלין כנגד אליהוא אמר מי זה החושב שהשלים עתה נפלאות וגבורת, אם תרצה לשמוע אני מספר לך קצת יצורותי ניאשר בארץ ובים, ואשאלך אם תדע הודיעני דעתך איפא היית ביסדי ארץ[9], רמז לו שהיה בתחלת יצירת העולם בתולדות ארבע, היית בבח בהם ואחר כן לעת בואת יצאת לכח מפעל, ואני הייתי יודע בהיותך בבח התולדות ועתה[10] נביא לגוים בתיך, וכן אמר ישעיה[11] ניעת היותה שם אני (Isaïe, XLVIII, 16) משחיה עת בעולם

[1] C'est l'opinion d'Ibn Ganah, *s. v.*, tandis que I. E. la combat expressément.
[2] Voir aussi le commentaire de I. E.
[3] Ce mot manque dans le ms.
[4] Voir le commentaire de David Kimhi, où notre verset est cité aussi.
[5] Voir le commentaire de David Kimhi.
[6] Voir le commentaire de I. E.
[7] A mon avis, il faut lire הוא.
[8] C'est-à-dire qu'il connaît *parfaitement*.
[9] Il semble que J. K. prend ce mot dans le sens littéral; voir cependant ce que Simon b. Cemah Durân dit dans son comm. (p. 178) : וענין ארצא היית היא לגזענא והפלגה, כלו' מי שלא היה מציאות כלל באותה שעה.
[10] J. K. fait ici allusion a Jérémie, I, 5; voir aussi *le Moré Neboukhim* de Maïmonide, II, 32.
[11] Voir aussi ce que David Kimhi cite dans son commentaire sur ce verset au nom de son père.

הייתי שם בכח התולדות ועתה הוציאני לכח מפעל ושלחני ברוחו להנבא. מה שם ממריה, בשקל ומצרי שאול מצאוני (Ps., CXVI, 4), ששרשם מדד, צרר, או מי נטה עליה קו, קו הבנין, או מי ירה אבן פנתה כמו שמשימין לבית כשעושין אותו אבן גדולה פנתה. ברן יחד ככבי בוקר, כשבראתי העולם ובראתי השמים מיד צויתי צבאם והחלו לרון רנה לשמי וכן המלאכים הריעו ושוררו כשבחו גם הגידו דרכי וידעו והשכילו גבורתי ונתיבותי, וז"א[1] שהכוכבים רוחניים חיים ופירשו ברן יחד המלאכים לככבי בקר בעלות השחר כמו שאמר שלחני כי עלה השחר (Gen., XXXII, 27). ויסך בדלתים ים לשון סכה בעדו (Job, I, 10), ויסך אלוה (*ib.*, III, 23) כאשר[2] פרשנו. עשה לים מסוכה וגדר במאמרו לולי זה בגיחו, בגליו, היה יוצא מרחם ומכסה העולם [161*a*] כי הים גבוה מהיבשה[3], ואשר אמר יורדי הים באניות (Ps., CVII, 23), היה דעתו כמו וימצא אניה באה תרשישה וירד בה (Jonas, I, 3), גיחו שם בשקל שיחו ושמירו (Isaïe, X, 17), שירו, או יהבן מקור והיו"ד במקום וא"ו כמו בשומו לים חקו (Prov., VIII, 29) ודומה בעינו והאורב מגיח במקומו (Juges, XX, 33), אך הם שני בנינים ויכול לומר בגיחו בהגיחו, ונחסרה הה"א כה"א ריבות (Job, XXXIII, 23) ואומר עד פה תבוא ולא תוסף, שפה הים קראו פה[4], ואחריו שקראו פה ופא ישית[5] וילחם בגאון גליך כי לא יתכן ענין אחר ביעבור הכי"ת בגאון. המרומיך צויה בקר ידיעתה שחר מקומו[6], לא ימנע אור משמשו כל ימי עולם בענין אחד לרשעים ולצדיקים, עד[7] שאנקם לעתיד ליום דיני, לאחוז בכנפי הארץ ואז יועדו רשעים ממנו, ימנע מרשעים אורם, זה האור שהוא עתה בענין אחד הוא לכל ימנע ויהיה להם כמו להבה, כמו שאמר ולהט אוהו היום הבא (Mal., III, 19), ואמר בוער כתנור (*ibid.*) ואוהו השמש יהיה לצדיקים רפואה כמו שאמר וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה (*ibid.*, 20) ואז תתהפך הנת כמו חומר חותם, שהחותם ישר מחקה[8] [מעוות] על החמר ועל הדונג וכאשר יהיה מעוות

[1] Cette opinion est adoptée aussi par Maïmonide dans le *Moré*, II, 5, et elle est citée par Moïse Kimhi (Schwarz, p. 120); voir aussi ce que dit Zer. b. Schealtiel à ce sujet (*ibid.*, p. 283).

[2] Voir le comm. de J. K. sur I, 10.

[3] Cette explication est citée aussi par David Kimhi dans son commentaire sur Jonas et sur les Psaumes, au nom de son père; voir aussi le comm. de I. E.

[4] La leçon de notre ms. est évidemment tronquée. Il faut lire, d'après la citation de Dav. Kimhi dans son dictionnaire, *s. v.* פא, au nom de son père : [וכתב א"א ז"ל] אחר שאמר לים עד זה הגבול תבא קרא לשפת הים פה ואמר ופא ישית.

[5] Il semble que J. K. prend ici ישית au sens de שות שתו d'Isaïe, XXII, 7. Il est remarquable que notre verset soit expliqué ainsi par l'exégète Salomon Astruc de Barcelone [vers la fin du XIV^e^ siècle], dont je vais publier le commentaire sur le Pentateuque. Cet auteur l'explique aussi par « combattre » en citant le verset d'Isaïe, XXII, 7, et c'est ainsi qu'il traduit שיתי, Exode, X, 1.

[6] Voir, au sujet de la liaison des versets suivants, le commentaire de Nahmanide et celui de Simon b. Cémah Durân, p. 180*a*.

[7] Ms. שאקנם.

[8] Ce mot semble s'être introduit dans le texte par une erreur du copiste. Voir, sur

יהיה מחקה. ויתיצבו כמו לבוש כאשר תחזק לו יד ימינית או יד שמאלית, זה דרך משל על הצדיקים והרשעים, כי בעולם הזה יהיה להם שניהם ושתון לרשעים תחפך [161 *b*] להם מיתה לעת, וכן הצדיקים יצאו מאנחה למנוחה. וי"א כי כאשר ברא השם שמים וארץ מיד ברא צבא השמים והשדים, וכאשר ברא השמים תוהו ובוהו מים ועפר רננו בשמים ושמחו בחלקם כאשר זכרו אור בעולם, וכן המנהג עד עתה כשחשמש זורח ואחז בכנפות הארץ ינערו ממנו השדים ויברחו כי ממשלתם בלילה ולא ביום, ועל זה אמר וימנע מרשעים אורם, הם השדים, ועליהם אמר וזרוע רשעים רמה תשבר, שאין להם יכולת ביום, ואמר על הארץ שהיא מקבלת האור וחשך בטבעה כטבע החומר שמקבל צורת החותם. ויתיצבו על ארץ כמו לבוש האור בזמנו וחשך בזמנו, [1] אעפ"י שהחשך אינו כי אם הסרת האור, המות הסרת החיים ובחקר תהום מעמקי הים והתהום, נככי הים שרשו בכה והנו"ן מן נפעל, שערי מות ושערי צלמות הם ההופכים כאשר אמרנו. וידעת כי אז תולד, לזמן ידוע, או תדע כי מספר ימיך רבים. הבאת אל אוצרותיך שלג, אוצרות שלג אשר חשכתי לעת צר [2] למלחמת גוג ומגוג. מי פלג לשטף מים תעלה, כמו התעלה שעושין לן כן פלגתי לשטף המים תעלה באויר להשקות הארץ, חזיז הוא על הברק [3] ושרשו חזה בשקל הגיג ששרשו הגה, ונקרא חזיז בעבור שכל אדם חזו בו, וכן [4] פרשתי למעלה, להמטיר על הארץ לא איש, כאשר רצוני כי [162 *a*] לא יהיו בני אדם בו כי אם החיות באבן מים יתחבאו, הכפור שזכר כאשר ירד בנים יתחבא שם באבן, התקשר מעדנות כימה [5], כימה תבכר הפירוש לשון קשורים, תרגום בכוריא (Gen., xxx, 42), מושכות כסיל היא תבשל הפירוש באחרונה. התוציא מזרות בעתו, כמו [6] נזלות, אלמנותיו כמו ארמנותיו, והם מחנות המזלות, ודגשות הז"ן לנון מנזלות, והוא לשון ערבי מאזיל אלסמא, מחנות הכוכבים והשמש והירח. אם תשים משטרו בארץ, כמו שטרו [7] כתבו מלשון תלמוד, משטר ושטר אחד, אומר היית כותב בארץ חקות השמים בטוחות הכלורת, ותרגמו טיהין לשכוי הלב, בעבור [8] שרואה ושוכה בחכמה

l'explication de la parabole du sceau, ce qui est dit chez Samuel ibn Masnûth, מיזן גנים, éd. Buber, p. 123-124.

[1] Cf. ce que J. K. dit à ce sujet dans le *Séf. Zikkaron*, p. 20, et surtout ligne 8, et la citation de Dav. Kimhi dans le commentaire sur Isaïe, XLV, 7, au nom de son père.

[2] Cf. le comm. de Raschi.

[3] Cf. *Séf. Haggalouy*, p. 96, et ma note, *Monatsschrift*, XL, p. 471, note 5.

[4] Voir Job, XXVIII, 26. Cependant dans le texte publié par Schwarz le mot n'est pas expliqué.

[5] Voyez les mots de l'agada qui est citée à ce propos par Ibn Masnûth (מיזן p. 125) et par Simon Durân.

[6] Cette explication et la comparaison avec l'arabe sont empruntées à Ibn Ganah (éd. Neubauer, 369-370, traduction hébraïque, éd. Bacher, p. 295). Cf. ma note, *Monatsschr.*, XLI, p. 125, note 3.

[7] Cette opinion est citée par Simon Durân (p. 183 *b*) : וי"מ מכתבו כלור גזירתו מלשון שטר מדברי רז"ל אחבאמה. C'est ainsi que Saadia traduit ce mot (éd. Cohn, p. 83).

[8] Cf. le comm. de I. E., qui cite משכיות לבב (Ps., LXXIII, 7).

ותרגום מצפה סבותא. מי יספר שחקים, לשון[1] ספירים בדי שיהיה יכולת באדם בראות בני אדם להסתכל בהם, על כן יהיו לגוון תכלת ונבלי שמים מי ישכים[2] גשמי שמים, ויהיה המבול כמו הגשם ונבל שרשו של מבול, כמו נובוע[3] נבע, משור נשה. אחרי כן זכר שיזמין טרפם לעופות וזכר לביא והכפירים בעד גבורתם. ושוחו במערות, לא ישיגו מחיתם עד שיזמין להם האל ית' וזכר העורב בעבוד[4] כי אפרוחיו לבנים בתחילה ותשובם האם והאל מזמין אליהם טרפם יתושים לפניהם.

Chap. xxxix. וזכר יעלי סלע יחולל אילות, אומר[5] כי בעת לידתן הם בצער כי רחמם צר מאוד והאל [162 a] יזמין להם נחש שנושך ברחמה ומרחיב המקום ויולדות בריות והולדות תצאנה, מהרחם שבורים, ואחרי כן יחלמו וירפאו וירבו בבר, בשדות, וכן[6] חֵינַת בָּרָא (Dan., iv, 12). וזכר הפרא לפי שדומה לסוס והסוס בשעבוד האדם והפרא חפשי, ועדוד הוא הפרא עצמו, תרגום פרא לעיר (Jér., ii, 24) כעורדא דמרודה במדברא, ובדניאל ועם ערדיא מדורה (Dan., vi, 21). תשואות שוא לא ישמע, במו הסוס, יתור הירים, שם מן לתור את הארץ (Nombres, xiii, 16) והיות נוספת ביו"ד יבול יקום, וזכר ריח שהוא דומה לשור והשור בשעבוד והוא חפשי. אם ילין על אבוסיך תשתנה בסמון[7] חבינויים הניחברים, ובסמוך הנפרדים לא ישתנה אֵבוס בעליו (Isaïe, i, 3), בתלם עבותו מן תלמי שדי (Osée, x, 4), אֵבוס בר (Prov., xiv, 4) היה קושרו בתלם להחוש כמו שימשכנה בעגלה, כנף רננים, זכר ענין אחר אם אברה חסידה ונוצה, אם אברה כאבר חסידה ולא דבר גדול וכח גדול לה, אך אין לה זכרות, תעזוב לארץ ביציה ועוכרות החיות ורומסות אותם, תזורה מן ועֵר את הגזה (Juges, vi, 38). בו השה אלוה חכמה, אחרי כן זכר סוס וגבורתו ואמר כי יצא לקראת כל מלחמה בלא פחד. עליו תרגד אשפה, הה"א במקום נו"ן רנן[8] ודומיהו בספר דומית לשון עברי ללשון ערבי מן ארגד, וגזא ארץ, ישתה[9] מרוב מהירתו באלו שותה הארץ דרך משל, בדי שופר כנו[10] בשיפר

[1] Cf. I. E.

[2] Voir sur cette étymologie ma note. *Monatsschr.*, XL, p. 416, note 3.

[3] Voir *ibid.*, XLI, p. 157, note 3.

[4] Voir Midrasch *Tanhouma*, *Ekeb* ancienne édition, § 2; éd. Buber, § 3).

[5] Voir *Baba Batra*, 16 *b*, et le comm. de Raschi.

[6] C'est ainsi que Saadia le traduit, פר אלבר; voir aussi I. E. et Lévi b. Gerson.

[7] Les termes de J. K. pour les suffixes verbaux et pour le *status constructus* sont remarquables.

[8] Cette explication est empruntée à Isaac ibn Barûn, dont l'ouvrage, intitulé *Kitâb-al-Mouwâzana*, est cité ici sous le nom de ספר דומיה וכו'; voir *Mouwâzana*, éd. de Kokowzoff, 1893, p. 92, et ma note dans la *Monatsschr.*, XLI, p. 275.

[9] J. K. suit ici Ibn Ganah, voir *Oussoul*, 138, 4-7 (trad. hébr., p. 94-95); I. G. l'explique ainsi par une analogie de l'arabe : voir Simon Durân (p. 188 *a*).

[10] C'est l'opinion de Ibn Ganah, *s. v.*; cf. le commentaire de *Tanhoum Jerusch.*, sur Habakouk, éd. Munk, Paris, 1843, p. 35-36, et *ibid.*, p. 99-101. C'est ainsi que Saadia (éd. Cohn, p. 85) traduit ואלי אלבוק יקול, et cette opinion est aussi adoptée par Zer. b. Schealtiel (*l. c.*, p. 288) et Simon Durân (p. 188 *a*).

ודי נוסף כמו[1] בַּדֵי שאול (Job, XVII, 16) אעפ"י שהבית פתוחה [163*a*] וזכר הנשר והנץ חפר אובל יתור הרים, ועלעו דם מן ושתו ולעו (Obadia, I, 16) שרשו[2] לעה, כפלה בו הלמד קודם הפ"א ונחסרה הוי"ו[3], וי"א מהרגום צלעות עלעון,

Chap. XL. הוסיף השם יתברך ואמר הדוב עם שדו, לשון מריבה כמו הרב רב עם ישראל (Juges, XI, 25), ויסור שם בשקל כנור כיוד צפור, אומר[4] לריב עם שדי הוא מוסר? אם יבא אדם לעשות מריבה תוכחה יענהו? ולא יענהו. ויען איוב הן קלותי, הודה על חשאו מאשר הצדיק נפשו כנגד הדין, ויען ה' את איוב, עוד אשאלך אם תדע להשיב, האף תפר משפט שדה נא גאון וגובה, ואז הוד והדר תלבש, כי לא יאות ללבוש גאון כי אם לאל בלבד שנ' ה' מלך גאות לבש (Ps., XCII, 1) וראה כל גאה והכניעהו, אם תוכל, והדוך רשעים, שרשו הדך[5] הוא לשון ערבי התך, והתו"ו בערבי כמו דל"ת בעברי במקומות הריסה והשחתה. הנה נא בהמות, זכר בהמות אחר בהמה, שיצר ביבשה שתריעה כמו הבקר, בשרירי בשנו מן כרת עָרְלָך (Ez., XVI, 4), יחפץ זנבו כמו[6] יחפז, ופי' ימהר לנענע זנבו אעפ"י שהוא גדול כמו ארז, פחדיו, פלד[7] בערבי והוא ישרגו, לשון שריגים (Gen., XL, 11), אפיקי נחושה, חוזק נחושה, גרמיו הוא תרגים עצמיו כמטיל ברזל כמו כנטיל מן[8] נשילי כסף [163*b*] (Néh., III, 30) בחלוף מ"ם בנ"ן, כמו[9] נשכה ולשכה (Sophon., I, 11), ונטילם הוא ענין בדים, הוא ראשית דרכי אל, נששת ימי ר־אשית, העושו יגש הרבו, לא יהרגהו כי אם בוראו, כי בול הרים ישאו לו ההרים יצמחו וישאו לו בול ועשבים למרעהו, ואימר כי ביום ירעה שבעה[10]

[1] Dans le texte publié par Schwarz ces mots ne se trouvent pas. Cependant il est très remarquable que Simon Durân, dans son comment. sur ce verset (p. 104 *b*), dit : וי"מ בדי שאול כמו בדי רוק (Hab, II, 13) שהוא כמו ברוק ודי הוא מלה נוספת והבי"ת לשמוש.

[2] C'est une erreur de notre auteur, car la racine en est לוע.

[3] Voir le comm. d'Ibn Ezra.

[4] C'est ainsi que Saadia et I. E. l'expliquent ; mais, d'après eux, le sens de la seconde moitié du verset est affirmatif.

[5] Cette comparaison avec l'arabe est empruntée à Ibn Barûn, *Mouwâz.*, p. 24, l. 1 ; cf. *Monatsschr.*, XLI, p. 274.

[6] C'est l'opinion d'Ibn Ganah, 241, 23-24 (trad. hébr., p. 164 ; cf. Lévi b. Gerson.

[7] Ms. פכח. Voir *Monatsschr.*, *l. c.*, p. 159, note 2, et p. 275.

[8] C'est l'explication de Saadia (éd. Cohn, p. 87) : רזאנה, de la racine רָזַן « être grave ». Chez Ibn Gan., 371, le mot n'est pas expliqué ; voir cependant la glose du ms. de Rouen, où l'on trouve רזאן et תקיל, qui ont tous les deux le même sens, d'après le mot targoumique מבזיל = משא. Lévi b. Gerson et Zer. b. Schealtiel le prennent au sens de תחיכות כסף, ce qui est d'accord avec la première explication de la glose citée, קצוב ; Raschi l'explique aussi par כנשאורי,

[9] Voir les commentaires.

[10] A mon avis, le mot שבעה a ici le sens de « beaucoup » ou « trop ». Je crois que J. K. fait ici allusion à *Vay. Rabba*, 22, בהמה אתה רבוצה על אלף הרים ובכי' בהמות בהררי אלף, Ps., L, 10. Le mot ונירקו n'est pas clair ; faut-il lire וְנִירָקוּ et l'expliquer par le mot talmudique נירק « parfaire » ? Le sens serait « s'il a arraché toute l'herbe » ; voir *Pirkè di R. Eliézer*, 11, au commencement : ובגילה הן נצמחים מאליהן כאלו לא נגע בהן שנ' כי בול הרים ישאו לו.

חרוץ ושבעה בקעורת, ומרקו יצמח ליום אחד וכן כל הימים, ותיות השדה יתקבצו שם וישחקו כי אינו מזוק, תחת צאלים ישכב, כמו צלכים[1] בחלוף האל"ף באורח הכפל כמו בזאר (Isaïe, xviii, 2) בזזו, ימאסו (Ps., lviii, 8) ימסכו, מכאן ואילך[2] תמיהא הוא לגדלו, אומר ישכב תחת צללים כמו בהמות אחרת? אין צל בעולם שיוכל לכסותו, או בסתר קנה וכצה יכול הסתר מפני החום או יסכהו צאלים צאלו מתַמָּתו, או יסוכהו ערבי נחל. הן יעשוק נהר ולא יחפז, נהר פרת, והוא בטוח כי כל הירדן יגיח ויוציא אל פיהו, בעיניו יקחנו כמו כן התמיהא, אך הן יעשוק נהר[3] אינו בתמיהא, אלא היה אומר עליו[4] יקחנו אדם כשיראנו בעיניו כמו שיושדה לסוס וישים לו מחג. אחרי כן חזר על לויתן על מה שזכר עליו הם תמיהותי. תמשכנו בחכה כמו שתעשה לדג אחר התצחק בו כצפור, אמרו[5] כי צפור קטן יש בכרכי הים שכך דרכו, יכנס בים ויבא בפיו של לויתן ויכנס במעיו ויוציא משם אבן יקרה אחת או שתים ויבלעם ויצא ולא ירגיש בו לויתן אחר שיצא [161 a] ליבשה ויש בני אדם שמכירין אותו הצפור וירדפוהו מנקום למקום ויציגו לו פתים עד שילכדו אותו בתחבולותיו ויוציאו מבטנו האבנים וימכרו אותו בדמים מרובים, על כן אמר התשחק בו כמו שמצחק בו הצפור הידוע ומאשר תוציא ממעיו תקשור ממעיו[6] עדיים וקישורים לנערותיך, יכרו עליו חברים, מן ויכרה עליהם כרה גדולה (II Rois, vi, 23) חברים לשון חבור, ובתמיהא אומר יתקבצו עליו בני אדם ויעשו להם סיעודה ויזדמנו, לצוד אותו כמו שעושים לדגים אחרים, כנעים סוחרים, התמלא בשכות עורו, יש[7] אומר התמלא לשון יתמללו בחלוף אל"ף בלמ"ה, בשכות לשון שכים (Nombres, xxxiii, 25) ואני אומר תמלא בחוחים ושכים וצנינים עורו כדי למשכו ביבשה כמו שיושי[8] דג אחר, וצלצל הוא עץ ארוך בראשו חדודי ברזל. שום עליו כפיך אם היית משים כפיך עליו לא היית זוכר מלחמה עוד כל ימי חייך.

Chap. xli. הן תוחלתו נכזבה, שיהיו מיחלים ובוטחים לצוד אותו לא יתכן הגם אל מראיו יוטל, יוטל מן המים אל היבשה תחיכות תחיכות שיושין לדג ארך לא אכזר כי יעורזו אין אכזר ולא גביר בעולם שיתגרד בו, מי הוא לפני יתיצב, כי מגבורתי שמתי לו והנלחם עמו נלחם עמי. מי הקדימני ואשלם [164 b] מי שירצדה להלחם יקדים הוא תחלה ואני אשלם לו כפלי כפלים כי תחת כל השמים

[1] Voir le comm. de I. E.

[2] Cf. Simon Durân (p. 192 *a*) : וו"מ הפסוק לשון כלו' התחשוב שישכב תחת צל וכו'.

[3] Simon Durân prend aussi ce verset au sens interrogatif.

[4] C'est la même explication qui est citée par Simon Durân.

[5] Je ne connais pas la source de ce passage.

[6] A mon avis, il faut lire ממנו.

[7] Je ne sais pas ce que vise J. K. ici. Voir cependant le dictionnaire de Ibn Garah, 374, 24 (trad. hébr., p. 261), qui explique אמלא (Job, xv, 32), comme אמלל ; cette opinion est adoptée par David Kimhi.

[8] Il faut lire לדג.

לי הוא וממשלתי ויכולתי וי"א[1] מי הוא לפני יתיצב לא אכזר עבור שיוכל להתגר בו אפילו אותו שיאמר מי הוא לפני יתיצב. לא אחריש בחיי, כחו וגבורתו, וחין ערכו כמו חן וכֹח ובֵין או רֵיש או רֵש אחדים הם. מי גלח פני לבושו, קשקשותיו, בכפל רסנו מי יבא, מי הוא שיוכל לבא בכפל רסנו להכניסו שם. דלתי פניו, שפתים, גאוה אפיקי מגינים חזק קשקשותיו שהם סגורים תותם צר דחוק אחד באחד יגשו, עשישותיו תהל אור, אפיו, והם[2] מעטסה בערבי, כידודי אש באודי אש ולפידים, כדור נפוח ואגמון מן אגמי מים (Isaïe, xiv, 23), נשור, נשירתו, תדוץ כל מכאוב שבעולם הוא לפניו שמחה, יצוק עלו, פעול, בשרו הוא דבק, לבו הוא יצוק כמו אבן שלא יפחד, דבק הוא ויצוק שלא ירעש, כמו פלח תחתית של הרחים שלא תזוז ממקומה. משתו יגורו אלים, מפחדו, יגורו כל חזקים[3] משברים ומיגונות אחרים שבעולם לא יזכרו מפחדו משיגהו חרב בלי תקום לא תקום ולא תחיה שלא תשיגהו לעולם חרב וכלי מלחמה, בעבור כי כתבן יחשב הברזל, תחתיו חדודי חרש, מרגליות מזהירות[4] כשמן מן האומר לחרס ולא יזרח (Job, ix, 7) ירפד חרוץ עלי טיט, חרוץ שבים והטיט ירפדם [165 *a*] אחד אל אחד, ים ישים כמרקחה[5] כל הים נגדו קטן כבית מרקחה ומטבחים, אחריו יאיר נתיב מן הלפידים אשר יהלכו מפיו יחשוב תהום לשיבה התהום הוא כולו לבן כאילו הוא שיבה, שיבה מן האורה היוצאת ממנו, ויחשוב[6] נופל על הרואה שיראנו לבן יחשבנו שיבה. אין עלי עפר משלו[7] מושל עליו, ויתבן פירושו[8] דומה לו בגבורתו. העשו לבלי חת[9] הוא אצלו כל אשר היו עושים[10] כי לא אמר שיעשו, וה'א העשו במקום אשר כה"א ההלכוא אתו (Josué, x, 24) ההושיבו נשים (Ezra, x, 17) ועשו על משקל בנו קנו. את כל גבוה יראה[11] ישחק ילעג כמו[12] אל תראיני שאני שחרחורת (Cantique, i, 10) המה יביטו יראו (Ps., xxii, 18), וילעגו וישחקו. בני שחץ, בני גבורה[13] והוא לשון תלמוד.

[1] Cette explication de la liaison des versets 2-4 se trouve aussi chez Zer. b. Schealtiel (p. 290).

[2] Il faut lire עטאסה; voir Ibn Gan., 518, 30; cf. *Monatsschr.*, XLI, p. 126, note 4.

[3] Le sens de cette explication est que tous les autres coups ne valent rien en face de celui-là; même explication chez Zer. b. Schealt. p. 291) qui s'exprime plus clairement.

[4] Raschi aussi l'explique par « soleil ».

[5] Explication très forcée.

[6] Le mot נופל a ici le sens de « il s'en rapporte à ce qu'il voit ». J. K. s'inspire ainsi, comme I. E., de la traduction de Saadia : כאנה ביאץ « comme s'il était blanc ».

[7] Cf. le commentaire de Raschi.

[8] Voir Saadia (*l. c.*, p. 89), מתל סלטאנה « semblable à sa domination », jeu de mots où les deux significations sont réunies.

[9] C'est-à-dire : « Tout ce que l'on veut lui faire ne peut le faire trembler », explication citée par Simon Durân (p. 196 *b*).

[10] Le sens de ces mots est obscur.

[11] Cette explication, avec la citation de Cantique, est rapportée aussi par Simon Durân; c'est aussi celle de d'Isaïe di Trani II (Schwarz, p. 166).

[12] Cf. Raschi et I. E. *ad. l.*

[13] Voir *Schabbat*, 62 *b* : אנשי ירושלים אנשי שחץ היו.

Chap. XLII. ויען איוב את ה׳ וידעתי כי כל תוכל, וכל חכר הפ״א ומשקלו[1] בשוא גלוי (Ps., LXXXIX, 10), ששרשו נָשׂוֹא, וכן פקח קוח מן לקח. ולא יבצר ממך מזמה, לא ימנע ממך, מי זה מעלים עצה, מי הוא המעלים חכמה, אותו שלא ידענה ויגלנהו שלא ברצונו. ואני הגדתי ולא אבין, ואלה השאלות ששאלת ממני נפלאות ונסתרות הם לי ולא אדע[2] שאוכל אני לומר לך שמע נא ואנוכי אדבר אשאלך והודיעני כאשר אמרת לי ועתה עיני ראתך, ראה אורה מאתו בסערה. אך הוא יתברך אין [16 *b*] עין שולטת בו כי אין כח בנברא לראות הבורא, על כן אמאס מן מסס, וכן ויאסר מים (Ps., LVIII, 8) כמי מים ומסכה. ונחמתי על עפר ואפר, כמו שאמר[3] והוא יושב בתוך האפר (Job. II, 8), ויהי אחר דבר ה׳ ויוסף ה׳ את כל אשר לאיוב למשנה, משנה כל ההמון שהיה לו בתחלה[4] אך הבנים על רצונו היה כדרך התשמיש. קשיטה אחת[5] כבשה. ונאותו שנתנו לו ומאשר היה לו נימון בבית הצליחו חש״ת ימימה הוא יונדה[6] בלשון ערבי ימימה, קציעה קושט[7], קרן הפוך, עניד היו יפות כגון הפוך שהוא[8] כהול בערבי. ויהי איוב אחרי זאת נאה וארבעים שנה[9] והכל מאתים ועשר שנים

ברוך רחמנא דסייען נשלם פירוש איוב לחכם ר׳ יוסף קמחי.

N. B. — Après avoir achevé la copie du ms. de Munich, j'ai reçu, grâce à la bonté de M. J. Guttmann, celle qui en avait été faite par Abr. Geiger et qui appartient maintenant à la bibliothèque de la Communauté de Breslau. — Au sujet de ותפל il faut remarquer que, d'après la leçon du ms. de Rouen du Dictionnaire d'Ibn Ganah, l'explication de celui-ci s'adapte mieux à ce qui est cité par J. K. Au lieu de ורבבסוא, on lit dans ce ms. ותנכסוא « inversum esse » ; mais cependant tout cela n'est pas d'accord avec le sens de notre verset.

---

[1] Voir *Séf. Haggalouy*. p. 146, art. קח, et la première opinion de I. E.

[2] C'est-à-dire : « que je puisse te dire ».

[3] C'est ainsi que l'expliquent Isaïe di Trani II (*l. c.*) et Simon Duran (p. 197 *b*).

[4] D'après J. K., le nombre de ses fils n'a pas été doublé. C'est contraire à l'opinion des rabbins, qui prennent שבעה dans le sens de « quatorze » à cause de l'insertion du נ׳. Voir le Targoum, Raschi et Ibn Masnûth. Cela ressort aussi des mots interrogatifs du Talmud *Baba Batra*, 16 *b*, מפני מה לא נכפלו בנותיו של איוב.

[5] C'est ainsi que I. E. et I. Ganah l'expliquent. I. G. préfère cette opinion (voir son dictionnaire, 631, 24) ; ils suivent Saadia qui traduit ce mot (Gen., XXXIII, 19) par נעגה (éd. Derenbourg, p. 53), tandis que dans sa version de Job il le rend par קשיטה ; le ms. de Berlin a la leçon : כלעה (voir éd. Kohn, p. 112), « espèce de vêtement ». D'après les autres, il signifie « monnaie », suivant l'opinion du Talmud *Rosch Haschana*, 16 *b*, voir aussi *Ber. Rabba*, à la fin du chap. LXXIX. Le Pseudo-Jonathan, Genèse, XXXIII, 19, le traduit par מרגליין « perle ».

[6] Les lexiques de Freytag et de Dozy ne connaissent que יַמַאמַה.

[7] Voir Freytag, lex. arabe, d'après le Kâmûs et le Djonauhari, *Radicus aromaticæ Indicæ et Arabicæ species*. Cf. I. Ganah, 642, 22. Saadia, dans sa version des Psaumes, XLV, 2, le traduit par ענבר, ce qui est, selon Freytag, ambarum (voir Th. Hofmann, *Die Korachistischen Psalmen nach Saadia*. Ehingen, 1891, p. 3 [arabe]).

[8] Ainsi Ibn Gan., 565, 27. Le mot arabe est כֹּחל.

[9] Voir *Bereschit Rabba*, 61.

DOCUMENTS ET TRADITIONS

SUR SABBATAI CEVI ET SA SECTE

I[1].

RELATION TURQUE SUR SABBATAI CEVI.

Voici ce que dit de Sabbataï Cevi l'Histoire (*Tarih*, Constantinople? 1282 de l'Hégire, t. I, p. 133) de Rachid-Effendi, Cazi-Asker d'Anatolie (1072-1133 de l'Hégire), fils de Malatiali Mustafa :

« Assignation du célèbre juif devant le Sultan et sa conversion à l'Islam.

» Il y a quelque temps, apparut à Smyrne un certain juif, portant le nom de rabbin, qui gagna à sa croyance une classe de Juifs, qui, rassemblés autour de lui, montrèrent des signes d'émeute. Ayant été expulsé et relégué dans la forteresse des Dardanelles, il y continua à semer la sédition parmi les Israélites, à la suite de quoi il a été cité, le 16 du mois Rebi-ul-Ahir (1077 H.), au pied du trône impérial à Andrinople. Ce juif, appelé en présence du Sultan, assisté du Cheikh-Islam Effendi, de Vany Effendi et du Caïmakam Pacha, et interrogé sur ce qui avait eu lieu, démentit les sottises qui circulaient sur son compte et, sachant qu'on allait le condamner à mort, manifesta le désir de se convertir à l'Islam. »

II.

ANECDOTES ANTI-SABBATIENNES.

Andrinople ayant été le théâtre d'une grande partie de l'agitation sabbatienne, il ne faut pas s'étonner que la tradition y ait

[1] Voir, t. XXXV, p. 264 s.

conservé certains contes où le héros et son entourage jouent un rôle. Il s'agira plus loin (VII) de son secrétaire. Notons maintenant deux récits venant du parti de l'opposition :

Cevi Askenazi, ou Hakham Cevi, le célèbre adversaire de Sabbataï Cevi, se trouvant de passage à Andrinople, où l'on considérait ce dernier comme un thaumaturge, lui attribuant même la faculté de s'envoler, s'élança, à travers la rue, de la fenêtre supérieure d'une maison à celle d'une maison voisine, voulant démontrer par ce tour de force que ce n'est pas un acte miraculeux que de savoir se maintenir en l'air. Encore aujourd'hui, on montre ces deux maisons en face du temple Bude.

La femme du même Hakham, qui ne lui cédait pas en incrédulité, mit dans le pâté du vendredi soir un morceau de coton au lieu de viande. Son mari s'étonnant de cette plaisanterie, elle s'empressa de la lui expliquer : « Notre gâteau, dit-elle, est le symbole du charlatan d'aujourd'hui, qui ne trompe les naïfs que par les apparences. »

III.

SAMUEL PRIMO.

Il n'est pas besoin de retracer la physionomie de cet *alter ego* de Sabbataï Cevi.

L'apostasie de son maître ne paraît pas l'avoir déconcerté, et c'est probablement lui qui, pour justifier cette abjuration scandaleuse, inventa l'argument connu qui a fait fortune (Graetz, trad. fr., V, p. 246). De guerre lasse, il paraît s'être réfugié à Sofia, où nous le trouvons en 1673.

Depuis lors, nous perdons pour longtemps sa trace. Qu'est-il devenu? Où est-il mort? A de rares intervalles, mais sans dates précises, on entend encore parler de lui. Vers 1702, il s'entretint sur des sujets cabbalistiques avec Néhémie Hayyoun, qui, rejetant sa théorie comme hérétique et dépourvue de toute base, veut affirmer contre lui une nouvelle Trinité. A cette époque eut aussi lieu sa conversation avec Hayyim Malakh. Avant 1706, on expulsa d'Andrinople A. M. Cardoso, avec l'autorisation d'un Samuel Primo, rabbin (מרביץ תורה) de cette ville. Ce dernier est-il identique avec le nôtre? Graetz dit non, la tradition locale dit oui. Bien plus, cette dernière, jointe à d'autres informations inédites, comble la lacune qui existe entre le séjour de Samuel Primo à

Sofia et sa mort. Comme Graetz n'allègue aucune raison à l'appui de sa thèse négative, nous n'avons pas le droit de contester l'exactitude de l'assertion traditionnelle que voici :

A la suite du fiasco sabbatien, l'inspirateur et beau-frère (*sic*) de Sabbataï Cevi s'en retourne tout penaud de Sofia à Andrinople, où il aurait même importé certaines romances judéo-espagnoles en vogue en Palestine (telle que celle du n° XXXV de mon *Recueil des Romances*, p. 50). Revenu d'une grande partie de ses illusions, il fréquente tous les jours le Esgher (הסגר), local où dix hommes pieux, rémunérés par la Communauté, sont continuellement occupés à la lecture et à la méditation de l'Ecriture sainte, et situé en face du temple Portugaie, et, tous les soirs, il va faire son sermon quotidien dans le temple Tolèdo, qui est dans le voisinage.

L'ancien bon vivant n'est pas complètement mort en lui : dans ses moments de loisir, il ne dédaigne pas de jouer aux cartes avec sa fille, pour oublier ses chagrins, dit-on, ou calmer ses douleurs rhumatismales, qu'il a, sans doute, contractées dans ses longues pérégrinations. C'est dans sa maison, contiguë à l'église arménienne actuelle, que vint le trouver Juda Rosanès, déguisé en cavalier. Surpris du contraste entre le costume laïque de ce dernier et son savoir rabbinique étendu, le maître du logis lui en exprime son étonnement par les mots piquants : אי כפרא לא סריפא, que M. S. J. Rosanès [1] attribue à un anonyme.

Réhabilité dans l'opinion publique, il est enfin nommé rabbin du temple Pouille, où son nom est encore aujourd'hui rappelé, dans la commémoration annuelle de Kippour, avec le titre de הרב הגדול מר קשישא.

Conservant sa renommée de cabbaliste émérite, il put faire amende honorable de son excès de zèle sabbatien et devenir chef de communauté. Cette rétractation même n'eut pas besoin d'être complète à Andrinople, où, jusqu'à ces derniers temps, se sont conservées des traces, légères il est vrai, de Sabbatianisme. Puis le cas d'un sabbatien maintenu comme rabbin n'est pas sans exemple, témoins Hayyim Benveniste à Smyrne, Hayyoun à Uskup, Eibeschütz à Prague.

Nous suivons ainsi l'évolution graduelle de cet esprit pondéré. A force de circonspection, il sait insensiblement atténuer la mauvaise impression que les égarements de sa jeunesse avait faite sur le public. Les autres sabbatiens invétérés, tels que Malakh, Hayyoun et Cardoso, le croyant encore attaché à ses anciennes erreurs, se donnent rendez-vous à Andrinople. Il sait doucement éconduire le

[1] *Généalogie de la famille Rosanès*, Roustchouk, 1885, p. 29.

premier, ne peut pas éviter un conflit avec le second, et, enfin, il se voit obligé de laisser bannir le trop remuant et effronté Cardoso.

Voilà comment nous nous expliquons sa conduite, en apparence versatile. Revenu de sa frayeur, il peut s'adonner tranquillement à ses études rabbiniques. Les produits de cette activité littéraire, sont restés, sous les nos 1-20 et sous le titre de : אמרי שפר (= אלו מנחמוקי ר' יהודה שמואל פרימו), à la fin des Consultations de son beau-fils, Moïse Cohen (בהונת עולם, Constantinople, 5,500 = 1740 [1]), ainsi que dans le כרם שלמה (Amarillo, de Salonique) sur אבן העזר, n° 15, et חשן משפט, n° 70.

L'admiration de ses contemporains ne connut pas de bornes, quand il s'éteignit à un âge bien avancé : témoin son épitaphe que voici et que j'ai copiée sur son tombeau dans le cimetière israélite d'Andrinople.

1. ויקטן דוד את הקינה הזאת ויכתב אל קבר אב' : נר' ישראל ומנו שמואל : קינה נ יבעי לי עיני עיני יורדה מים על
2. ראש גולת אריאל נר שמואל אריה דבי עילאי וידע כל ישראל מלן ועד באר שבע כי נאמן שמואל
3. זה האיש מרגיז הארץ הנד אלשו אלש ברזל קלא דלא פסק כאבוד דשמואל
4. ונר אלהים טרם יכבה בהיכל ה' הלכתא כותיה באסידי ובדיני כשמואל —
5. וכל חני מילי מעליותא דאמור רבנן אמרי נביאת נהדשו של שמואל — כל רז לא אניס ליה —
6. מעשה בראשית ומרכבה להידועך כחו דשמואל — היום קשה לישראל כיום בא השמש בצהרים כי נח נפשיה דמר שמואל.
7. אז ישיר משה את השירה — ביומא דמשלם זמניה דמר שמואל — עין במר בוכה אבי ראה גם ראה כי הגיע
8. זמן הנקרא ויקרא ה' אל שמואל — אוי אריאל אריאל יאודה' יעלה חד בדרא — ופתח בהודו כשמואל.
9. מכונף הארץ כי יפלא דבר למשפט ידיעתו מכרעת ואיתמחי גברא, ויגדל שמואל : ושיתתו קלה דבר הלמד מיענינו גמרא והברה — כל מילי דשמואל —

הן
אלה קצות
דרכיו לו זהוג עם
גבורה עד כי יבא נורבה
המשרה — ויקם שמואל —
מצבת רבינו שבגילה בישראל

[1] Voir aussi שם הגדולים d'Azoulaï, n° 135, p. 177.

גדול שמו כמוהר"ר יאודה —
שמואל פרימו זלה"ה ויישם בארון
ביום ב' וי' לסיון ש' ותסב תנחמני לפק

La date de son décès est donc ותכב = 5468 = 1708. Nous pourrions même fixer approximativement celle de sa naissance.

Il est intéressant de voir que certaines expressions de cette inscription lui étaient familières, par exemple : הנה ארשׁ ארשׁ ברזל, qu'il adresse à son tour à Abraham Rosanès (כהונת עולם, f° 26, n° 20).

Le Moïse mentionné ici (אז יצוּר משה) doit être son gendre, Moïse Cohen. David (ויקונן דוד) doit être son élève, David ben Sanche, éditeur des sermons אמרי שפר.

IV.

ABRAHAM MAGRISSO.

Parmi les rabbins vivant à cette époque à Andrinople (Abraham Brudo, Elie Obadia, Israël Adato, Jacob Danon, Joseph Sarfati, Pinhas Cohen), Abraham Magrisso semble avoir conservé son sang-froid, au milieu du vertige général, et résisté dès le commencement à la tentation sabbatienne. Cela semble résulter d'un passage (ביום התעוֹתו אנשי אמת) de son épitaphe, qu'il m'a paru intéressant de transcrire ici :

1. לזאת יחרד | ויחר לב | וירא בל | אשר רוח | בקרבו.
2. ומה יעשו | הגי הים | מלא עין | אשר טמון | בחבו.
3. ואבן הוא | עין נשא | והבורה | לרפאותם | עקבו.
4. שנים עשר | לאיתנים | ומן טרם | עונות עם | בחשבו.
5. ביום התע | ותו אנשי | אמת יעוב | בשיבה נז | רקה בו.
6. וקדושתו | בכל מיני | קדושה הוא | ועודנו | באבו.
7. ועד זקנה | אמת שלום | לכל עמו | בדת ישפוט | בחרבו.
8. ועין משפט | לעם השם | ותורה שם | בישראל | קרובו.

בראש אמיד

לאחר טמיר : דאתכליל בהיכל רב : אתגזיז האי אילנא : תקוף ורב
החכם השלם הדיין המצויין כמוהר"ר אברהם מאגריסו זלה"ה שנת
נ'ב'ק'ש' ה' לפק.

Il a donc devancé de plus de vingt ans dans la tombe Samuel Primo, sa mort ayant eu lieu en 1682 ou 1687. Ce doute chrono-

logique de cinq ans provient de l'incertitude s'il faut ou non introduire dans le comput la lettre ה׳ qui suit le mot מ׳ב׳ק׳ש׳,

Il est à propos de rappeler ici que la conduite d'un jeune homme de la même famille, Samuel Magrisso (Galimidi), contraste avec celle de notre rabbin. Ce jeune homme naïf, fantasque et écervelé, entretint à ses frais à Constantinople (avant 1687) Cardoso et consorts, en s'endettant, à cet effet, lui-même et en ruinant son père.

Je crois pouvoir rapporter du même personnage une déclaration sans date ni signature, tirée d'un ms. en ma possession. Il s'y agit d'un différend qui s'était élevé entre ce rabbin, fondé de pouvoir de son beau-père Isaac b. Joseph, et la Communauté israélite d'Andrinople, différend que les deux partis convinrent de soumettre à l'arbitrage du rabbinat de Constantinople. Voici cet acte :

לדעת שהחכם השלם כמהר׳ אברהם מאגריסו נרו שם לדרך פעמיו ללכת לקושטנדי׳ יע״א על אודות דין ודברים והפרש שנפל בין כללות אנשי העיר יע״א ובין אחיו היקר ומעולה כהר׳ יצחק בכר׳ יוסף יצ״ו ואנחנו ח״מ הבאים על החתום בקצה הירושה הובררנו מכללות אנשי העיר יע״א ללכת אחר החכם השלם כמהר׳ אברהם הנז׳ להחזירו מן הדרך ומהבת המסור אלינו מאת חכמי ופרנסי דברי טובי וחשובי העיר יע״א נתרצינו ונתפייסנו ברצונו הפשוט והגמור בלי שום זכר אונס כלל ונשבענו כלנו יחד וכל אחד ואחד ממנו שבועה המורה לדעת הקב״ה ולדעת הנשבעים באמת ולדעת החכם השלם נר״ו הנז׳ שדין והפרש זה שנפל בין כללות אנשי העיר ובין הר׳ יצחק הנז׳ יחד למשפט יקרב לפני ב״ד יפה הדרת יקרת רבני גאוני קרתא רבתא קוסטנדינה נרו ושם לפניהם יקריבו תעצומותיהם ושענותיהם והמה בצדקתם וברוחב בינתם יוציאו לאור משפט והדין דין אמת על פי שורת הדין ויוחקו הדברים על ספר בעט ברזל ועופרת וכל מה שיגזרו הרבנים נרו הנז׳ נעשה ונשמע ואיש על מקומו יבא בשלום ולהיות אמת כתבנו וחתמנו שמותינו לראיה והיה זה ביום...

V.

SITUATION ÉCONOMIQUE DES ISRAÉLITES D'ANDRINOPLE DU TEMPS DE SABBATAI CEVI.

Nous savions par De la Croix (Graetz, p. 466) que, à la suite de la guerre entre la Porte et Venise, la vie commerciale s'était alors retirée de la Turquie d'Europe et transférée à Smyrne. Ce chômage des affaires est confirmé, du moins pour ce qui concerne Andrinople, par une lettre tirée du même ms. et dans laquelle le rabbin

susmentionné, Israël Adato, s'excuse auprès de Méïr Rofé, délégué de Hébron, de ne pouvoir pas lui remettre les pieuses contributions (d'Andrinople sans doute) à cause de la misère de cette Communauté et surtout du fardeau des impôts qui pèse sur elle :

ראש השלושים, בנן של קדושים, החכם השלם ציר נאמן לשלחיו כמהר' מאיר רופא נרו, הן לה' אלהינו צרור באוצרותיו התינות ותפילות שהתחננתי לפניו ישמרהו ומכל צרה ונזק יצילהו כיולא. הן זאת יכפתי שנות במכתבי זאת בקיצור נמרץ ובחפזון כי לא עת החזון כי על כן לא עצרתי כח לאסוף מענה מהנה לשון כראוי ליודעי שמו, וזאת תורת העולה על מזבח הזהב לספר לכ"ת כי הנה בשמים עדי וכהדי במרומי' כי ניאז באתי אל המקום הזה הליתי פני טובי חשובי דיני הק"ק וע"א על זו הנדבה ויצאו ידי חובתם בנאה להם ואל יהי העון הזה עליהם לפוקה ולמכשול, ויהיו דברי גם כן עם מורי הרב נר' דבר ידבר על לב הדייני' כי עמו עצה ותושיה בינה וגבורה להוציא לאור צדקתה וישועתה של הנדבה הנז' וכן עשה פעמי' שלש דברי עמהם על פתגם הנא ופנו אלינו ערוך ולא פנים באמת באמרם אלינו לא די לנו צערנו אלא שכת' באים להיסוף וכבר זה מפורסם בעירנו כי העיר הזאת הנחולה רבתי במדינות עתה חסורי מחסרא אין להם ואין שמלה ואין כסות בקרה ואחרון הכביד צרת כרגא דמלכא יר"ה, ורוב העיר עניים בוכים ומבכים אחרים על רוע מזלם כי אין להם על מה שיסמוכו ועל פת לחם פשיעו ואין לאל ידם להשיב לזולתם, ושאלו נא לעוברים ושבים עלינו המיד מקרב מהניכם קדוש והנידה ועידון יגידון עניות העיר הזאת באופן שבפה מלא אומרים שכעת אין לאל ידם לתת אפי' פרוטה א' שהם תחת מקל שוקד הבארבאנים, ואם בהמשך הזמן ירחיב ה' להם המה בצדקתם ישלחו הנדבה בשלמות כאשר נדרו לה' וכעת התוקא להם שעתא, הלא כה דברי הדייני' יפֿא ותו לא מידי, וכמא קדושת תורתו כיחו יכון עולם ברוב עז וחדוה כבל אות נפשו החכנידה ורמה ונפש נאמן אהבתו הצעיר מדבר בעטו לאטו, ישראל אדאטו.

VI.

ABRAHAM HA-YAKHINI.

Sur ce mystificateur qui a mis entre les mains de Sabbataï Cevi la célèbre apocalypse, source de tant d'impostures, nous avons une lettre inédite qui lui fut adressée par Ezéchias Romano, poète mentionné par Pinsker (לוקוטי קדמוניות, p. 137; *Lit. des Or.*, 1847, p. 403), et de la même famille que Yomtob Romano, l'antagoniste de Cardoso et des sectes sabbatiennes.

Cette missive, conçue dans un style alambiqué, hyperbolique et intraduisible, ne contient qu'une simple allusion à l'activité littéraire (עשות ספרים הרבה) de ce calligraphe et polygraphe. Ce qui fait sourire ici, c'est le titre דורש טוב לעמו que son correspondant lui donne, titre que Samuel Primo aussi s'adjuge lui-même (כהונת עולם, nos 3, 4, 5, 6 etc.).

מי כחכם ומי יודע פשר דורש טוב לעמו, ולחשוב מחשבות גליות לדרשיה ונפיל נהורא, ותילקא שרי לברך בשנך עד אשר תפארה, אלופנו בתורה אלקים יחנך שנות עולמים, וורשיך אלקיך בנפשך שבעך עשות ספרים הרבה, מה יקר חסדך שבכה השבעתנו מסעודת שלמה כי הצבת לך דהבא דחציב והוי פרי, ותשקנו מים מבור בית לחם על נפש, מים מבורך טובא גריר ופורתא סעיד, קולן של סיפרים ישבח מעשיך בתלת מאה צפורי, ואני בעניי לא בחכמה דאיתי בי דברתי עד הנה אם אהיה חובש מסאנא דרב מיכרעי מעדו קרסולי, כי יגורתי מפני סבנת עלוקה המצפצפים והנהגים המה המדברים בוקי בוקי סריקי על כל קוץ וקוץ, משיבו מושכי הרוק זחוחי הלב אוי לי מאלתן ולהבות באגרוף לשון מדברת החכמה והמדע והאומרים לרע והמוב המאררים מתוקים מדבש כמו הרה תקריב פחם לגחלים ותתעדן בדשן, אשר ביודיהם זמה ליעז במעוז נילבותא בלא הגא, אך אמנה האהבה מקלקלת אשר גבלו ראשונים אהבת הטוב אמריאה (!) האמך צא מאצטגנינות שלך, דברי פי חכם חן הוציאוני מיחיצתי, פתחו את פי בצבת, הם הרהרוני מחרוץ נפחר, אומר אל אלה איש אשר אלה לא (!) בירח יכון, החכמה והמדע נתונים המה לו לפי רוב העמל הבורע בהוראה הרי זה משובח ואיש לפי מהלכו, דלא כרע במודים כי ינשאו קבר ונשבו נחש, אם אמרתי אספרה מטיבותיה דמר כל המוסיף גורע, ואל אלה גבוה מעל גבוה לרשתך את ארץ, אם לבנים תתן בכל שעריך עד אשר תשוב, והיו עיניך רואות שערים המצוינים בראש או בזקן תמני סרי דרי חיורתא כהחוא דדריש בברם ביבמה, כנפש אדם הולך וסוער נבוה בחמי חמין, אוד מוצל מאש טעון הפשט וכלול לאושים, ע"ד.

Andrinople, décembre 1897.

ABR. DANON.

L'ÉLÉGIE DE MOSÉ ZACOUT

SUR SAUL MORTEIRA

Mosé Zacout, en quittant Amsterdam, n'avait pas rompu toutes relations avec Saül Morteira, le vénéré maître de sa jeunesse. L'impression que produisirent sur lui, par la suite, les professeurs de Talmud de la Pologne ne put effacer le souvenir de son maître et modèle. Aussi saisissait-il toute occasion de correspondre avec lui. Lorsqu'en 1650, David Carcassoni entreprit son voyage à travers l'Europe, à l'instigation de la communauté de Constantinople, pour le rachat des Juifs enlevés par les Tartares et transportés par ceux-ci en Crimée, et qu'il voulut aussi se rendre à Amsterdam, Zacout lui donna une lettre de recommandation pour Morteira [1].

De même, Morteira se servait de son disciple quand il avait une affaire à traiter à Venise, sa patrie. C'est ainsi que nous le voyons adresser à Zacout lettre sur lettre, lorsque l'installation des bains rituels occupa de nouveau les rabbins italiens, comme jadis la question du bain de Rovigo [2], et que l'avis de Morteira fut également solicité. Peut-être des négociants italiens en relations d'affaires avec les Pinto [3], les chefs de la grande maison de commerce de Rotterdam, s'étaient-ils servis de l'intermédiaire de ces derniers pour obtenir un mémoire de Morteira. Il s'agissait d'utiliser comme bains rituels des citernes. Le rabbin d'Amsterdam, en en défendant l'usage, avait combattu l'opinion des rabbins de Venise, R. Simha Luzzato et R. Samuel Aboab, qui l'avaient autorisé. En vain Zacout essaya d'amener les docteurs de Venise à partager l'avis de son maître; en vain il leur fit remarquer que tous les rabbins de Pologne suivraient l'opinion de R. Meïr b. Gue-

[1] Kaufmann, *Revue*, XXV, 203 et suiv.

[2] Cf. נשׁבות מלחמות ה׳, מלחמות ה׳ (Venise, 1601) et פלגי מים (*ibid.*, 1608).

[3] *Revue, ibid.*, 205, note 1.

dalia de Lublin, que Morteira pouvait invoquer en sa faveur dans ce cas.

Zacout a fixé le souvenir de ce débat en consignant dans son copie de lettres [1] les réponses qu'il a faites aux deux lettres de Morteira. Nous apprenons ainsi que Morteira avait à Venise, d'où il était lui-même originaire, un frère du nom de Néhémie, par l'intermédiaire de qui il faisait parvenir des lettres à son disciple.

Mais aucun monument écrit ne fait mieux connaître la vénération inaltérable dont Morteira jouit auprès de Zacout que l'élégie qu'il consacra à son maître défunt. Dans un poème de sept strophes, où chaque strophe forme un sonnet de quatorze lignes et dont chaque ligne comprend dix syllabes, il a utilisé sept fois, avec un mode d'emploi différent, une partie de l'élégie de II Sam., I, 24, composée par David à la mort du roi Saül. Une introduction en trois paragraphes dans le style des Makames décrit la cause du deuil. Un soleil s'est couché qui pouvait rivaliser avec celui du firmament, le soleil de la charité, le soleil de l'éloquence sacrée, le soleil de la poésie hébraïque, le soleil du rabbinat, le soleil de la jurisprudence, le soleil de la dialectique et aussi le soleil de la polémique [2], qui donna au rabbinat d'Amsterdam un éclat rayonnant au loin. Ce n'est pas pour le maître défunt, enlevé vers les sphères supérieures, mais à cause de la brèche irréparable produite par le sentiment accablant de solitude et d'abandon éprouvé par son disciple, profondément ému, que ses plaintes s'élèvent et que ses larmes coulent, pour essayer de calmer sa cuisante douleur. En épanchant ses propres sentiments, il espérait trouver un adoucissement à son chagrin et y puiser du réconfort.

Le poème revient sur tous les détails de la louange contenue dans l'introduction. Toutes les sciences sont convoquées à s'associer à la complainte du poète au sujet du maître disparu, qui résumait en lui toutes les vertus et toute la science. Les lévites du sanctuaire éclatent en cris de douleur à cause de leur frère, le Lévite, avec lequel toute douceur, tout chant a cessé. Maintenant celui qui fut toujours une lumière reçoit sa récompense auprès du trône de la majesté divine ; les êtres célestes se taisent d'admira-

[1] Voir *Appendice*, I.

[2] Ici Zacout pense sûrement à l'ouvrage apologétique *Providencia de Dios con Israel y nulidad de las demas leges*. Dans le manuscrit, exécuté en 1710 pour Samuel Teyxeira Tartaz, de cet ouvrage, que je possède, Samson Cohen Modon, de Mantoue, atteste à la fin, avant le registre des chapitres : סיימתי קריאת הספר הנכבד הזה נ״ל א קנאת ה׳ צבאות להחכם השלם הרש מורטיירא בעל ס׳ גבעת שאול היום ו׳ לחדש אלול התע״ה ליצי׳.

tion à cause de la grandeur du mérite de celui qui fut un éducateur de la jeunesse, un défenseur de la foi, un champion vainqueur de l'hérésie. Le poète emprunte à toutes les sciences leurs termes pour louer dignement le prédicateur, l'orateur plein de feu, qui n'avait pas son pareil pour utiliser habilement les versets tirés de l'Ecriture dans ses homélies.

La dignité avec laquelle il a rempli ses fonctions est également une des raisons qui rendent sa perte irréparable. Ce n'est pas seulement dans sa communauté, dont il était l'ornement, qu'on le pleure, mais partout en Israël. Amsterdam a vu s'éteindre prématurément celui qui brillait à son horizon comme un radieux soleil. Seule la pensée de sa survivance éternelle, de sa gloire impérissable impose silence à nos plaintes, et le souvenir des magnifiques créations de son esprit est une source de consolation dans notre détresse. C'est pourquoi la prière et la pénitence sont les seules manifestations de douleur dignes de l'homme en qui Israël se voit enlever un sauveur et un libérateur.

Nous ne pouvons donner ici qu'un aperçu de ce poème où Zacout déploie toutes les qualités de son style. Il est impossible de mettre dans leur vraie lumière, à moins d'écrire un commentaire détaillé, les nombreuses allusions qui, pour la plupart, sont appuyées sur la prononciation sephardique de l'hébreu, les réminiscences de la Bible et du Talmud, les emprunts faits à la terminologie scientifique, les jeux de mots forcés qui se rencontrent dans ce poème. L'indication de la source doit suffire pour servir de guide dans ce labyrinthe. Mais quelle que soit la part de redondance et d'afféterie qui se montre dans cet éloge hyperbolique, cet éloge même nous permet d'apprécier dignement l'homme que le souvenir de la sévérité qu'il a montrée contre Spinoza a présenté à la suspicion de la postérité.

DAVID KAUFMANN.

APPENDICE

I

F. 103 *a*.

למוהר״ר שאול לֵוי מורטירה נרו

קם לבי בקרבי וקבל ארז מפשדה ידיך אבי אבי באהבה וחבה
הנודפת ועל השנות יהלום גלולי אצבעותיו בראותי דמר חתים עליה

ששתי כעל כל הון והיה הבן הבכור לשנים[1] ויען על כתבו המתחיל לא
יושג ולא יסופר כמה נבהלתי משמוע ונעויתי מראות כי מקצה נזדה
הקול קול יעקב בצחות שיחותיו ונועם נאומיו אשר בין שורותם
יזהירו בחכמה בתבונה ובדעת יתנו עידיהם וגזרו אומר כי ממחצב
מחשבותיו החשובות חוצבו ומזה שינוי מעשה המפתב שלא יצא
לכתבו במקום אחר ושינוי השם היו קורעין גזר דין באמת[2] הזה
ועתה (ע)[א]תה ברוך ה' אשר שמחני במעשיו ובפעל ידיו יצוני לגלות
אזנו להודיעו מה נעשה בדין המקודה ידעתי כי לעת כזאת כבר
הגיע לידו אגרת מע' הרב לוצאטו נר"ו וטופס הפסק השני האמנם
אגידה ואספרה לאדוני את המעשה בצדקתו מתחלתו ועד סופו, הנה
בעת ובעונה שנתן לי כבוד ר' נחמיה אחיו צורת כתבו הנחמד תכף
ומיד נזדרזתי והלכתי להקביל פני חכמי הארץ שניהם יחדו והרציתי
לפניהם את הדברים כשולחן ערוך ומוכן כי הודיעתים דברי הסיסטירנא[3]
ואופנה (מה שלא ידעו קודם זה) והראיתי להם חששות אדוני
מוחשות ומובנות וראוי לחוש לדבריו ויעוד הוספתי דאפי' לדבריהם
הוו להו דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור דאי אתה רשאי
להתירם בפניהם[4] ומה גם במקום ב"ח שאין להם הבחנה בדברי חכמה
כי עיני' להם ולא יראו רק המחלוקות והעשות התורה כשתי תורות[5]
חלילה ונמצא ש"ש מתחלל ויתר על כן הראיתי להם כי אפי' מטעם
וממקום שבאים הוא הוא ס' משבית מלחמות[6] יש מקום לבעל דין
לחלוק כי ההוא כדיעבד הוא וגם כי ס' מנהיר עיני חכמים[7] נראה
בפי' שמחמיר כדברי הראש ז"ל ואין ספק אצלו שכל גאוני פולוניא
ילכו אחריו כי הוא ז"ל גדול ליהודים ורצוי לרוב אחיו וסוף דבר
אמרתי להם שאם מלכי ישפר עליהו[8] זאת יעשו וישקוט שאון הגיגור
מיללינו יוסיפו שנית ידם מיללינו לכתוב להגבירים פינטוש שגזרתם
הראשונה במקומה עומדת והדין דין אמת לפי סדר השיחין והבורות
הנעשין בארץ הלזו אבל על פי ההוראה אשר הור(ה)[ו] להם אנשי'
מקרוב באו מן הארץ ההיא לא כן המשפט ושלכן נאה ויאה כי ישמעו
לקול רבניכם ואל משמיעתם יסורו ולא יסורו ימין ושמאל. האמנם
(לסיבות לא נודעות לי) לא הטו אזנם לדברי ולא אבו לעצתי
רק פה אחד וסגנון אחד השיבוני לא נסוג אחור ידינו ומוצא ידינו
לא נשנה[9], כי כחא דהיתירא עדיף[10] ויש לנו כח רבני' מובהקים כס
משבית המאשרים דבריהם באישור כולל ואישור מוסיף אמת כי
בהראותי רוב התראות שהתריתי בם שינו קצת את הסדר כאשר
עיני אדני תחזינה, אך בכל זאת לא שבה ידי ורוחי כי נערכה בו אש
קנאת האמת ומהרתי לכתוב לרב הכולל כמוהר"ר שמואל אבוהב
נר"ו ושאלתי ממנו יהיה לי מעיר לעזור ולתמוך בידי והוא בחסידות
דרך קסתו וישיבני אלה הדברים אשר יראו עיניו הטהורים.

[1] Allusion à Deut., xxi, 15. — [2] *Baba Kamma*, 65, et *Ber. r.*, 49. — [3] = Citerne. — [4] *Meguilla*, 5 *b*. — [5] *Sota*, 47 *b*. — [6] Venise, 1606. — [7] שו"ת R. Méïr Lublin, éd. de Venise, 1618. — [8] Dan., iv, 24. — [9] Ps., lxxxix, 35. — [10] *Guittin*, 41 *b*.

II

F. 95 *a*.

ב"ה במקום חילה שם תהא רעדה, כחבלי יולדה, תשא כל העדה[1], קינים ופתחי נידה[2], כי פנה זיוה פנה הודה[3], בפטירת צור תעודה, אוצר כל כלי חמדה, הרב המופלא הכולל וגדול שמו, ברבת בני עמו[4], ריש מתא וריש מתיבתא במחוז אמשטרדאם יע"א : מורי ורבי אבי אבי[5] כמוהרר שאול סג"ל מורטיירא זלה"ה, נפטר בסדר ושנת לי תשא את ראש :

נחץ שרף מאופף[6], זעף ויעף במעוף צוקה[7] מעופף, ויער קינו[8] : ושלח כשית נוצתו[9]. ומכה כאבריתו[10], על ראשו ועל קרבו[11], והחבט את לבו[12], כי לא ידע שלוו בבטנו[13] : בלק בן צפור שמיד ונוטיהם[14], ארץ ים וכל אשר בהם[15]. בהמונו ושאונו[16] : יהן בקולו קול המוריד דמעות. רק זועות[17], והד קול העורב למינו[18] : הקול איוב יחרוץ[19] לבבות, מעשה חוצב להבות[20], ויעל עשנו[21] : הלא ידעתם כי אדון שמים, הביא את השמש בצהריים[22], פרשז עליו ענגו[23] : שמ"ש דבר אחד לדור[24], זבח את הרבים כאבגדור[25], ועמד על כנו[26] : שמש לא ראה כל פגומה[27], כי לו עין תבונה ועין חכמה[28], וכל יקר ראתה עינו[29] : שמש לאור יומם ישתוה[30], אשר על קו"ל המשוה, ישרו צעדי אונו[31] : שמש צדקה[32] וחכד אוזר ויעזר, ובשיח המכניסים פזר[33], צדקת פזרונו[34] : שמש מנהו זיו הדרשות יהל אירו[35], לו נועם מרגלית החמה כשאול בצואריו[36] ויהן חנו[37] : שמש ידע להזהיר במילוצה ודעת, ואין נפש צחות שיחותיו שומעת אשר לא תשמע לשונו[38] : שמש יגון בבני דתו שמו[39], והרבה להציב[40] ביושר את עמו, כאשר יישר איש את בנו[41] : שמש שם אהל[42] מועד, אליו כל דורש משפט צועד, וצריק דינו[43] : שמש בגבורתו[44] גבורת המופת זורח, מלבי צבאות בהלכה מנצח, ברוב בניינו[45] שמש ומגן[46] וצנה הגא לאמונה[47], וכל עד שקר ענה[48], יצרו צעדי אונו[49] שמש יצא במחוז אמשטרדאם, מאז חסד עליון קדם, לשום את שמו שם לסב"ו[50] : שמש יר מיבואו, אבי מלך ופי כל שר צבא"ו[51], גבהו וגאונו[52] :

[1] Nombres, XIV, 1. — [2] *Abot*, III, 18. — [3] *Ruth rabba*. — [4] Deut., III, 11 ; Jérémie, XLIX, 2. — [5] II Rois, II, 12. — [6] Isaïe, XIV, 29. — [7] *Ib.*, 22. — [8] Deut., XXXII, 11. — [9] Job, XV, 33. — [10] Isaïe, XIV, 6. — [11] Ex., XII, 9. — [12] *Ibid.*, VIII, 11. — [13] Job, XX, 20. — [14] Isaïe, XLII, 5. — [15] Jér., LI, 48. — [16] Isaïe, XV, 14. — [17] *Ibid.*, XXVIII, 19. — [18] Lév., XI, 15. — [19] Isaïe, XXVIII, 24. — [20] Ex., XXVI, 1, et Ps., XXIX, 7. — [21] Ex., XIX, 18. — [22] Amos, VIII, 9. — [23] Job, XXVI, 9. — [24] *Sanhédrin*, 8 *a*. — [25] = Moïse. — [26] Dan., XI, 20. — [27] *Rosch Haschana*, 23 *b*. — [28] Prov., XXI, 30. — [29] Job, XXVIII, 10. — [30] Jér., XXXI, 35. — [31] Job, XVIII, 7. — [32] Mal., III, 20. — [33] *Berachot*, 63 *a*. — [34] Juges, V, 11. — [35] Job, XXXVII, 26. — [36] Comp. *Baba Batra*, 16 *b*. — [37] Gen., XXXIX, 21. — [38] Deut., XXVIII, 49. — [39] Ps., LXXII, 17. — [40] *Ibid.*, LXXVIII, 38. — [41] Deut., VIII, 5. — [42] Ps., XIX, 5. — [43] Allusion à la prière צדוק הדין. — [44] Juges, V, 31. — [45] *Edouy*, I, 7. — [46] Ps., LXXXIV, 12. — [47] Jér., V, 3. — [48] Deut., XIX, 18. — [49] Job, XVIII, 7. — [50] Deut., XII, 5. — [51] Gen., XXI, 21. — [52] Jér., XLVIII, 29.

שמש וירח קדרו[1], ויושבי הבל התמרמרו, איש בעונו[2] : כי עון הדור וחטאתו, לחטאהו, מילק את הראש בלא עתו, ומיצה את הדם חוץ לזמנו :

אף רוח בקרבי, הוא מצעק אבי אבי[3], על זרועו ועל עין ימינו[4] אך לא למו אב ציר רחשי[5], ולא עליו תשתפך נפשי[6], שהשמחה במיעונו[7] : כי הוא למנוחה חבליה בגבוהים[8], לקח אותו אלהים[9], לקדשו לבהנו[10] : הוא הפקידו על עמו, ויסירהו שאיל מעמו[11], וישב היום לאיתנו[12] : הן לזאת יחרד לבי[13] שאגדה לו כלביא[14], ויחרב מעיניו[15] : כי מי גבר יחיה[16], למעשהו ממנו[17] יהיה, דבר הלמד מעיניו[18] : מי ימלא מכון שבתו, והיה הוא תמורתו[19], להעמידו על מכונו[20] : ומי יקום במקום קדשו[21] אשר לו יקים בית מדרשו, וישע אהלי אפדנו[22] : מי יובל ומי יחוס[23] חש בשלום על עדרו, רוצה את צאן יתרו[24], את אשר ישנו[25] : מי יעמוד לפני קנאה[26], מפני חמת המציק[27] ונושא השואה[28], ביום הכינו[29] : לכן יהדו בשמים הדו[30], ולעפר אשבין כבודי[31] נהפך עלי הודי[32], נשפך לארץ כבדי[33], ולקה הוא ושבנו[34] : הוא כלביבי[35] יקנן בקינותיו, יפיח להפיח אש[36] דאגותיו, אולי תבלינה גחלותיו הלוחשות[37] בלחץ לחישותיו, והתיונה שורות דברי ברותיו, סירותיו לדשנו[38] : הנה הנו, בינו לבינו, מתלונן במלונו, ומתבוסס ביגונו. כגבר עברו יינו[39], נהפך בלשונו[40] : ויורד רירו על זקנו[41] : וגם כי בסאון אסונו[42], לו כהתה עינו[43], ולו כבדה אזנו[44], רק על המון מיננו[45], הקריב היל חרבנו[46] :

חסוב על צור[47] מחלה נוהד[48] מצרת
התל לצפור[49] וספור צפור בספר[50]
קינות לענות ופנות אדם לאבל[51]
דמתי דמע דמה שחור כתרת[52]
אתיא אלדה הלה הוך תוך[53] לקרת
כל עיר הוות יעור[54] וסעיר בחבל
הד לא תדעו כי כר[55] שר הזד ושפר[56]
שפר בהיר[57] מזהיר מחוז וחבל
אל החכמות שלחו[58] אל תעמודו[59]

[1] Joël, II, 10. — [2] Jér., XXXI, 30. — [3] II Rois, II, 12. — [4] Zach., II, 17. — [5] Ps., LX, 10. — [6] Job, XXX, 16. — [7] *Ketoubot*, 8 *a*. — [8] Peut-être allusion à Job, XVIII, 10. — [9] Gen.. V, 24. — [10] Ex., XXVIII, 3. — [11] I Sam., XVIII, 13. — [12] Ex., XIV, 49. — [13] Job, XXXVII, 1. — [14] Is., V, 29. — [15] Hosée, XIII, 15. — [16] Ps., LXXXIX, 27. — [17] Ex., XXVIII. 8. — [18] *Sifra* : ר"ג מירדות. — [19] Lév., XXVII, 10. — [20] Ezra, II, 68. — [21] Ps., XXIV, 3. — [22] Dan.. XI, 45. — [23] Eccl., II, 25. — [24] Ex., III, 1. — [25] Deut., XXIX, 14. — [26] Prov., XXVII, 4. — [27] Is., LI, 13. — [28] I Sam., XVII, 7. — [29] Nahum, II, 4. — [30] Job, XVI, 19. — [31] Ps., VII, 6. — [32] Dan., X, 8. — [33] Jér., II, 11. — [34] Ex., XII, 4. — [35] I Sam., XXV, 3. — [36] Ez., XXI, 36. — [37] *Pesahim*, 75 *b*. — [38] Ex., XXVII, 3. — [39] Jér., XXIII, 9. — [40] Prov., XVII, 20. — [41] I Sam., XXI, 14. — [42] Is., IX, 4. — [43] Deut., XXXIV, 7. — [44] Is., LIX, 1. — [45] Jér., XLVI, 25. — [46] Nombres, VI, 14. — [47] Prov., XXVI, 14. — [48] Nombres, XXVII, 1. — [49] Deut., XVI, 9. — [50] Allusion à כפר כפר וכפור du *Sefer Yecira*. — [51] Ps., CXLIV, 4. — [52] *Nidda*, II, 7. — [53] *Meguilla*, 23 *b* : עדה עדה תוך תוך. — [54] Nombres, XXXII, 41. — [55] II Sam., III, 38. — [56] Comp. Nombres, XXXIII, 23. — [57] Allusion au titre du livre ספר בהיר. — [58] Jér., IX, 16. — [59] Jos., X, 19.

תתפלצנה תתפלשנה באפר[1]
כי אֵל דעות[2] מספד המת ספודו
הן קול ענות[3] בָּנות בַּנות שאנה
משנת קינֹת טופרים תרבה[4] ותפר
בְּינות ישראל אל שאוּל בכנה[5]
לויי לוי לויות[6] חולו וגוחו[7]
קול האֹדה[8] יצרח כים בסער
הימן[9] לב הנאמן ישבור ויהי
אסף[10] ומתי הסף סורו ודוחו
יסוף כל צוף צפצוף קול צוף ותוחו[11]
אסיר[12] אסיר כי הוא המֹר ויהו[13]
נזנח נצנח נאנח לא נח בצער
איתן[14] לב כי יותן איתן בנהי
יוסם נועם כל עם ממר למנר
ערער[15] נתק יער יער ליער
וז מור זמרת זמרה[16] מזמור וזמר
ישפות תֶּבֶל[17] תֵּבל הנה[18] והנה
חכם גבור עשיר[19] זקן ונער
ובנות ישראל אל שאול בכינה

אורו מראש[20] זיוו בחור ועלם
שׁוֹלם מושֹב הוֹרצה[21] על כס ביקר
שקט בו שָׁב[22] עד שָׁב עד שַׁב לאושר
נבר תוך בָּר כַּבָּר[23] שלם בצלם
מלים עצרו אילים נגדו כאלם[24]
יען כדין יען[25] נשען ביושר
דעתו לבני דתו למד בחקר
מדיו אל תלמידיו צדק וכושר
נסך יין ביגה צח נצח בכח
אח צו עשו כי שׁ לשׁוֹא[26] ושקר
נכך כל מין הסח עד שח שחוח
עדות[27] בתהום כודות כוד זה כסנה
פן תצמֹחנה בְּינות[28] שקר בעקר
בְּינות[29] ישראל אל שאול בכינה

[1] Ez., xxvii, 30. — [2] I Sam., iii, 3. — [3] Ex., xxxii, 18. — [4] *Baba Batra*, 21 *a*. — [5] II Sam., i, 24. — [6] Enumération des lévites. לוי = הלואי. לויות = deuils. — [7] Michée, iv, 10. — [8] Lév., xxiii, 42. Comp. I Rois, v, 11. — [9] I Chr., vi, 18. — [10] *Ibid.*, vi, 24. — [11] *Ibid.*, vi, 19 et 20. — [12] *Ibid.*, vi, 6. — [13] Ps., xxxiii, 9. — [14] I Chr., vi, 29. — [15] Jér., li, 58. — [16] Genèse, xliii, 11, et Amos, v, 23. — [17] Ps., xcvi, 13. — [18] Lév., xviii, 23. — [19] Comp. *Nedarim*, 38 *a*. — [20] Juges, v, 23. — [21] Gen., xxviii, 12. — [22] Job, xv, 10. — [23] Le saint dont l'intérieur est égal à son extérieur = תוכו כברו, *Yoma*, 72 *b*. — [24] Job, xxix, 9. — [25] = יענה. — [26] Is., ii, 10. Il a vaincu avec son énergie la religion d'Esaü, l'a anéantie et réfutée. — [27] Communautés d'Israël. — [28] II Sam., i, 20. — [29] Ez., x, 2, 7, au milieu d'Israël.

שכל משביל מושכל[1] לכל בפועל
פועל עומד[2] לעד כל מעשהו
פועל יוצא מרכז כל עוז ואדר[3]
פועל שלם חסר כל מום וגועל
פועל כבד הוקל לרום למועל[4]
תומת מדרש[5] דרש סדר בסדר
ביקר מחקר עיקר למענהו
אצלו אש לו נהדר[6] עדר בעדר
מעשה חורז[7] המה כי נחרזו
יסתלבך יתפאר[8] כל מענהו
פסוק אחר פסוק בו נאחזו
איה עיני איה כן תחזינה
ובכל פיה אנה איש הואדהו
פנות ישראל אל שאול בכינה

איה אסם עצם נזר[9] בדע
איפה הם רועים[10] לו דמו בערך
איה חמת אדם[11] מזהיר בעשות
מי איפוא הוא השת[12] לו אח ורע
אבן בחוץ[13] נחוץ רוע ורע
כי שו אל האדון נלקח לפלשת[14]
פשע תחת פשע[15] הוא רד בפרך[16]
צפון בארס[17] שם לו פח ורשת[18]
הוא אז ישיר כאשר אושר[19] לעדן
מהלך הסהר[20] שם לו מכלול ודרך[21]
אך אוי לדביר נהרס מיסוד[22] וארץ
לספוד אוד ההרס[23] רעוות צאנה
בין חטא כל לב יחת כפיק לברך[24]
בין הוד השרה אל אל שאול בבינה

אנא הלך אלך[25] לחפוש בהפש[26]
מקור משחת צדיק לו[27] נעלמה
הניא מני עיני אל אור ומים
לבי לי בי יכלל[28] רק טיט ורפש[29]
נהיה נהיה נהיה[30] תערב לנפש[31]

[1] Maïmonide, *Moré*, I, 68. — [2] Allusion aux catégories du verbe dans la grammaire hébraïque. — [3] Pr., xxxi, 25. — [4] Néh., viii, 6 : parce qu'il fut élevé en haut. — [5] *Haguiga*, ii, 7. — [6] Is., xl, 26. — [7] Jér., x, 9. — [8] Allusion au Kaddisch. — [9] *Zebahim*, v, 5. — [10] Gen., xxxvii, 16. — [11] Ps., lxxvi, 11, חמת = soleil. — [12] Gen., xxvii, 33. — [13] Prov., xxiv, 27. — [14] I Sam., v, 1. — [15] Ex., xxi, 25. — [16] Lév., xxv, 43. — [17] I Rois, vii, 3. — [18] Hos., v, 1. — [19] Ps., xli, 3. — [20] Esther, v, 3. — [21] Is., xxxv, 8. — [22] Ez., xxx, 4. — [23] Is., xix, 18. — [24] Nah., ii, 11. — [25] Ps., cxxxix, 7. — [26] *Ibid.*, lxiv, 7. — [27] Prov., xxv, 26. — [28] Ps., lv, 5. — [29] Is., lvii, 20. — [30] Michée, ii, 4. — [31] Prov., xiii, 19.

עם אמשטרדם ירן בצהרים
מחסה אדורת אלים[1] בם נעתמה
חוו בה כמחולת המחנים[2]
כי בו בחר אל למשיחו לתורש[3]
מצל מעלות אחז[4] כמה וכמה
עיון אף מעשה רב[5] ענף ושורש[6]
לאכון הצאן אמרה[7] עמ[ו] המונה
כי נר צפון ודרום מזרח וימה
וכנוד ישראל אל שאול בכינה

אל תרגענה רגע עדנה עדינה
אלה תולדות נה[8] זה נוחמנו[9]
חו אות ההוד אבי חי[10] עוד בקבר
לא עת נחמה היא[11] על חי עדנה
הנה מלחו[12] בה עדי עדינה
כי רק שמעה הורק יובח לגבר[13]
רבות שפרי שפרה וילמדנו
זו תנחומה[14] לנו שבר[15] בשבר
התברכנה בשמו פעם בפעם
יעור צדקו[16] לאור אור בעדנו[17]
כנכון שחר[18] אחר גשם ורעם
בשאלות ותשובות[19] לאל קראנה
ובעת שאול ענו את גואלנו
בינות ישר אל אל שאול בכינה

הצולח בים צירים, ושולח בים צירים[20]
דבר בשם אמרו[21] נדפס על צערו[22]
הוא הצעיר[23]
. . . . . .

[1] Ex., xxxvi, 19. — [2] Cant., vii, 1. — [3] Is., xlv, 1. — [4] II Rois, xx, 11. — [5] *Baba Batra*, 39 *b*. — [6] Mal., iii, 19. — [7] O mères! — [8] Gen., vi, 9, et Ez., viii, 11. — [9] Gen., v, 29. — [10] *Ibid.*, xlv, 3. — [11] Jér., li, 6, comp. *Mas. Sofrim*, xxi. — [12] Cant., iii, 7. — [13] Job, xvi, 21. — [14] *Rabbot*, *Sifré*, *Sifra*, *Yelamdènou*, *Tanhouma*. — [15] Gen., xlii, 2. — [16] Is., xlv, 13. — [17] Ps., cxxxix, 11. — [18] Hosée, vi, 3. — [19] Avec des prières et des œuvres de pénitence. Allusion au titre : שו"ת. — [20] Is., xviii, 2. — [21] *Meguilla*, 16 *b*. — [22] *Baba Batra*, 16 *b*. — [23] Gen., xlviii, 14.

UNE ÉLÉGIE DE DAVID B. ARON IBN HOUSSÉÏN

SUR LES SOUFFRANCES DES JUIFS AU MAROC

EN 1790

Sous le règne si long et si paternel de Mouleï Sidi Mohammed, les Juifs du Maroc avaient joui de quarante ans de repos. La dernière période de la vie du chérif fut troublée par des mouvements révolutionnaires provoqués par son propre fils, Mouleï Jezid. En poursuivant les révoltés, il trouva la mort devant les portes de Randa, dans son char même, frappé d'un coup d'apoplexie, sans que son entourage l'eût remarqué. La mort du souverain n'a pas pour le Maroc, comme Abraham ibn Sadoun l'expliquait alors à Samuel Romanelli de Mantoue [1], à cette époque au service de la maison de commerce de Guedalia de Mogador, les mêmes conséquences que dans tout autre royaume. Un changement de règne y provoque, en quelque sorte, le bouleversement de l'ordre politique et social. Les lois et les droits se trouvent subitement abrogés, et la lutte de tous contre tous commence. Les passions de la populace se tournent d'abord contre les plus faibles, contre ceux qui sont simplement tolérés dans le pays, à savoir les Juifs. Aussi le printemps de 1790 fut-il pour les communautés israélites du Maroc la fin de leur tranquillité et de leur sécurité, car la mort du sultan, arrivée le 31 mars [2], ouvrit pour eux une ère de persécutions. Restés fidèles à leur souverain, ils avaient refusé leur obéissance et leur concours au rebelle. Celui-ci ne tarda pas à se venger. Parmi les dix fils de Sidi Mohammed [3] qui se disputaient

[1] מסע בערב, éd. Schiller-Szinessy, p. 61 et 63; Zedner, *Auswahl historischer Stücke*, p. 223.

[2] *Ib.*, 63, ביום השני לחג המצות.

[3] *Ib.*, 61, והמלך הזה לו עשרה בנים.

la succession au trône, c'était lui qui avait le parti le plus nombreux, et il ne tarda pas à se rendre seul maître du pouvoir [1].

Jusqu'ici nous connaissions seulement par la relation de Samuel Romanelli les terribles cruautés exercées contre tous les Juifs du Maroc. Mais le souvenir des horreurs de cette époque s'est aussi conservé dans d'autres documents : dans ce genre de poésies qui rappellent les temps néfastes, le calendrier noir de l'histoire juive, dans ces élégies qui ont rattaché aux chants de deuil consacrés au 9 Ab, jour anniversaire de la destruction du Temple, la commémoration des malheurs de toutes les époques. A la fin d'une collection de *Kinnot* manuscrites composées par des poètes marocains sur le 9 Ab, qui se trouve en ma possession, s'en rencontrent deux à la fin qui sont consacrées aux événements de l'an 1790, qu'un chronostiche (נחק) désigne comme une « plaie du corps » des communautés juives du Maroc. Jacob b. Joseph Almâlih, dont j'ai déjà publié l'élégie [2], pleure sur les souffrances des communautés de Tétouan, Fez et Méquinez, d'une façon générale. La *Kinna* de David b. Aron ibn Housseïn, qui a mis son nom en entier au commencement de ses strophes, répétant certaines lettres jusqu'à deux fois, entre bien plus dans les détails.

Notre poète commence sa description des souffrances des Juifs par Méquinez sa patrie, quoique ce fût Tétouan, où Mouleï Jezid se fit proclamer souverain d'abord, qui eut à supporter les premiers effets de sa colère. C'est à la fin d'avril [3] que la catastrophe atteignit la communauté. L'ordre de piller les maisons des Juifs avait été donné par les autorités. Aucune cachette ne fut à l'abri de la rapacité de la soldatesque. Les synagogues et les maisons particulières furent livrées simultanément à la cupidité des pillards. Le pillage continua jour et nuit, jusqu'à ce que les maisons fussent tout à fait vidées. Les malheureux étaient surtout affligés de voir les rouleaux de la Loi enlevés des synagogues, outragés et lacérés pour servir aux usages les plus vils. Les pillards n'épargnèrent même pas les trésors littéraires de la Mellah de Méquinez qui n'avaient guère de valeur pour eux. Des savants voient leurs travaux, fruits de leur labeur et gages de leur renommée, emportés et livrés sans merci à la destruction. Privée de moyens de subsistance, la communauté se trouva bientôt en proie à la famine, et ceux qui les avaient dépouillés eurent l'ironie de les expulser comme mendiants. Les chefs de la communauté furent frappés

[1] Zedner, *l. cit.*, 226, note 9.
[2] *Z. D. M. G.*, L, p. 238 et suiv.
[3] Le mercredi 14 Iyar, comme l'indique le poème.

plus durement ; ils furent menacés dans leur vie, mis aux fers et jetés en prison. On les punissait ainsi pour avoir refusé de trahir le père du nouveau sultan et de prêter assistance au rebelle. Pourtant, en dépit de ces cruelles souffrances, la communauté eut la consolation de n'avoir à déplorer ni mort ni viol. Quelques-uns des pillards paraissent même avoir été punis de leurs excès : on les pendit aux portes de Méquinez. C'étaient sans doute les meneurs de ces forcenés.

Nous connaissons par Romanelli les noms des communautés qu'Ibn Housseïn et Almâlih ont omis de nommer : ce furent Maroc, Arzila [1], Alkazar, Laragi, Rabad, Mogador; aucune ne fut épargnée [2]. La dévastation se répandit à travers tout le pays comme un incendie. Des prodiges de foi et de fidélité inébranlables se révélèrent partout, mais la lâcheté et le désespoir exercèrent aussi leur action. Tous ne restèrent pas fermes à l'heure du péril. A côté des héros et des martyrs, il y eut des renégats qui acceptèrent l'Islam pour sauver leur vie [3].

Nous sommes renseignés sur Tétouan, « la reine des cités », comme on l'appelait, par la lettre qu'un fils d'Abraham b. Juda Kouriyat avait écrite au charbon sur une feuille de papier et avait fait parvenir à Mogador [4]. L'intercession d'un Tâlib, membre du clergé, auprès de Mouleï Jezid avait détourné à temps la calamité de la communauté de Tétouan, déjà vouée à la destruction.

Les renseignements que l'élégie d'Ibn Housseïn nous donne sur le sort de la communauté de Fez sont inédits. Ici la férocité des persécuteurs atteignit son comble. Si dans d'autres endroits ils furent poussés par la cupidité, qui, une fois satisfaite, s'apaisa, ici ce fut uniquement la haine religieuse qui sévit, ne reculant même pas devant la violation des tombes et la sainteté des temples. On visait surtout les synagogues juives. Pillées et saccagées, elles furent encore transformées en écuries. Ensuite, on livra assaut aux cimetières. Les monuments funéraires furent renversés, les tombes remuées et les cadavres arrachés des fosses. Comme jadis le prophète Ezéchiel, le poète demande en présence des ossements dispersés : « Ces ossements revivront-ils ? » Les terreurs annoncées pour l'ère messianique avaient fondu sur les malheureux ; ils

[1] C'est là la communauté au sujet de laquelle Don Isaac Abravanel correspondit avec Yehiel de Pise ; voir אוצר נחמד, éd. Blumenfeld, II, 66, et Kaufmann, *Revue*, XXVI, 84.

[2] Cf. M. Jost, *Geschichte der Israeliten*, VIII, p. 46 et suiv. d'après les indications de Romanelli.

[3] Romanelli aussi rapporte au sujet de Mogador, *ibid.*, p. 67 : היראה גברה בלב הרבה מהם על אמונתם וימירוה.

[4] *Ib.*, p. 64.

avaient vu les signes précurseurs de l'arrivée du libérateur, mais le Messie n'était pas encore venu. Malgré tout, l'espérance éclate à la fin de cette élégie en un cri de joie qui annonce l'allégresse et les triomphes de la justice victorieuse, du lumineux avenir.

D. KAUFMANN.

קינה כי' אנוכי דוד בן אהרון בן חסין חזק אמיץ
אמיץ קוננתי בש' תקן לפּך על כמה מדינות
שנשללו בשנה ההיא ביהוה ת' מי זה במר

בשנת נתק לפרט קטן ניתק הדר עיר מכנאסה
ויקם ה' שטן לשלומה פרץ בה פרצה
בלשת לעיר נכנסה[1]
בשנת

אל עוברי דרך אקראה — מי שמע כזאת מי ראה
הרעה הזאת הבאה — כבצע הזה לא נעשה[2]

איך כלילת יופי בכת — בחודש זיו זיוה שבת
ביום רביעי בשבת — פסח שני לטמא נפשא[3]

ניתן לנחבל רשות — במאמרה של רשות
חפצו ורצונו לעשות — מדד לו מדה גדושה[4]

כחוטבי עצים בקרדומות[5] — נתצו בתים פרצו חומות
נגלו להם תעלומות — דבר מהם לא נתכסה. לשלומה

ימים גם לילות שללו — ישראל בכל פה אבלו[6]
באו פריצים חללו — תורת משה מורשה[7]

דיני נזיקים והכלות — וקנסות וגם גזילות
ושריפת בהם כלולות — עיקור חלדה הרסה[8]

דברי אליה הנביא — ניבא עלי ארץ הצבי
עליהם אלדים הביא — לא נפל דבר מהם ארצה[9]

זמה תרי האף הזה[10] — בזוזי בתר בזוזי[11]
גזזו אותנו כגוזזי — עז בת שנתה[12] וכבשה

יצאו בגולה ערומות — נשים וקרות ונעורות
מפחד אויב וחימות — אם על הבנים רוטשה[13]

[1] *Aboda Zara*, 70 *b*.
[2] Allusion à II Rois, xxiii, 22.
[3] Nombres, ix, 6.
[4] *Menahot*, ix, 5.
[5] Jér., xlvi, 22.
[6] Isaïe, ix, 11.
[7] Deut., xxxiii, 4.
[8] *Houllin*, 9 *a*.
[9] II Rois, x, 10.
[10] Deut., xxix, 23.
[11] *Sanhédrin*, 94 *a*.
[12] Nombres, xv, 27.
[13] Hos., x, 14.

לֵלֹתי שערי פתחים
וספרי תורה שטוחים

בעינינו הן ראינו
לחם אליהם שאלנו

ענו אמרו בחימה
אוי לה לאותה כלימה

אוי לעינים כך ראו
על כתף ראשם ישאו[4]

הֻכו אותנו עד חרמה
מכה רבה ועצומה

רֹאשי העדה גבירים
בשלשלאות קשורים

נוטפים ירבו על זוחלים[8]
היו עניים ודלים

חבל עליהון דאבדין[10]
ספדיא עליהון ספדין[11]

סָפוד אגדיל כל חימים
אין קונה להם בדמים

יגוז וימרוט כל שערו
חכם יבין לאשורו

יְריעות ספרי התורה
עלי זאת שקים אחגרה

נורא בעם דם נשפכה
אל אלהים ה' ככה

חמרא בטש שרגא[18]
ורמא עליהו כרגא

זְכור תזכור ותשוח
ואלך קודר שיחוח

קוינו טוב והנה רע
גזר דין נגזר לא נקרע

נתחו אותם לנתחים
כמחצלת פרושה[1]

חלקו להם בגדינו
עד כזית עד כביצה[2]

כי אין בידם מאומה
ואוי לה לאותה בושה[3]

ספרי קדש חוצות מלאו
עד לא יוכלו מלט משא[5]

בשאט נפש ביד רמה
לא זורו ולא חובשה[6]

חכשו בבית האסורים
לבזה וגם לשמצה[7]

על עשירי עם גדולים
כלתה פרושה מכסא[9]

כסף זהב אזמרדין[11]
בתר דנבא אזלה רישא[13]

על חיבורי החכמים
ספרי פרישה ודרישה[14]

כל מחבר על חיבורו
נסרחה חכמה נמאסה[15]

עשו מרצופין בתפירה
ובאפר אתפלשה[16]

בערה ולא שככה
לארץ הזאת על מה עשה[17]

שם את ישראל לחגא
עד בלי קצבה וקציצה

עלי נפשי[19] לא תנוח
אין הנושה אין הרגשה

רב צער וגדל פרץ
והנה הנגע פשה[20]

[1] Jer. *Beça*, v, au commencement.
[2] *Pesahim*, III, fin.
[3] *Baba Batra*, 75 *a*.
[4] Isaïe, XLVI, 7.
[5] *Ibid.*
[6] *Ib.*, I, 6.
[7] Ex., XXXII, 25.
[8] *Mikvaot*, V, 5.
[9] *Sanhédrin*, 97 *a*.
[10] *Sanhédr.*, 111 *a*.
[11] = אזמרגדין, émeraude.
[12] Comp. *Taanit*, 5 *b*.
[13] Comp. *Tosefta Taanit*, II.
[14] *Pesahim*, 22 *b*, et allusion au livre connu sous ce titre.
[15] Jér., XLIX, 7.
[16] *Ibid.*, VI, 26.
[17] Deut., XXIX, 23
[18] *Sabbat*, 116 *b*.
[19] Lament., III, 20.
[20] Lév., XIV, 39.

אַחרי זאת רע מצאנו
לחם אזל מכלינו

צרות רבות סבבונו
כסות בקרה לא נמצא[1]

מרבדים טובות חשובות
את הכל לקחו לרבות

חליפות שמלות רבות
כלי בית וכלי קופסא[2]. את

צדק וישר משפטו
הרבינו מאד לחטוא

כי עוונתינו הטו
ומכתינו אנושה[3]

צוה האל חסדו לנו
נשים ובתולות לא ענו

לא נהרג א[חד] ממנו
לא היתה בזה קדשה[4]

אחרי ימים של צער
תלה אנשים בשער

חמת מלך כאש בער
מיתה משונה מאד קשה[5]. תלה

מי מעין יעני יזובו
כסוכת כרם נחשבו

על מדינות שנחרבו
וכמלונה במקשה[6]

יחד בערי המערב
ואורם חשך וערב

הזק נחש שרף ועקרב
היו לקמיהם לשמצה[7]

צר ומצוק מצא אותם
ומהם מסרו נשמתם

עד מהם[8] המירו את דתם
על קדושת רם ונשא.

ילללה אגביר וקינות
ממנה התחיל פורענות

על שושואן שרת מדינות
ותהלך אש ארצה[9]

מר אצרח על העירה פאס
מקור משחת מעין נרפש

דל כבודה הודה אפס
כי הוציא אותם החוצה[10]. מקור

ידוו הדוים עליה
אבלו עני פתחיה[11]

על בתי כנסיותיה
קינה כאלמנה אשא[12]

צר ואור חשך בם[13] להיות
בתים היושבים בנויות

רפת של סוסים עשויות
אוצר לכלי מחרישה. בתים

דברו בגאות פימו[14]
אויבים לנתק מוסרותימו

בהמיית ימים יהמו[15]
את נאות יעקב נרשה[16]. בהמית

ועכרתם כי קשתת[17]
צרפה ממארת פשתה

בארצות החיים היתה
יד נטויה זאת עושה. בארצות

לופק וגולל חברו[18]
ועד היסוד ערו ערו[19]

להוציא המת מקברו
חרפה שברה לבי אנושה[20]

[1] I Sam., IX, 7, et Job, XXIV, 7.
[2] *Menahot*, 41 *a*.
[3] Jér., XV, 18.
[4] Lament., V, 11, et Gen., XXXVIII, 21.
[5] *Berachot*, 8 *a*.
[6] Isaïe, I, 8.
[7] Exode, XXXII, 25.
[8] = Quelques-uns.
[9] Exode, IX, 23.
[10] Prov., XXV, 26, et Gen., XIX, 17.
[11] Lament., I, 1.
[12] Isaïe, III, 26.
[13] *Ib.*, V, 30.
[14] Ps., XVII, 10.
[15] *Ib.*, XVII, 12.
[16] Lament., II, 2, et Ps., LXXXIII, 13.
[17] Gen., XLIX, 7.
[18] *Houllin*, 72 *a*.
[19] Ps., CXXXVII, 7.
[20] *Ib.*, LXIX, 21

בְּדִבְרֵי סוֹפְרִים זֵאת הַיִּתָּה — לִי בְּעִיר אֲרִיאֵל רַחֲמָנוּתָא
עַד לְזִבּוּלָהּ בְּתַרְוַיְיהוּ[1] — מִנַּי׳ עַל זֹאת נִבָּקֵשׁ. עַד

חֲתָנִים יְרֻבָּה וְעַתִּירָה — לְעֵת מְצוֹא זוּ קְבוּרָה[2].
מְשׁוֹם בְּזִיוֹנִי וְכִפְרָה[3] — מְצָא אוֹתָם טִיכָה מְצָא[4]. מְשׁוֹם

אִישׁ הַיַּעֲלֶה עַל דַּעְתּוֹ — יִשְׁפּוֹךְ אֱלוֹהַּ בְּחִנִּיתוֹ
עַל מָתִים שֶׁכְּבָר מֵתוּ[5] — וְעוֹנֵם כְּבָר נִרְצָה[6]

הֵן מְאוֹד הַרְבֵּה מַר לִי מַר — עַל כָּל צַדִּיק חֶסֶד גָּמוּר
אֵיכָה תּוֹךְ קִבְרוֹ לֹא נִשְׁמָר — מִן הָרִאשׁוֹנוֹת זוּ קָשָׁה[7]. אֵיכָה

רְצוֹן מֵאֵל חַי יִתְעַלֶּה — לְמֵתִים יַעֲשֶׂה פֶּלֶא[8].
הַחֲיוֹנָה עַצְמוֹת אֵלֶּה — עֲצֵם אֶל עַצְמוֹ הִגִּישָׁה[9]

נְקוּדָה אֲרוּכָה לָהֶם — בָּשָׂר וְגִידִים עֲלֵיהֶם
וְרוּחַ יָבוֹא בֵּינֵיהֶם — וְיִהְיוּ בְּרִיָּה חֲדָשָׁה

חֶבְלֵי מְשִׁיחַ רָאֲינוּ — וְלֹא רָץ לָבוֹא אֲלֵינוּ.
כָּל הַיּוֹם אֵלָיו קִוִּינוּ — בְּחִשּׁוּקָה בְּחֵפְיוֹנָה

זְכוֹר אַל תִּפֵּר אֶת בְּרִיתֶךָ — וְהַצֵּל חַצֵּל עַמֶּךָ[10]
עֲשֵׂה לְמַעַן תּוֹרָתֶךָ — הַטְּהוֹרָה הַקְּדוֹשָׁה

קְדוֹשׁ אֱלֹהֵי אַבְרָהָם — לָמָּה תִּהְיֶה כְּאִישׁ נִדְהָם[11]
מָתַי מֶלֶךְ כְּכַפִּיר יִנְהָם[12] — וְאַתָּה אַל רָם וְנִשָּׂא[13]

חֻבְּבָה מוּטָלָה עָלֵינוּ — לְהִתְפַּלֵּל אֶל מַלְכֵּנוּ
בְּשָׁלוֹמוֹ יִהְיֶה לָנוּ — גִּילָה רִנָּה וְגַם דִּיצָה[14]

זֶה הַיּוֹם עָשָׂה ה׳[15] — שְׁלַח אֶת קְנָאֵינ[ו]
קְנָא אֱלֹהִים יִרְאוּ עֵינִי — גּוֹי אֶל גּוֹי חֶרֶב לֹא יִשָּׂא[16]

קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל מִבְטָחוֹ — מְהֵרָה יִשְׁלַח מְשִׁיחוֹ
יִרְאוּ רְשָׁעִים וְיִשְׂמָחוּ — וְכָל עוֹלָה פִּיהָ קָפְצָה[17]

תם

[1] *Berachot*, 8 *a*.
[2] *Ibid.*, 8 *a*.
[3] *Sanhéd.*, 46 *a*
[4] Allusion à Prov., XVIII, 22.
[5] Eccl., IV, 2.
[6] Isaïe, XL, 2.
[7] *Sota*, fin.
[8] Ps., LXXXVIII, 11.
[9] Ez., XXXVII, 3.
[10] Exode, V, 23.
[11] Jér., XIV, 6.
[12] Prov., XX, 2.
[13] Isaïe, LVII, 15.
[14] Jér., XXIX, 7, et allusion à la dernière des שבע ברכות.
[15] Ps., CXVIII, 24.
[16] Isaïe, II, 4.
[17] Ps., CVII, 42.

MANUSCRITS DU SUPPLÉMENT HÉBREU

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

Les mss. orientaux de la Bibliothèque nationale ont été décrits dans un nouveau catalogue, et le catalogue des mss. hébreux occupe le premier rang par ordre de date. Depuis que cette publication a eu lieu (en 1865), le fonds hébreu s'est augmenté de 71 volumes, par suite de dons ou acquisitions. Plusieurs d'entre ces mss. méritent une description, en raison de leur importance; pour le reste, une mention du titre suffira.

N^os^ 1314-5 : Bible, en 2 vol. in-4°, déjà décrite ici [1]; 222 et 220 ff. — Il convient d'ajouter à notre description que la Bible similaire dite « de Soria », qui contient une curieuse généalogie reproduite dans notre ms., a été signalée pour la première fois, en 1868, par Éliézer Aschkenazi, de Tunis, dans le *Libanon* (V, 180); ce dernier avait publié le texte de la soi-disant généalogie.

N° 1316 : « 300 mots hébreux identifiés avec leur équivalent dans les langues modernes », par Philippe Sarchi (Paris, 1826, in-8°). — Donné par la Société asiatique. — In-4° de 18 ff.

N^os^ 1317-18 : L'Ancien Testament en syriaque, écrit en caractères hébreux, par Arnold Boot. Cette copie a été faite sur l'exemplaire de Jacques Usher, archevêque d'Armagh, en 1653. Boot a ajouté les variantes des autres versions. — In-fol. de 526 et 299 ff.

N° 1319 : Trois tableaux contenant les principes de la grammaire hébraïque. Le 1^er^ est intitulé « Tabula prima quæ est de lectione hebraica »; le 2° : « tabula secunda quæ est de verbis hebraicis »; le 3^e^ : « tabula 3^a^ quæ est de affixis hebraicis ». — Du dernier siècle, in-4°.

N° 1320 : Deux phylactères (tefillin) sur parchemin (dans un écrin en soie blanche).

N° 1321 : עט סופר, « plume du scribe », formulaire d'actes divers,

[1] *Revue*, XXXVI, 112.

contrats de mariage, divorce, tutelle, achat ou vente, location, adjudication, prestation de serment, renonciation, testament, etc., selon les formules établies par les rabbins de Fez et de la contrée (Maroc). Cette série de textes a été commencée à Méquinez, le premier jour de la néoménie de Schebat 488 (= 1728) et achevée le 19 Adar suivant, par un écrivain qui a apposé seulement ses initiales א״ב׳. — Après la table détaillée de ces textes, en six colonnes, un passage du Talmud de Babylone (*Sanhédrin*, 88), avec les Tossafot, est longuement commenté. Ce morceau est suivi de trente typos, טופס, de décisions rabbiniques, dont les dix premières manquent; les nos 11 à 18 sont écrits en judéo-espagnol. — Au f. 49*b* se trouve une liste de localités africaines, reproduite et identifiée ici récemment[1]. — In-4° de 61 ff.

N° 1322 : Pentateuque, suivi des Haftarot et des cinq Meghillot. Copie datée de l'an זכרון יהא לי, soit 339 (= 1579), non 283 (= 1523), comme le dit par erreur une mention ms. — Donné par feu James-Ed. de Rothschild, en 1876 (classé dans la Réserve). — In-12 de 504 p.

N° 1323 : Rouleau d'Esther, rouleau sur vélin, dans un étui en or — Don du même. (Réserve.)

N° 1324 : Rouleau contenant la première partie des Haftarot; 26 col. fol. — Ce ms. et les huit suivants proviennent du Yémen (d'après l'inventaire, ils ont été achetés à Constantinople et cédés à la B. N. par M. A. Goupil).

N° 1325 : Le livre d'Isaïe. Chaque verset du texte hébreu, pourvu de la vocalisation babylonienne, אשורי, est suivi de la paraphrase chaldéenne et de la version arabe. Cette version est celle de R. Saadia Gaon (nonobstant l'assertion contraire émise par l'inventaire de ces mss.); voir la description de ce ms., donnée par feu Joseph Derenbourg, préface hébraïque du t. III des *Œuvres de Saadia* (1895). — In-fol. de 128 ff.

N° 1326 : Pentateuque. — A la fin se trouve un feuillet contenant un fragment de la version arabe. — In-4° de 236 ff.

N° 1327 : *Idem*. — En tête du volume, un traité de grammaire hébraïque en langue arabe, écrit en caractères hébreux, dont le commencement manque. — In-4°, 276 ff.

Nos 1328-9 : Pentateuque en deux volumes. En tête du premier volume une grammaire hébraïque dont le commencement manque. Ce traité est suivi d'une dissertation sur l'ordre des livres qui composent la Bible. A la fin du même volume, on lit les observations grammaticales de מהרי״ץ. — In-4° de 186 et 160 ff.

N° 1330 : Livre de prières à l'usage des Juifs du Yémen. — Dans l'avant-propos à son « Manuel du lecteur[2] », Joseph Derenbourg donne une idée sommaire de ce Rituel très curieux. Tous les préceptes relatifs aux prières et aux usages ordinaires de la vie juive sont rédigés en arabe. Les prières elles-mêmes sont ponctuées d'après

[1] *Ibid.*, XXXV, 306.

[2] *Journal asiatique*, 1870, II, 310.

le système babylonien, tandis que les chapitres de l'Ecriture sainte insérés dans le Rituel portent la ponctuation palestinienne (ordinaire). — In-4° de 218 ff.

N° 1331 : Autre exemplaire du même Rituel, mais plus complet et plus correct, rapporté du Yémen par M. Joseph Halévy. — In-fol. de 325 ff.

N° 1332 : *Idem*, un peu défectueux en tête et à la fin ; plusieurs feuillets sont mutilés. — In-fol. de 156 ff.

N° 1333 : Haggada, avec miniatures, longuement décrite par nous dans le *Journal asiatique* (février 1892, p. 172-185). Ecriture rabbinique du xv^e^ siècle. — In-4° de 40 ff.

N° 1334 : Explication du commentaire de Raschi sur le Pentateuque par Juda b. Salomon, de Tlemcen. Voici le titre hébreu complet : באור לפ׳רש״י שבואר הרר ר׳ יהודה נרו ברכה ר׳ שלמה כלץ וקראו משיח אלמים. A la fin de la préface, on lit la mention de l'achat fait par שמנו פתח ב׳ דאנן. Le volume a été écrit par Juda כלץ[1], l'an 200 (= 1440) selon un chronogramme, et continué l'an 201 par Soliman, fils de R. Yifrah יפרח ס״ט, à Tlemcen, pour un jeune homme בחור nommé עלל ב׳ כבוד ר׳ ישעיה ב׳ סדון ס״ט. — In-4° de 141 ff.

N° 1335 : Plusieurs parties des Hagiographes, savoir : Psaumes, Proverbes, Cantique des Cantiques, Ecclésiaste, en hébreu, en chaldéen et en arabe. Maintes parties sont pourvues d'un commentaire en arabe ; avec le Cantique, on lit un commentaire qui semble être l'original d'une version hébraïque attribuée à Saadia et imprimée à Francfort-sur-O. en 1777. L'Ecclésiaste est suivi d'une explication très étendue par un autre auteur. — In-fol. de 137 ff.

N° 1336 : Extraits du נור אלצלם « clarté de l'ombre », explication du Pentateuque en hébreu et en arabe, composée par Nathaniel b. R. Yeschoua en 1327. Ms. incomplet venant du Yémen. Voir mss. de la Bodléienne, n° 2346, et l'analyse faite par Alexandre Kohut dans ses *Notes on a commentary to the Pentateuch*, p. 9, à la suite du Rapport du séminaire israélite de New-York, 1894. Cf. *Jew. Quarterly Review*, III, 604 ; IV, 164. — In-4° de 228 ff.

N° 1337 : Trois traités du Talmud Babli[2] : 1° *Baba Batra ;* 2° *Aboda Zara ;* 3° *Horaïot*. En marge du premier traité, on a commencé à transcrire des notes et des variantes, intitulées : les unes תוס׳ רש׳ב׳ם, les autres גרסת רשי. Le propriétaire du ms. se nommait : הצעיר יונן אבן שמש, sa signature, en grands caractères carrés, est au bas du f. 2 *a*, et l'on retrouve ce nom en cursive orientale presque illisible, à la fin du volume, f. 213 *b*[3]. — In-4° de 213 ff.

N° 1338 : Paraphrase arabe, en caractères hébreux, de la Genèse, jusqu'au chap. xli inclus ; rimée par quatrains. Ce poème n'a pas dû aller plus loin, puisqu'au fol. 82 *a* il n'y a qu'un quatrain, tandis que

[1] Voir *Revue*, V, 47 et 314 pour ce mot.

[2] Non « livres de la Mischna », comme un relieur, mal guidé, l'a mis à tort sur le dos du volume, en 1882.

[3] *Revue*, VI, 158.

le reste de la page et le f. 82 *b* sont blancs. — Au dernier fol., le recto est blanc ; au verso, on lit, en caractères rabbiniques, les mots suivants : אני הצעיר... (משה?) דאנה ב' מרדכי דאנה ס"ט ; puis, au dessous : אני הצעיר מרדכי דאנה ס"ט, probablement le fils du précédent, qui selon l'usage juif portait le nom de son grand-père. Finalement, on lit la protestation suivante, d'une orthographe et d'un style douteux : אני ראיתי אנשי רעות שלוקחים ספר בלי מעות רק בחמש אצבעות על כן בתי (*sic*) אני וכתבתי שמי על כפרי הצעיר וזעיר מכול כנה זעיר יוסף בן מרדכי דאנה ס"ט. — In-8° de 93 ff.

N° 1339 : ס' חדושין Novelles sur *Ketoubot*, par Elie b. Hayyim. Edité avec les *Consultations* שו"ת, du même auteur, par Isaac de Domo Léon. Constantinople, sous le règne d'Ahmed (un peu avant 1618). — In-4° de 158 ff.

N° 1340 : מעני אלנפס « Réflexions sur l'âme », arabe en caractères hébreux, par Bahya ben Joseph ibn Paqouda (M. Is. Broydé en a publié une version hébraïque à Paris, en 1896, in-8°). — In-4° de 84 ff.

N° 1341 : Recueil de plusieurs traités de philosophie et de théologie, savoir : f. 1 à 62 *b*, ס' אמונות « Traité des croyances », de Saadia ; f. 63 *a* à 66 *a*, ביסודות « des fondements » du monde, par Isaac Abravanel ; f. 66 *b*, הדרושים הטבעיים « cours de physique », par Moïse Narboni ; f. 67 *b*, באיכות מציאות העולם « de l'Origine de l'existence du monde », par Ibn-Roschd (Averroès), et d'autres questions de philosophie aristotélicienne (l. VII et VIII) ; f. 98 *a*, ס' הצמחות « des plantes », attribué à Aristote ; f. 103 *a*, ס' העדה על דרך ההצלחה, par Abou Naçr al-Farabi ; f. 126 *a* : petit traité « sur la préexistence des âmes aux corps », par Salomon (ibn Gebirol), ou « l'auteur du *Keter Malkhout* », dit une note marginale, en caractères rabbiniques. Puis on lit, en cursive judéo-allemande : ול"נ שהחכם הוא ר' יעקב אנטולי וכ"י מהשיר בסופו הקול קול יעקב « il me semble que ce savant doit être R. Jacob Anatoli ; car le ms. à la fin du poème révèle le style de Jacob ». Cette note moderne est signée des initiales ר"ק. N'est-ce pas l'abrégé du nom de Raphael Kirchheim ? F. 127 *a*, עולם קטן « le microcosme », traité composé par Moïse ibn-Tibbon. En marge, une note moderne émanant du même critique avertit « de ne pas confondre ce traité avec un livre homonyme, le microcosme, composé par R. Joseph b. Çadiq, traduit de l'arabe en hébreu. » — In-fol. de 130 ff.

N° 1342 : Rituel juif en langue italienne, écrit en caractères hébreux avec points-voyelles. Ce ms., légèrement défectueux en tête, a des rubriques multicolores, ornées d'enjolivements qui permettent d'attribuer ce petit volume au XV^e^ siècle. Un *Siddour* similaire, en langue italienne et caractères hébreux, a été décrit par M. Leonello Modona, dans le *Vessillo isr.*, 1887, p. 76-80 et 110-114. — In-12 de 85 ff.

N° 1343 : עץ חיים « arbre de vie », traité de théologie et de philosophie par Aaron b. Elie, auteur caraïte du XIV^e^ siècle (publié à Leipzig, en 1841). — In-4° de 193 ff.

N° 1344 : לוח מאמרי עין ישראל « Sentences tirées du Talmud et des Midraschim, disposées par ordre alphabétique et compulsées par Eliézer fils d'Isaac Rieti. Ecrit à Modène, l'an 5496 de l'ère de la création » (= 1736). Au bas de ce titre, on lit : מאתי הצעיר רפאל באדובה אסירמירי. Ce dernier nom doit probablement être lu : Sermide, mot que l'on trouve tout à la fin du volume, écrit en italien. Une courte préface indique l'objet de ce double Index, qui renvoie par paragraphes (סימנים) au recueil עין ישראל, et par chapitres avec fol. au בית ישראל. A la fin, six versets des Psaumes donnent en acrostiche le nom Eliézer (celui de l'auteur). — Sur la dernière page, on lit : « Leon Dauid Cancro ». Puis : « Questo libro è mio io Gur Arie Padoua. » — In-8° de 65 ff.

N° 1345 : כ' חלקת יעקב « La part de Jacob », commentaire sur *Bèça*, par R. Jacob Hamburger, l'auteur moderne du קול יעקב (XVIIIe siècle). — In-fol. de 30 ff.

N° 1346 : Diverses notes et copies de Beer Goldberg, la plupart imprimées. — In-8° de 52 ff.

N° 1347 : Recueil comprenant six articles[1], savoir : 1° f° 1 *a*, ס' מלת הגיון, traité anonyme de logique, avec traduction espagnole, en 14 sections ; 2° f° 17 *a*, les 32 règles d'interprétation talmudique de la Bible, par R. Ismaël ; 3° f° 19 *a*, des extraits d'un livre הליכות עולם לר"א ; 4° f° 21 *a*, explication des termes et des langages usités dans les controverses talmudiques ; 5° f° 35 *a*, liste des auteurs de la Mischna, ou tannaïtes ; 6° f° 37 *a* jusqu'à la fin, introduction de Maïmonide à la 5e section de la Mischna *Kodaschim*. — In-4° de 41 ff.

N° 1348 : כנפי יונה, traité de Kabbale, par R. Menahem Azariah de Fano, en quatre parties. Il manque au commencement le § 1 et la moitié du § 2 ; à la fin, depuis le § 3 du livre IV. Ecrit par R. Petahia b. Benjamin de Bomsela l'an 408 (= 1648). Imprimé à Goritz, en 1786. — A la fin, en quatre pages, un article intitulé המקרא והמכתב, les avantages de savoir « lire et écrire », par le caraïte Joseph b. Moïse b. Juda Bagar Cohen. — In-4° de 98 ff.

N° 1349 : Pentateuque, avec la paraphrase chaldéenne, et en marge le commentaire de Raschi. Tout le commencement manque, jusqu'au milieu de la Genèse, chapitre XXXVIII. A la fin on lit : וזה ספר בלי חפר ללוי והיה לחלק חלת חיים ארוכה. Dans le dernier mot, les quatre lettres ארו et ה sont ponctuées, ce qui donne l'an (5)212 (= 1452), ou si l'on compte à part le ה pour 5000, on a 5207 (= 1447). — In-4° de 266 ff.

N°s 1350-51 : Une partie des bulletins qui ont servi à rédiger le Catalogue imprimé des mss. hébreux (transcription Zotenberg). — In-4° de 352 et 200 ff.

N° 1352 : Fragment de I Chroniques, XXIV, à II, ch. VII. — In-8° de 8 ff. à 2 col.

[1] Non trois articles, comme l'inventaire ms. le dit trop sommairement.

N^{os} 1353-4 : Rouleau d'Esther, deux exemplaires.

N° 1355 : Fragment du Pentateuque, provenant d'un rouleau liturgique (roulé).

N° 1356 : Recueil hébraïco-persan, comprenant trois parties : 1° Relation en vers persans (caractères hébreux) des persécutions des Juifs sous le règne de Schah Abbas II ; le commencement de l'introduction manque, et il y a une lacune après le fol. 2; 2° Relation en vers persans de semblables persécutions sous le règne de Mahmoud Ashraf et de Thahmasp par Babai b. Ferhâd ; 3° *Azharot* (Ihtirâz Nameh) en persan, par Moïse b. Isaac, et *Azharot* pour le premier jour de la fête de Schebouot en hébreu et persan. La fin manque. — In-4° de 190 ff.

N° 1357 : ס' תולדות ישו הנוצרי, « Histoire de Jésus le Nazaréen », en judéo-allemand. Imprimé. — In-4° de 25 ff.

N° 1358 : ס' ידיעות האדם « Traité des connaissances humaines », commentaire sur des sentences morales de la Bible et du Talmud, ainsi que sur le Zohar, composé en judéo-allemand. En tête de la première page, le titre est inscrit en caractères carrés, ainsi que les rubriques ; mais tout le texte courant est en écriture cursive. Le ms. est complet, avec un dernier feuillet blanc ; pourtant on ne voit nulle trace du nom de l'auteur ou du copiste, qui a dû être — d'après le langage — un rabbin de l'Alsace du dernier siècle. — In-fol. de 58 ff.

N° 1359 : Pentateuque hébreu, avec version arabe par Saadia Gaon. Commence au Lévitique. — In-fol. de 204 ff.

N° 1360 : ס' השרשים « Livre des racines », lexique par R. David Qamhi. Imprimé. — Au deuxième feuillet préliminaire, on lit un acte de vente : מודה אנכי ריקה אשת כמ"ר אברהם בכ"ר שמואל ברוך ז"ל מפיוביי (Pieve) הדרה עתה בפירארא כמו שהיום יו' א' ז' נוביי' (Novembre) מכרתי לר' נחמיה יזיא[1] ב'כ'מ'ר משה ז"ל מן האדומים זה הס' משרשים ברשות ובהסכמת ישראל אחי יזיא מכירה חלוטא שרירא וקיימת וקבלתי מיד ר' נחמיא הנ"ל דמי שוויה ומסרתי לו דמי אונאה ועלי לסלקו ולפצותו מכל טענה וערער אשר יבוא לו בסבת המכירה הזאת מן היום הזה ועד עולם וכן איש ישראל הנ'... הכותב נודה לר' נחמיה הנ"ל ואשתעבד אני לו גופי וממוני בכל מקום שאהיה לקיים לו את המכירה הזאת ולסלקו מכל טענה וערעור אשר יבא לו מצד מי שיהיה בסברת המכירה חזאת מן השרשים הזה.

אני ישראל יה' בכמר יונתן ישראל מלוטראה (Voltera ?) מודה ומאשר ומקיים כל הכתוב ליחיאל יזיא ב'כ'מ'ר שבתי זלהדי מנורצי (Norzi).

Puis deux noms, sans doute les témoins : ליאון ב'כ'ר יכוניה ז'ל'ה עמ'. (de Oriente) אליעזר יזיא ב'כ'מ'ר יהודה מאריונטה.

Enfin, au fol. 1*a*, le nom d'un propriétaire postérieur : שלי אברהם ב'כ'מ'ר יהוסף. — In-fol. de 299 ff.

N° 1361 : לקוטים חדשים « Nouveaux extraits », traité de Kabbale par Isaac Loria. — L'auteur est sans doute un disciple du maître cabbaliste, dont il a recueilli les leçons, puisqu'au f. 79*a* le disciple,

[1] Abréviation fréquente de יראה זרע יאריך ימים א'.

oubliant son rôle de copiste modeste, dit : משם ר׳ח׳ר ז״ל [1]. D'autre part, f. 83 *a*, on lit ces mots : אלו החדושים לקטתי מכתבי הר״ן ז׳צ׳ל שהם מהרב פנצורי ז׳ל׳ה׳ה (? Pensiere). — In-8° de 86 ff.

N° 1362 : בנת רננים, autre traité de Kabbale, provenant de la même école. La préface, f. 4 *a*, contient une phrase qui renseigne sur le nom de l'auteur et le lieu de rédaction : ובראותי אני הצעיר אברהם... נרו בן לא״א... הד״ר מרדכי זלה״ה אזולאי פה חברון... L'auteur explique en passant maints détails du rituel. — In-8° de 115 ff.

N° 1363 : ספרא דצניעותא Commentaire sur le « livre du mystère », une des parties du Zohar, par Isaac Loria. En réalité, le titre général du volume est plus vague : ס׳ הדרושים לאר״י בקצור « interprétations [cabbalistiques] d'Isaac Loria, en abrégé ». Au-dessous du titre, on lit : ובסוף הס׳ תמצא סימנים לאשר נמצא מפיזור בדברי האר״י זלה״ה ממה ששייך לס׳ דצניעותא. « A la fin du livre, on trouvera les index des explications disséminées dans les enseignements de feu Isaac Loria, concernant le *Sifra di-Çeniouta.* » A la fin de l'œuvre complète, après un grand nombre de pages blanches, on retrouve, en effet, le titre de cet index ; mais celui-ci est à peine ébauché et se compose d'une ligne. Ecriture orientale. — In-8° de 96 ff.

N° 1364 : Recueil composé de quarante-sept opuscules cabbalistiques, en écriture rabbinique, savoir : f° 1 *a*, דרוש אדם קדמון ; f° 16 *b*, ד׳ אוזן חושם פה ; f° 18 *a*, ד׳ מטי ולא מטי ; f° 22 *a*, אדרת האזינו ; f° 30 *a*, ד׳ עבור ; f° 32 *b*, ד׳ א׳ב׳ר׳ע׳ ; f° 35 *a*, הפרש שבין אצילות לבר״י ; f° 36 *b*, רפח ניצוצים ; f° 38 *a*, סוד מיין נוקבין ; f° 40 *a*, זעיר אנפין ; f° 44 *a*, מ״ב ; f° 45 *b*, זוגים ; f° 46 *b*, זעיר ונוקביה ; f° 50 *a*, מוחין דקטנות ; f° 51 *a*, ענין היניקה ; f° 52 *a*, עבור שני ; f° 53 *a*, מוחין דז״א ; f° 54 *b*, ד׳ הצלם ; f° 55 *b*, יריד׳ החסד ; f° 56 *a*, בריאת המלכות ; f° 58 *a*, ד׳ אטבח ; f° 59 *b*, פרצוף לאה ; f° 61 *a*, ענין ירושה ; f° 61 *b*, שם הויה ; f° 62 *a*, אות ; f° 63 *a*, מדה ומשקל ; f° 64 *a*, דין אורצה ; f° 65 *a*, זווג זון ; f° 66 *b*, ס׳ וכ׳ א״ה ... ; f° 88 *a*, קשר האר״י. — In-8° de 93 ff.

N° 1365 : Commentaire de Raschi sur le Pentateuque. Incomplet de la tête et de la fin : commence au chap. II de l'Exode, et s'arrête à Deutéronome, XXIX. — In-4° de 159 ff.

N° 1366 : Œuvres diverses d'Aristote, f° 1 *a* à f° 60 *a* : Résumé (ou petit commentaire) de la physique d'Aristote par Averroës, traduit de l'arabe par Moïse b. Samuel b. Juda ibn Tibbon. Manquent les deux premiers livres et le commencement du troisième ; f° 60 *b* : du ciel et du monde, par le même ; f° 105 *a* : de l'existence et de la déperdition ; f° 123 *b* à f° 179 *b* : météorologie ; la fin manque. — In-4° de 179 ff.

N° 1367 : ס׳ תהלות, Commentaire sur les Psaumes, par Abraham b. Méir ibn Ezra. Ecriture rabbinique. Imprimé. — Sur la feuille de garde on lit : « Questo codice ricevetti dal Pr Luzzatto in cambio, il giorno 27 Maggio 1845. — J. Pardo. » — In-4° de 115 ff.

N° 1368 : עבודת הפדיון « Cérémonial du rachat » [des premiers-nés],

[1] A ce moment, le disciple rédige pour son propre compte.

tel que l'ont prescrit les rabbins anciens et modernes. L'auteur ou copiste, dont on trouve le nom au-dessous d'un titre très détaillé, se nomme הק' חנוך ס'ג'ל ; il dit avoir recueilli et transcrit ces règles au grand complet, « à l'usage de son cher gendre, le compagnon d'études R. Jacob b. Neftali Cohen ». Le titre est encadré par trois versets bibliques : 1° Ps., XLIX, 8 ; 2° Ps., XXV, 22 ; 3° Ps., LV, 19 (tous commençant par le mot פדה, « racheter », par allusion à ladite cérémonie). Tout autour, en caractères microscopiques, il y a huit noms, avec leurs généalogies. Dans le dialogue qui s'échange entre le Cohen et les parents au moment du susdit cérémonial, les paroles du premier sont écrites en caractères carrés ; les réponses ou les instructions sont en cursive ; la réponse de la mère, en judéo-allemand : ...מיין זון פ. — Les six dernières pages de ce petit volume (in-24) mentionnent que cette cérémonie a été accomplie pour treize enfants des localités de נוברזיין (Nobersheim), ליכטיבורג (Lichtiburg), אוברביין (Oberbain), פאצהדארף (Patzedorf), מוציך (Mutzig), Strasbourg, שאָטפאָן (Chaux-de-Fonds), depuis le 12 Schebat 509 (= 1749) jusqu'au 26 Iyar 524 (= 1764). — In-24 de 12 ff.

N° 1369 : Pentateuque hébreu, avec la version arabe de Saadia Gaon. Complet. — In-8° de 149 ff.

N° 1370 : דורש טוב לעמו Commentaire sur le Talmud, par Mardochée. A la fin, il y a des fragments divers d'un midrasch sur la bénédiction de Jacob, Genèse, XLIX. — In-4° de 234 ff.

N° 1371 : ס' קרנים « livre des rayons », commentaire sur la Massora, par Ahron, de la ville de Cardina (en hébreu קרנים). Imprimé, avec le commentaire de Simson Ostropol (à Zolkiew, 1709). — In-4° de 47 ff.

N° 1372 : שער הגלגול « Section de la transmigration » [des âmes], par Samuel Vital b. Hayyim. Dans la préface, l'auteur raconte avoir projeté un grand résumé de la littérature rabbinique en huit parties. Il donne pour le moment la dernière partie, qui a pour objet de montrer la transmigration des hommes remarquables. — F. 79 *a* : Enumération des vertus de certaines plantes. — F. 79 *b* : L'auteur raconte que de Misr (du Caire) Hayyim Vital est arrivé à Safet le jour de la néoménie d'Adar 5331 (= 1571) pour rejoindre son fils, dans le seul but de l'édifier sur sa descendance spirituelle. — F. 113 *a* : Liste des compagnons d'étude (et sans doute d'initiation cabbalistique) de Hayyim Vital. — F. 119 *b* : קבורות הצדיקים « tombes des justes », c'est-à-dire des hommes célèbres (8 pages). — F. 123 *b* à 124 *b* (fin) : Histoire de l'exorcisme d'une demoiselle Esther, fille de R. יאודה ן' ייסיר, accompli au Caire par Samuel, le jeudi 26 Tamouz 5426 (= 1666). — La copie du ms. n'a été achevée que le jeudi 25 Schebat 5519 (= 1759), à Jérusalem. Signé : (?) הסחר חלץ. — Le fils de l'auteur, Samuel Vital, a revu les diverses sections de l'œuvre, en vue d'une publication ultérieure, faite seulement de nos jours (Jérusalem, 1861). — Au f. 2 *a* on trouve les noms de deux possesseurs successifs, puisqu'on lit d'abord (en écriture italienne) : ניתן לי במתנה מהרב

רבי אב"א נר"ו שלום; ensuite, d'une autre écriture (orientale) : ואני הצעיר קניתי אותו לשם טעם הנ"ל בידי לי דמהרי"ץ נרו מאת רב אחאי בנ"ה"ר משה זכותא יצו פאריות 15. — In-4° de 124 ff.

N° 1373 : ס' מגלה עמוקות « Le révélateur des mystères », par Nathan Spira (le neveu). (Imprimé à Cracovie, 1627.) — In-4° de 303 ff.

N° 1374 : אור לנתיבתי « Lumière pour *mon* sentier », homélies sabbatiques faites à la Société des Kabronim à Strasbourg, commentaire sur les Haftarot, imitation de Moïse Mendelssohn (אור לנתיבה imprimé à Berlin, 1783, in-12), anonyme. — In-4° de 92 ff.

N° 1375 : Novelles anonymes (*pilpoul*) sur de nombreux passages du Talmud, qui se suivent sans ordre. Heureusement, il y a à la fin un répertoire méthodique par ordre de succession des traités talmudiques. Sur la dernière page se trouve une formule cabbalistique contre le mauvais œil. — Ecriture cursive judéo-allemande, du dernier siècle. — In-4° de 121 ff.

N° 1376 : Recueil de plusieurs opuscules. — F. 1 *a*, Homilétique, résumé de sermons sur le Pentateuque, par Eliahou Spira, fils du Gaon Joseph Iaski. Achevé le lundi 1^er^ Iyar (5)594 (= 1834). — F. 92 *b*, דרוש לרסן הלשן « du beau langage ». — (Nouvelle pagination), f. 1 *a* : Introduction au livre אדרת אליהו, commentaire du même écrivain sur les treize articles de foi. — F. 19 *a* à 22 *b* : שער התפלה « traité de la prière ». — A la fin, il y a des notes additionnelles sur les œuvres précédentes. — In-4° de 27 ff.

N° 1377 : Commentaire sur le אבן העזר, par Jacob Pardo, auteur du commencement de ce siècle, qui a publié une explication du prophète Michée. — In-fol. de 131 ff.

N° 1378 : תורת העולה « Loi de l'holocauste », commentaire sur le Pentateuque, par Neftali Cevi Hirsch. — In-4° de 82 ff.

N° 1379 : באור ס' המופת, commentaire sur les « Démonstrations » d'Aristote, par R. Lévi b. Gerson. — Aux armes du cardinal de Richelieu. — In-4°, 71 ff.

N° 1380 : שרשי השמות « Racines (étymologies) des noms » [cabbalistiques], disposées par ordre alphabétique. Par suite de l'absence du feuillet du titre, le seul manquant, nous n'avons pas le nom d'auteur inscrit sur ce ms. Mais on sait : 1° par Azoulaï ; 2° par le catalogue d'Almanzi, que cette œuvre émane de Moïse Zacuto. Dans le présent volume, cette œuvre a été enrichie d'un grand nombre d'additions à la suite de chaque lettre alphabétique, par un disciple et copiste de Zacuto, qui se contente de donner les initiales de son nom : א"א. — Ecriture orientale. — In-4° de 160 ff.

N° 1381 : Eléments de géométrie d'Euclide ; version arabe, en caractères hébreux. Elle a l'avantage d'être complète, en XV livres[1]. — In-4° de 175 ff.

[1] On ne trouve l'équivalent que parmi les mss. du fonds arabe, n° 2484 ; le même ouvrage dans le fonds hébreu, n° 1099, offre l'abrégé des *Eléments*, en XII livres.

N° 1382 : Ary Renan, Atlas de paléographie des langues sémitiques. Paris, 1870, in-4° de 26 ff.

Le n° 1383 ancien est devenu le n° 27 du fonds samaritain.

N° 1383 : Explication mystique du rituel journalier, et סדר י' ספירות « ordre des dix nombres » (cabbalistiques), avec figures. — Ecriture moderne. — In-16 de 111 ff.

N° 1384 : תולדות ישו « Vie de Jésus » ; deux rédactions, 1° fol. 1-20, 2° fol. 21-30. La seconde rédaction n'est qu'une copie de la même œuvre, imprimée dans les *Tela ignea* de Wagenseil. A la dernière page on lit : מצאתי כתוב כי יהודי א' המיר דתו ונקרא שמו בגוים פרא פאולו ונתוכח עם הרמבן זצ"ל בעניין האמונה והרב הנ"ל היה קרח וכדי לבזותו אמר לו המומר מבטן מי יצא הקרח והרב השיב לו הכף ומיד וכומר בשמים מי ילדו. Le récit de cette anecdote est suivi de cette observation : « N. B. che nel testo dice הַקֶּרַח », signée : B. Firenzi. — La première rédaction, inédite, émane d'un écrivain italien, car saint Paul et saint Pierre sont nommés ס' פאולו וס' פייטרו. Ce petit volume avait été offert à Renan par « un suo ammiratore, Sabato Orvieto[1] ». — In-4° de 30 ff.

N° 1385 : Trois inscriptions tombales en hébreu carré, trouvées à Mantes[2] ; estampage passé au noir, et commencement de transcription de l'inscription phénicienne d'Echmounazar, roi de Sidon.

N° 1386 : Commentaire de Raschi sur le Pentateuque, traduit en judéo-allemand par Sussmann Tulchinsky. Genèse seule. — A la fin, liste et répertoire des mots étrangers employés par Raschi dans cette première partie. — Ecriture contemporaine. 355 p. in-fol.

N° 1387 : ס' אוצרות חיים « Traité des trésors de vie », œuvre cabbalistique par Hayyim Vital. Fait partie de la série signalée au n° 1372. — Ce ms., d'écriture italienne, émanant d'un disciple de Vital, est daté du jeudi 15 Schebat 415 (= févr. 1655). — In-4° de 276 ff.

Enfin, il faut ajouter à cette liste deux mss., placés (par un hasard de reliure) parmi les volumes imprimés de la Bibliothèque nationale. Ce sont : 1° une consultation inédite[3], jointe à un volume de casuistique juive ; 2° une élégie sur Joseph Caro, jointe à l'édition princeps du Zohar[4] (4° A 683 ancien).

MOÏSE SCHWAB.

[1] Ce dernier ms. provient de la bibliothèque d'Ernest Renan acquise en bloc par Mme veuve Michel Lévy et donnée à la Bibliothèque nationale.

[2] Elles ont été publiées ici, *Revue*, XV, 295.

[3] *Revue*, V, 108.

[4] *Ibid.*, IX, 304.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES SUR LES JUIFS D'ESPAGNE

LES JUIFS DANS LE ROYAUME DE LÉON

Le royaume de Léon, dont le nom est ordinairement associé à celui de Castille, contenait des Juifs, en nombre moins considérable, il est vrai, qu'en Castille et en Aragon, à une époque très reculée, et, d'après les documents, dès le XI^e^ siècle ; il y en avait dans les villes ainsi que dans les petites localités [1]. Les sources relatives aux Juifs de cette province espagnole sont peu abondantes et nous en sommes d'autant plus reconnaissants au savant Père Fidel Fita, qui a déjà tant enrichi l'histoire des Juifs d'Espagne, pour les documents qu'il a exhumés dans le cours d'une étude qu'il a faite sur le couvent de S. Miguel de Escalana.

Les communautés les plus importantes du royaume de Léon étaient, outre celle de la capitale, qui s'appelait également Léon, celles de Mansilla, Valencia de D. Juan, Sahagun, Almanza, Rueda, Cifuentes et Mayorga.

Dans le premier tiers du XIV^e^ siècle, on trouve à Léon D. Abraham Royuelo, qui, en société avec Sara, veuve de Samuel Commineto, et Saül, fils d'Usijahu, habitant tous deux à Mansilla, avance de grosses sommes d'argent au chevalier Pedro Alfonso de Boygas de Rueda. Lorsque la veuve du chevalier Pedro renonça à ses droits et prétentions sur les biens de son mari échus en partage au couvent de S. Miguel de Escalana, le prieur dudit couvent prit l'engagement de fournir aux Juifs susnommés du froment,

[1] Voir *Revista de Asturias*, IV, 333 ; *Revue des Études juives*, II, 135 et s.

de l'épeautre et de l'orge, en quantité déterminée, au mois de septembre de chaque année, livrables à Mansilla ou à Rueda [1].

Ce D. Abraham Royuelo avait affermé de D. Aymar, le prodigue prieur du couvent, tous les droits et revenus des hameaux et possessions qui étaient la propriété du couvent, au prix de 5,000 maravédis pour une durée de vingt-six ans. Après la mort d'Aymar, son successeur, le prieur D. Pedro représenta au roi Alphonse XI qu'Abraham Royuelo, dans un intervalle de cinq ans écoulé depuis la conclusion du contrat, avait déjà tiré plus de 5,000 maravédis de ces possessions et le pria d'annuler le contrat; en même temps, il se plaignit au roi que quelques Juifs et chrétiens de Léon et du ressort prenaient en fermage ou en gage des hameaux, maisons, jardins et campagnes, ce qui causait un grand dommage au couvent, déjà fort pauvre. Là-dessus, le roi donna ordre à son juge de Léon, à la date du 12 janvier 1336, « de citer devant lui le Juif Abraham et tous ceux, tant chrétiens que Juifs, que le prieur désignerait et qui auraient affermé des biens appartenant au couvent, et de rétablir le prieur dans ses droits, sans autre forme de procès [2] ».

La haine du peuple, fanatisé par les prêtres, qui causa la mort de milliers de Juifs en 1391, ne connut pas de bornes. Contre les Juifs, les prêtres se croyaient tout permis. Quelques documents, fort précieux et encore inédits, découverts et publiés par le P. Fidel Fita et qu'il a publiés, en fournissent des preuves suffisantes. Ainsi, l'abbé de Sahagun fit incarcérer les Juifs de la ville et leur extorqua des sommes plus ou moins fortes, sous prétexte d'accusations secrètes, ou comme amendes. La communauté juive se plaignit au roi des procédés arbitraires de l'abbé, en invoquant les droits qui leur avaient été concédés, à la date du 25 avril 1255, ainsi qu'aux Juifs de Carrion, par Alphonse X le Sage, et qui étaient formulés en ces termes : seuls pourront juger et prononcer en ce qui concerne les Juifs de Sahagun les juges nommés par les rabbins de Burgos et ayant prêté serment à l'abbé de juger selon leur science et conscience, sans cacher leur décision à l'abbé; il sera loisible à l'abbé d'en appeler aux rabbins de Burgos; les litiges entre chrétien et Juif ou entre Juif et chrétien devront être réglés par les alcades de la ville avec droit d'appel, comme cela est fixé par les fueros de la cité de Sahagun; dans les procès entre chrétiens et Juifs, pourront être admis comme témoins un chrétien et un Juif, mais dans les différends entre chrétiens, on ne pourra

[1] Document du 31 mars 1324, tiré des Arch. histor. nacional, *Boletin de la real Academia de Historia*, XXXII, 116 et s.

[2] Document daté de Valladolid, 12 janvier 1336, *ibid.*, p. 132.

admettre de témoin juif, de même que dans les procès entre Juifs, on ne pourra recevoir de témoin chrétien. Dans ce statut particulier il est stipulé, en outre, « que les Juifs de Sahagun devront payer annuellement à l'abbé un cens de 18 dinaros, et pour « l'entretien de sa table » ainsi que pour chaque « Servicio » 100 maravédis et pas plus »; enfin, que l'abbé aura le droit de préposer sur les Juifs de la ville un Juif qui devra être un habitant de la ville, comme président du tribunal ou « Abbidyn » (= אב בית דין).

Les Juifs, se référant à cet antique statut, prétendaient que l'abbé n'avait pas le droit d'infliger des amendes ou la prison aux Juifs et Juives de Sahagun, à moins que les juges juifs n'eussent ratifié la condamnation. Ils représentèrent au roi qu'à la suite de l'acte de violence commis par l'abbé, beaucoup d'entre eux avaient quitté la ville et que ceux qui étaient restés n'étaient pas en état de s'acquitter des taxes royales. Là-dessus, le roi Henri III, à la date du 15 août 1401, édicta un ordre sévère prescrivant à l'abbé de s'en tenir désormais strictement au statut des Juifs et de ne pas leur infliger ou leur laisser infliger d'amende ou de prison, sous peine d'avoir à verser, en cas de désobéissance, 10,000 maravédis au profit de la cassette royale. Quatre semaines plus tard, le 8 septembre, le roi envoya à l'abbé l'ordre de comparaître dans un délai de quinze jours devant la cour royale et d'exposer personnellement les motifs de son refus d'obéir aux ordres donnés [1].

L'abbé brava le roi, d'ailleurs très faible, et persista dans ses procédés arbitraires et illégaux. Il fit incarcérer les Juifs de Sahagun, R. Abraham Obadia, Dona Gracia, sa femme, l'instituteur Jucé (Joseph) et sa femme, et Samuel Aben Pex, sans qu'ils eussent été cités devant leurs juges légaux et sans avoir été condamnés. Quand ils eurent recouvré leur liberté, les représentants de la communauté, D. Çag (Isaac) Maymon, D. Sento (Sentob) Timon, D. Moses Timon, marchand, D. Moses Aben Pex et Rabbi Abraham Maymon, en leur nom personnel et au nom de la communauté, s'adressèrent au gouverneur de l'Aljama, D. Juan Sanches de Gusman, le lundi 6 août 1403, et protestèrent contre les procédés arbitraires de l'abbé en produisant les deux décrets susmentionnés. Ils étaient accompagnés, en qualité de témoins, des cinq personnes qui avaient été emprisonnées, ainsi que de Moïse Gorion et D. Sento Gabay [2].

Une autre affaire concernant les Juifs de Sahagun fut réglée quelques semaines plus tard par une décision papale.

[1] Documents du 15 août et du 18 septembre 1401, Arch. hist. nacional, *Boletin*, XXXII, p. 232 et suiv.

[2] Arch. nacional, *Boletin*, p. 238 et suiv.

En l'an 1399, un prêtre du nom de Jean Martin de Balves se donna toutes les peines imaginables pour amener de force au baptême les Juifs de Sahagun. Poursuivi pour ce fait par les Juifs de cette ville, il se réfugia dans le couvent. Les Juifs invoquèrent l'assistance des autorités compétentes et obtinrent qu'il fût enjoint à l'abbé de livrer le prêtre ou d'exposer personnellement, dans un délai de quinze jours, les motifs de son refus. L'abbé continua à résister; il invoqua certains privilèges et prétendit qu'il ne pouvait pas livrer ce zélateur de la foi. Néanmoins, le conseil royal décida que l'abbé et trois moines du couvent s'engageraient par serment à tenir le coupable prisonnier dans le couvent. Là-dessus il s'adressa à Pedro de Luna, ou Benoît XIII, qui, par l'intermédiaire du cardinal Guidon, prit, le 30 août 1403, une décision en faveur de l'abbé [1].

L'arbitraire et la violence des membres du clergé grandissaient avec la haine toujours croissante de la population contre les Juifs.

Les Juifs de Bembibre, ville du district de Ponferrada, et ceux des environs, qui appartenaient à la communauté de Bembibre, avaient construit, quelques années avant l'expulsion, une synagogue nouvelle, plus grande et plus belle que l'ancienne. A peine celle-ci fut-elle livrée à sa destination que le curé de la ville y pénétra de force, enleva les rouleaux de la Loi, ainsi que les vases sacrés qui s'y trouvaient, érigea une croix et un autel et célébra la messe. Les Juifs, ainsi frustrés de leur sanctuaire, invoquèrent le secours des autorités et obtinrent qu'on éloignât la croix et tous les autres symboles chrétiens et qu'on leur rendît la synagogue. Le curé persista à soutenir que l'édifice, ayant été consacré comme église, devait rester une église et soumit l'affaire à l'évêque de Cordoue, D. Inigo Manrique de Lara, auparavant évêque de Léon. L'évêque fit valoir que les Juifs auraient dû demander la permission de construire la synagogue nouvelle, « beaucoup plus riche et plus magnifique que l'ancienne »; ayant négligé cette précaution, leur droit de propriété se trouvait, pour ainsi dire, périmé. Maintenant que l'édifice avait été consacré comme église, il ne pouvait être rendu aux Juifs comme synagogue, et les Juifs étaient tenus, en conséquence, d'enlever, dans un délai de vingt jours, les rouleaux de la Loi de l'édifice et de l'abandonner sans autre réplique au curé pour qu'il pût ériger un autel et l'utiliser comme église. Mais l'abbé, ayant agi illégalement, serait obligé de faire construire, dans un délai de six mois, sur un emplacement que désignerait le conseil de la cité, un bâtiment

[1] Voir la lettre datée de Puente de Sorgues, 30 août 1403, *ibid.*, p. 241 et suiv.

neuf, haut de cinq « tapias [1] », long de trente-cinq pieds et large de vingt-cinq, en bois « bien et élégamment ouvré » et à le remettre, sans aucune peinture ou tableau, aux mains des Juifs. Ce jugement fut signifié le 19 mai 1490 au curé et au représentant de la communauté juive de Bembibre, Rabbi Isaac Connueto [2], par le notaire apostolique de Valladolid, en présence de deux témoins. L'un de ces témoins était Francisco de Almuzura, le notaire de l'Inquisition, qui avait commencé son œuvre néfaste en cette ville par un auto-da-fé, le 1er juin 1489 [3].

Le jugement de l'évêque de Cordoue, au fond, ne diffère guère de celui que prononça l'évêque d'Oviedo en 1379 au sujet de la synagogue nouvellement construite de Valencia de Don Juan. La synagogue construite par les Juifs de Bembibre existe encore convertie en église paroissiale. Le curé a-t-il obéi à l'ordre de l'évêque et a-t-il fait construire une nouvelle synagogue? Deux ans plus tard, les Juifs du royaume de Léon avec leurs coreligionnaires de toute l'Espagne durent abandonner le royaume. Les communautés naguère florissantes de Léon, Mayorga, Sahagun, Mansilla, etc., furent détruites [4]. Les biens mobiliers et immobiliers que les Juifs durent vendre en partant, à n'importe quel prix, procurèrent des bénéfices sérieux aux membres du clergé. Dans le testament de l'évêque D. Alonso de Valdiviesco, du 3 juillet 1497, il est ques-

[1] Tapia désigne la mesure d'un mur ; c'est ordinairement quarante pieds.

[2] Dans le document espagnol il y a Raviça Connueto ; il faut lire Rabi Çag Connueto ; Connueto est un nom de famille comme Commineto (voir plus haut).

[3] Voir Ramon Alvarez de la Braña, *La Sinagoga de Bembibre*, dans *Boletin de la r. Academia de Historia*, XXXII, 106 et suiv.

[4] M. Fidel Fita publie (*Boletin*, *ibid.*, p. 274) le « Servicio » c'est-à-dire la liste des impôts que les communautés juives de Léon et d'autres provinces devaient payer en 1474 au roi et qui est conforme à celle qui a été publiée par J. Amador de los Rios, dans son *Historia de los Judios*, III, p. 590 et suiv., d'après un manuscrit de la Biblioteca nacional. D'après ce document, les communautés payaient les sommes suivantes :

Carrion de los Condes	1,000	maravédis.
Sahagun y monasterio de Béjar	2,500	—
Mansilla de las Mulas	2,300	—
Almanza	1,100	—
Mayorga	5,000	—
Valencia de Don Juan	2,300	—
Léon	2,600	—
Astorga	2,000	—
Zamora y Castrotorafa	6,500	—

Castrotorafe, ville sur la rive gauche de l'Esla, a cessé d'exister sous Philippe II. Le licencié P. Melchior Zatarain Fernandez a écrit l'histoire de cette ville d'après les documents existants et l'a publiée récemment (Zamora, 1897). Nous y reviendrons prochainement.

tion des vêtements « qu'il acheta des Juifs, quand ils quittèrent Léon ».

M. KAYSERLING.

NOTES GRAMMATICALES ET LEXICOGRAPHIQUES

I. Le verbe ירה.

Quelques verbes à racine פ"ו perdent leur *vav* au futur, comme וֵּשֵׁב : וֵּשֵׁב ; le plus grand nombre change le *vav* en *yod*, comme וַיֵּצֵא : וַיֵּצֵא. Enfin, on en compte trois qui, d'après l'opinion de grammairiens modernes, conservent leur *vav*, à savoir : וכל ; futur יוּכַל (Gesenius-Kautzsch, § 69*r*), וקד, futur יוּקַד (Barth, *Z.D.M.G.*, 1894, p. 14), וסף, f. יוֹסֶפֶת (voir *Revue*, t. XXXIII, p. 154). Nous croyons qu'on peut ajouter à ces trois verbes un quatrième, qui est ורי (ירה) « lancer ». En effet le passé est וָרָה (Gen, XXXI, 51 ; Ex., XV, 4 ; Jos., XVIII, 6 ; I Sam., XX, 36, 37 ; Job, XXXVIII, 6). Une seule fois on trouve le *hifil* הוֹרַנִי (Job, XXX, 19). A l'infinitif on ne rencontre que le *qal* (Ex., XIX, 13 ; Ps., XI, 2 ; LXIV, 5 ; II Chr., XXVI, 15) ; à l'impératif il existe un exemple du *qal* (II Rois, XIII, 17). Au participe, on trouve le *qal* (Prov., XIII, 18 ; I Chr., X, 3 ; II Chr., XXXV, 23) et le *hifil* (I Sam., XX, 36 ; XXXI, 3 ; II Sam., XI, 24, et I Chr., X, 3). Ainsi, le *qal* est bien plus usité que le *hifil*. Or, au futur, si l'on met à part le mot très douteux וַיָּרֶם (Nomb., XXI, 30), on emploie constamment la forme יוֹרֶה (I Sam., XX, 20 ; II Sam., XI, 20, 24 ; II Rois, XIII, 17 ; XIX, 32 ; Is., XXXIII, 33 ; Osée, VI, 3 ; X, 12 ; Ps., LXIV, 5, 8 ; II Chr., XXXV, 23). On peut en conclure, à notre avis, que le futur יורה appartient au *qal* et a maintenu le *vav*. Le verset II Rois, XIII, 17, où וָרֵה répond à וַיּוֹר, nous paraît très significatif. Le *hifil* dans הורני et מורים doit être formé, d'après une fausse analogie de יוֹרֶה, de même que הוֹסַפְתִּי, הוֹסִיף et מוֹסִיף ont été amenés par le futur יוֹסֵף. Le véritable *hifil* de ירה aurait donc exclusivement le sens d'enseigner.

Notons, à ce propos, que la prononciation de וְיָרֶה (Ex., XIX, 13) est vraisemblablement altérée. Ce mot aurait dû être ponctué וְיֹרֶה pour יוֹרֶה, passif du *qal*, comme וַיּוּשֶׂם est pour וַיּוּשֶׂם. Il en est de même du verbe parallèle וְיֻסַּקֵּל, qui a remplacé וְיֻסְקַל. De la sorte, on comprend bien l'emploi des infinitifs *qal* רָה et סְקֹל.

II. גָּלוּת ET גּוֹלָה.

Les dictionnaires donnent comme premier sens de גלות « exil » et pour deuxième sens « exilés ». La première signification s'appuie sur II Rois, XXV, 27 = Jér., LII, 31 ; Ez., I, 2 ; XXXIII, 11 ; LX, 1; mais ces passages sont douteux, parce que גלות y est précédé de la préposition ל, et qu'il est alors possible et naturel de lire לְגָלוּת, comme עד גָּלוּת dans Juges, XVIII, 30, et Jér., I, 3. Il est à remarquer, d'ailleurs, que גָּלוּת ne se rencontre pas autre part dans les Rois ni dans Ezéchiel. Le mot גָּלוּת, comme le montre déjà la forme du nom, est emprunté à l'araméen. La vraie forme hébraïque est גּוֹלָה. Il est curieux d'observer que גולה ne se rencontre jamais à l'état construit. Dans II Rois, XXV, 15, 16, il est employé adverbialement. Le mot גלות, au contraire, ne se trouve à l'état absolu que dans Amos, I, 6 et 9. Il est à l'état construit dans Is., XX, 4 ; XLV, 13 ; Jér., XXIV, 5 ; XXVIII, 4 ; XXIX, 22 ; XL, 1 ; Obadia, 20.

MAYER LAMBERT.

UN LIVRE D'HISTOIRE INCONNU

דברי הימים בית שני

Le dictionnaire hébreu-persan de Salomon ben Samuel, dont j'ai traité avec quelques détails dans la *Zeitschrift f. d. allt. Wissensch.* de Stade, année XVI, p. 242 et s., et que j'ai pu étudier dans quelques mss. de la collection Elkan N. Adler, de Londres, renvoie, dans plusieurs articles, à une source qui n'est mentionnée nulle part ailleurs, et qui est une Chronique du second temple. On indique même, dans l'article רשע I (ms. Saint-Pétersbourg, 70 *b*), le chapitre de la Chronique où se trouve le mot en question ; ce passage est ainsi conçu : רשע צאשני בודן יפנה ירשיע שאול יגלב כמו ירצליח ומ' ד הימ' בית שני קצה אלכסנדר. « רשע, en perse, خاشنی بودن [1]. On trouve dans le mot ירשיע employé dans le récit de Saül

[1] Cette expression persane a ici le sens de « victorieux, heureux », qu'on ne trouve pas consigné dans Vullers. Dans l'article צלח (avec mention de Genèse, XXIV, 56), notre Dictionnaire donne le terme גהרשני בודן (ou צהרשני בודן), qu'on ne trouve

(I Samuel, XIV, 47), en arabe غلب, qui a le même sens que l'hébreu יצלח. De là (ומ' = וממנו), ce mot dans la Chronique du second temple, dans l'histoire d'Alexandre. » L'explication donnée ici pour le mot ירשיע dans I Sam., XIV, ne se trouve que dans la Vulgate (*superabat*).

Dans l'article שרש, après les exemples bibliques tendant à prouver que ce mot signifie « déraciner », comme שרשם dans Juges, V, 14, שרשך dans Ps., LII, 7, ישורשו dans Job, XXXI, 8, ואשרש את גוי פרס, avec cette indication : בד' הימי' בית שני. On peut supposer que les mots « je déracinerai le peuple perse » sont prononcés par Alexandre le Grand, le conquérant de la Perse, et que, par conséquent, cet exemple est également emprunté au chapitre relatif à Alexandre. Du reste, אשרש se trouve aussi dans notre Dictionnaire, comme article spécial, avec la traduction ביך כנס (נבוכ כנם) « j'arrache la racine » et l'indication : דב' הימ' בית שני. Enfin, cette dernière indication se trouve encore dans quatre articles de notre Dictionnaire.

Dans l'article סל II, où ce mot est traduit par צידן בר, *exterminer*, après la citation des exemples bibliques ויכלו (Job, XIX, 12), כליתי (Ps., CXIX, 118) כלה (Lament., I, 15), le Dictionnaire ajoute : דומה ד' הימ' בית שני כלו כלה. — De même, dans l'article פוג II, on trouve comme exemple שמן פוג, avec la traduction רוגן בלכאן, et l'indication ד' הימ' בית שני. Je ne sache pas que le mot פוג ait encore ailleurs ce sens. — Dans l'article ריס, on cite d'abord deux passages du Targoum, dont l'un est ביה ריסא דמלכא (Targoum sur Genèse, XIV, 17, et Jérémie, XXXI, 39). Puis vient cette remarque : ריס « ומ' ריס ד' הימ' בית שני ול' מידאן גאה, dans la Chronique du second temple et dans le Talmud (תלמוד = ל), dans le sens d'hippodrome ». Et l'auteur continue : והוא צהאר יכי אז מיל שיעור ה' ק אמה אסטריוש תאזי « c'est le quart d'un מיל, c'est-à-dire 500 coudées, en arabe אסטריוש ». Le mot cité ici comme de l'arabe est manifestement une altération du syriaque אסטדיון, dans le Talmud אסטדין = στάδιον, stadium. Il est étonnant que la mesure itinéraire appelée ריס soit évaluée à un quart de mille (= 500 coudées), puisque d'après la baraïta de *Baba Mecia*, 33 *a*, un מיל = 7 1/2 ריס, et que, conséquemment, dans *Baba Kama* 79 *b*, Raschi dit que trente ריס forment quatre מיל. D'après notre Dictionnaire, 1 מיל = 4 ריס. — A la fin de l'article קדם III, on lit : ומ' נקדימון בן גוריון מובאריז שנקדמה לו חמה כיהושע והוא יוסף בן גוריון ד'

pas du tout dans Vullers. En tout cas, le mot צאשני, donné pour רשע, n'est qu'une variante du mot par lequel est traduit צלח.

הרמ' בית שני. Le nom de נקדימון est donc traduit, d'après la racine קדם, par l'arabe מבאדז, combattant, et notre Dictionnaire reprend l'explication connue de *Taanit*, 20*a*, répétée dans *Guittin*, 56*a* (avec la leçon שנקדמה, et non pas שנקדה ou שנקדרה). D'ailleurs, Nicodème, fils de Gorion, est identifié avec Joseph, fils de Gorion, avec renvoi à la « Chronique du second temple ». Mais il ne ressort pas clairement de ce passage si l'identification de N. b. Gorion avec J. b. Gorion est empruntée à notre Chronique ou si cette source mentionne simplement J. b. Gorion.

A ma connaissance, on ne trouve cité nulle part ailleurs un ouvrage d'histoire intitulé דברי הרמים בית שני. Il ne peut s'agir du דברי מלכי ישראל בבית שני d'Abraham ibn Daud, car cet ouvrage ne contient pas l'histoire d'Alexandre le Grand. On serait tenté de voir dans ce titre un autre nom du *Yosippon* hébreu, mais je n'ai pas pu retrouver dans ce dernier livre les termes expliqués dans notre Dictionnaire.

L'auteur du Dictionnaire, Salomon b. Samuel, qui a achevé son ouvrage en 1339, dans la Perse septentrionale, cite aussi, comme je l'ai montré ailleurs, des expressions rares du texte hébreu de Sirach ; il l'avait donc encore sous les yeux. Il est possible, par conséquent, qu'il y ait eu également une histoire du second temple, que nous ne possédons plus.

Budapest.

W. Bacher.

BIBLIOGRAPHIE

SALFELD (Dr Siegm.). **Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches...** Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland. 3e volume. Berlin, 1898, in-8° de XL + 520 p.

Il y a dix ans, la « Commission historique pour l'histoire des Juifs en Allemagne » fit paraître, comme premier volume des *Quellen* ou documents originaux, le *Judenschreinsbuch* de la paroisse Saint-Laurent à Cologne. Tout en rendant justice au zèle des éditeurs, la critique ne put s'empêcher de signaler dans leur travail des lacunes regrettables, des erreurs dans la lecture, la traduction et l'interprétation des textes hébraïques, bref un certain nombre d'inexactitudes qu'on ne devrait pas rencontrer dans un recueil de documents devant servir à des recherches historiques. En 1892, parut un second volume des *Quellen*, contenant une série de relations hébraïques sur les persécutions des Juifs pendant les croisades. Cette fois encore, une critique impartiale dut montrer que cette publication offrait bien des parties faibles. L'édition des textes ainsi que la traduction présentent des erreurs et des inexactitudes des plus regrettables, et l'introduction a été écrite par un auteur qui ne connaissait ni l'original hébreu ni la littérature rabbinique et se guidait uniquement d'après une traduction défectueuse. Heureusement, la « Commission historique » a confié la publication du 3e volume des *Quellen*, qui vient de paraître et que nous désignerons par le signe Qu. III, à un savant plus compétent que les précédents.

Le *Memorbuch* de Nuremberg est connu depuis plus de cinquante ans, sous le nom de *Memorbuch* de Mayence, comme une source sérieuse pour l'histoire des Juifs, mais n'avait été, jusqu'à présent, ni étudié d'une façon suffisamment critique, ni utilisé complètement. Graetz, qui en eut une copie à sa disposition, l'a consulté fréquemment ; Carmoly, qui l'eut entre les mains jusqu'à sa mort, y a puisé des renseignements, avec son manque de conscience habituel, pour divers travaux ; enfin, M. Neubauer a donné dans la *Revue*, IV, 1 et suiv., une description du manuscrit. MM. Stern et Salfeld en ont

utilisé une partie pour la statistique de la population juive, dans leur ouvrage *Die israelitische Bevölkerung der deutschen Städte Nürnberg im Mittelalter*. Mais c'est pour la première fois que ce *Memorbuch* paraît dans une édition critique, complété et rectifié par les Mémoriaux d'autres communautés, expliqué et rendu plus clair par l'emploi des documents et travaux historiques juifs et non-juifs qui sont relatifs à ce sujet. Maintenant seulement on pourra exploiter complètement la mine si précieuse en renseignements que présente le *Memorbuch*, qui enrichira et, sur certains points, rectifiera l'histoire des persécutions, du culte, des mœurs, des savants et des familles juives, ainsi que la liste des noms des personnes et des localités du moyen âge.

Les espérances éveillées chez les savants par la forme extérieure de l'ouvrage sont pleinement réalisées par le fond. Abstraction faite de quelques erreurs de traduction assez singulières, l'éditeur s'est acquitté de sa tâche avec beaucoup de science. Déjà l'introduction (p. IX-XXXIX) se fait remarquer par l'abondance des renseignements et la clarté de l'exposition, et l'édition du texte atteste de sérieuses connaissances philologiques, de la conscience, beaucoup de soin, et un sérieux examen critique des manuscrits.

L'éditeur est resté fidèle aux principes qu'il a exposés dans son introduction (p. XXIV). Sauf les passages qui, d'après les décisions de la « Commission historique » qu'on trouve mentionnées au long dans le 2e volume des *Quellen* (p. XXVII), ne devaient pas être rendus mot à mot, la traduction allemande est aussi littérale que possible. Pour être plus clairs et plus faciles à utiliser, les chapitres isolés sont précédés d'excellents sommaires et accompagnés d'explications et de notes. Bien qu'on puisse regretter que les notes ajoutées à la traduction allemande des listes des martyrs omettent trop souvent de renvoyer aux noms identiques des martyrs cités dans Qu. II, nous pouvons déclarer que l'éditeur a donné, en général, toutes les indications nécessaires.

Les textes hébraïques contiennent d'abord un tableau général des persécutions de 1096 à 1298, puis des listes spéciales des martyrs de 1096 à 1349, dressées par localités, ensuite une ancienne liste de villes et de villages où des persécutions eurent lieu dans les années 1298-1349 (p. 3-70). Suivent alors, comme « documents complémentaires » (p. 71-94), sept textes : I. Les martyrs de Worms de 1349 ; II-V. diverses listes de localités où il y eut des martyrs de 1298 à 1349 ; VI. l'introduction de notre *Memorbuch*, et VII. un extrait du *Nécrologe* de Nuremberg. Vient enfin la traduction de tous ces textes (p. 97-256).

La partie des *Beilagen und Excurse* (p. 311-439) contient : 1° onze élégies hébraïques historiques sur des persécutions, texte, traduction et notes ; 2° une liste alphabétique des rabbins et des savants mentionnés dans notre *Memorbuch*, avec des renseignements biographiques et littéraires pour chaque nom ; 3° une liste alphabétique,

avec explication, de tous les noms de personnes cités dans le *Memorbuch* auxquels on peut attribuer une origine romane ou germanique. Dans la pièce IV, l'auteur examine le nom de lieu אילנירא mentionné dans Qu. II (p. 20 et 24) qui avait été identifié jusqu'à présent avec *Altenahr*, et qui, d'après des preuves convaincantes, désigne Eller, près de Neuss. En général, l'auteur ne se contente pas de deviner au hasard les nombreux noms de personne et de lieu contenus dans le *Memorbuch*, mais s'efforce de les identifier au moyen de la philologie. Dans la pièce V, il est question de Juifs français établis en Allemagne au moyen âge, et dans la pièce VI, de l'ancien cimetière israélite de Mayence, de sa situation, des pierres tumulaires et des fragments de pierres du XII[e] et XIV[e] siècles qu'on y trouve.

Comme on voit, les matériaux contenus dans l'ouvrage sont abondants ; nous pouvons dire qu'ils ont été examinés et coordonnés avec la plus sérieuse attention et que le livre contient, à la fin (p. 443-520), des index établis avec soin. Il renferme pourtant quelques petites lacunes et inexactitudes que nous croyons utile de signaler. Nous désignerons par Qu. II le 2[e] volume des *Quellen*, par Qu. III le *Memorbuch* de Nuremberg ; le premier chiffre indique la page, le deuxième la ligne, les chiffres entre parenthèses indiquent la page de la traduction allemande ou du texte hébreu.

P. XII, 5 d'en bas. Voir aussi ס' הזכרונות chez Ephraïm ben Jacob, année 1148, dans Qu. II. 66. — *Ib.*, note 5. Wülfer, dans *Theriaca Jud.*, p. 128, cite le *Memorialbuch* ou *Memorbuch* des Juifs et en donne deux passages : יזכר אלהים א"נ ר' יצחק ומרת בילה עבור שבטלו המכס בקובלענץ, correspondant au passage de Qu. III, 86, l. 3, et l'autre passage répondant presque mot pour mot à 86, 11 s. ; seulement chez Wülfer, après ובטלו גזרות, il y a ובטלו שמדות, et après כפרי תורות מיד גוים, il y a והוציאו אנוסים מיד גוים. — XIX, 11. L'assertion que sous la rubrique de « Würzburg, 1147 », dans Qu. III, 12 (119), on a indiqué des martyrs de la première croisade (voir Qu. II 8, 9 s., 107), est inexacte, de même qu'il y a des inexactitudes dans une partie des notes sur 107 et 109 et au sujet des deux Isaac b. Eliakim, p. 371. Voici ce qui en est en réalité. Nous avons *trois* listes de martyrs des persécutions de Würzbourg de 1146-1147. La première (I) dans Qu. II, 60 s., est certainement authentique, parce qu'elle émane d'un contemporain, qui fut en partie un témoin oculaire ; la deuxième (II), citée par erreur dans Qu. III, 8, 9 s., sous la rubrique de Worms, ne porte pas la suscription qui lui convient ; et enfin la troisième (III), dans Qu. III, 12, désignée par la suscription comme une liste des martyrs de Würzbourg de 1147. Nous les réunissons ci-contre en marquant les noms des martyrs par des chiffres et en plaçant les mêmes chiffres devant les noms identiques. On reconnaîtra ainsi, ce qui a échappé à M. Salfeld, que la liste II contient aussi des martyrs de Würzbourg de 1147, et non pas de Worms de 1096.

I.
Würzbourg 1146/47, Qu. II, 60.

II.
Worms 1096, Qu. III, 8 (107).

III.
Würzbourg 1147, Qu. III, 12 (119).

La liste I, qui est certainement authentique, ne donne pas seulement les noms de dix victimes nos 1-9 (les deux enfants nommés au début de la liste sont réunis sous le n° 1), mais indique aussi le total des martyrs, environ trente et un. Il en reste donc près de vingt et un dont il faut chercher les noms dans les listes II et III. On s'aperçoit bien vite que II est une liste de Würzbourg, car elle contient tous les noms mentionnés dans I, et, de plus, tous les autres noms qu'elle donne, à l'exception du n° 24, רמרת חנה, qui n'est peut-être qu'une dittographie du n° 14, se retrouvent dans III. Le point d'interrogation (?) placé au n° 18 sert à signaler une erreur, car ce n'est pas שמואל ובנה, mais שמואל ובנו qu'il faut lire, puisque ce nom est précédé, non seulement de celui de la mère, mais aussi de celui du père. Mais, comme, d'un autre côté, III désigne un Juda Haccohen (n° 25) comme père d'un Samuel, on peut supposer que le nom de Juda a disparu de II. On ne retrouve pas dans III les nos 3 et 6 de I, mais des noms de II il n'y manque que le n° 24. Au lieu de ר' אלכסנדרי בר קלונימוס, je lis ר' אלכסנדרי et מר קלונימוס. Par contre, III nomme onze nouveaux martyrs, ce qui fait un total d'au moins trente-cinq personnes, si nous voyons seulement deux personnes dans ובניו des nos 32 et 33, et d'au moins trente-six, si le n° 24 n'est pas une dittographie; I parle d'environ trente et une personnes. Mais il faut enlever de III six numéros, les nos 28, 29, 31-34, qui n'ont rien à faire ici, parce que ce sont manifestement les noms des martyrs mentionnés au début de la liste de Xante, p. 17 (137). Il est vrai que les fils d'Eliakim cités dans III ne se trouvent pas sur la liste de Xante, mais ils sont mentionnés dans la liste de Cologne, p. 9, l. 5 du bas, qui nomme aussi des martyrs de Xante. On a ainsi, d'après les trois listes de Würzbourg, un ensemble de vingt-neuf ou trente martyrs, chiffre qui concorde avec l'indication de I parlant d'environ trente et une victimes.

Mais comment des noms de martyrs de Xante de 1096 ont-ils pu se glisser dans une liste de Würzbourg? On semble avoir eu l'habitude d'ajouter à la liste locale des martyrs des noms de martyrs célèbres du dehors. C'est ainsi que la liste de Worms de 1096 nomme à la fin, p. 8, 6, מר שמריה et sa famille, de Dortmund [1], que celle de Cologne, à la fin, p. 9, 5 (en commençant par והחסיד), ne nomme pas seulement des martyrs de Xante, où une partie des Juifs de Cologne avait cherché un refuge, mais aussi de Trèves et de Metz, et qu'enfin la liste de Mayence contient, à la fin, p. 12, 9 et 10, quelques noms de martyrs de Worms (cf. Qu. II, 28 et 50). Il est probable que מר שמריה החסיד וזוגתו ובניו, 12 et 13, placé maintenant sous la rubrique de Würzbourg, faisait partie à l'origine de la liste de Cologne, qui

[1] Il n'y a aucun doute que ce Mar Schemarya est identique avec le martyr de ce nom dont la mort est expressément relatée dans Qu. II, 128, et 164. Pour M. Salfeld, p. 106, note 8, cette identité n'est que probable. Il faut effacer, *l. c.*, le nom de Cologne, vu que Schemarya n'est pas mentionné dans la liste de cette ville. L'index, *s. v.* Schemarya, donne l'indication exacte.

précède, et qu'après ces mots seulement il y avait la suscription ווירצבורק תתק"ז לפרט. Les noms des martyrs de Xante placés aux pages 12, 19 et 20 sous la rubrique de Würzbourg paraissent également s'être trouvés originellement à la fin de la liste précédente de Cologne et avoir été ajoutés ensuite, par erreur, à la fin de la liste de Würzbourg. L'erreur (p. 8) consistant à désigner comme martyrs de Worms de 1096 des victimes des persécutions de Würzbourg de 1146-1147 est déjà très ancienne et provient d'un rédacteur ou d'un copiste ; on la trouve dans tous les manuscrits de la liste des martyrs de Worms.

XIX, 23. Il ne semble pas qu'on puisse soutenir que la faute de copiste de עצמם pour עצמן prouve que tout ce passage est un emprunt, car l'auteur de la relation de la première croisade, dans Qu. II, se rend également souvent coupable de ces petites inexactitudes grammaticales. Isaac de Meiningen, le copiste de notre *Memorbuch*, dit aussi, p. 15, l. 14, שטבחם au lieu de שטבחן, que M. Salfeld, inutilement, a cru devoir écrire correctement. — P. 13, 17. Au lieu de לטהרתם, qui est traduit « après leur purification » et expliqué d'une manière forcée dans la note 2, il faut lire, par analogie avec 13, 13, et 13, 20, להרגתם ou peut-être לטרויתם « après leur supplice ». On trouve encore טרוה avec ce sens p. 127, 7, et 327, 2. — 86, 8 et 12. Faut-il lire réellement כמו נשמת, bien que la leçon habituelle et exacte soit עם נשמת ?

La traduction contient quelques inexactitudes surprenantes. Le mot הנטבע, qu'on rencontre très souvent, est presque toujours traduit comme un passif « qui a été noyé », tandis que c'est presque toujours un réfléchi « qui s'est noyé » ou un intransitif, comme le prouve l'examen des passages parallèles dans Qu. II. Ce mot ne doit être pris au passif que 14, 12 ; 19, 13 ; 88, 4, du bas, peut-être aussi 6, 4, mais partout ailleurs c'est un réfléchi, comme, par exemple, 8, 15 (107) ; 8, 3 du bas (109) ; 9, 2 et 3 (109, 14 s.) ; l'expression הנשחט והנטבע, qui se rencontre quelquefois, signifie d'après Qu. II, 118 et 161, « qui fut égorgé (dans l'eau) et se noya ensuite ». Le mot ונטבעו, p. 9, dernière ligne (112, 3) est traduit exactement comme intransitif, ainsi que נטבע de 18, 12 (139, 12). Mais le même mot, se rapportant au même martyr Isaac ha-Lévi, est traduit 8, 3 du bas (109, 7) comme un passif ! Pour שנטבעו בבור, 43, 10 du bas (193, dernière ligne), qui est traduit au passif, c'est douteux, mais il semble que ce soit un intransitif, « qui se sont noyés (dans leur fuite) ». De même ונשרפו, 10, 22, ne doit pas être pris au passif, comme le fait M. S. (114, dernière ligne), mais est intransitif. — P. 110, note 1, M. S. parle à tort d'une « épée » sur laquelle se jette le bedeau de Cologne ; il s'agit, en réalité, du couteau du sacrificateur, avec lequel il se tue à la fin lui-même. — 14, 3 du bas, le mot בסדן (l. בסדין) est mal rendu dans la traduction (127, 5 du bas). Ce n'est pas dans « un bloc », mais dans un « linceul » qu'on a placé les cadavres, c'est-à-dire que les cadavres ne furent pas attachés nus à la roue, mais enveloppés dans un drap, tandis que les

autres martyrs de Kitzingen, comme le rapporte notre texte, furent attachés nus, ce qui froissa tout particulièrement les scrupules religieux des Juifs. Cf., par exemple, Qu. II, 2 et 14, Qu. III, 313, 7; 329, 4 du bas; 348, 6 du bas; 354, 14, où l'on déplore que les martyrs aient été complètement dévêtus ou enterrés tout nus. — La traduction confond parfois l'exécution par la roue, et le fait d'attacher des cadavres à la roue. D'une part, on faisait mourir des vivants au moyen de la roue (en hébreu נאפן, par exemple 20, 7, ou נכתתו עצמותם באופנים. נכתת באופן, 13, 8 du bas; 15, 6), et, d'autre part, on attachait des cadavres à la roue pour les exposer en public (en hébreu הושיבו על האופנים, 14, avant-dernière ligne; מונחים על האופנים, 15, 1; נתיישב על האופן 20, 7), et quelquefois même pour les rouer réellement (ואחר טבילתן נכתתו באופנים, 15, 10). La traduction de 13, 8 du bas, devrait être la même que 14, dernière ligne; 15, 6; 15, 10; et 22, 4, parce que dans tous ces passages il est question de l'action de briser les os par la roue (נכתת באופן ou נכתתו עצמות ב'). Signalons encore ici les passages de 14, avant-dernière ligne; 15, 1, et 20, 7 (l. ונתיישב). La traduction n'est exacte que 14, dernière ligne; 15, 6; 20, 7. Par contre, באופנים de 13, 8 du bas (124, 5), est mal traduit : il ne faut pas *auf den Rädern* (sur les roues), mais *durch das Rad* (par la roue); 14, avant-dernière ligne (l. והושיבום), il ne faut pas *und sie dann räderte*, 127, 5 du bas (et on les roua ensuite), mais *und sie dann aufs Rad flocht* (et on les attacha à la roue); 15, 1, non pas *legte man sie auf die Räder*, 127, dernière ligne (on les plaça sur les roues), mais *und alle wurden dann aufs Rad geflochten* (et tous furent alors attachés à la roue); 15, 10 (128, 5), non pas *wurden sie aufs Rad geflochten* (ils furent attachés à la roue), mais *wurden sie gerädert* (ils furent roués); 22, 4, même remarque. — 9, 2 (109, 14), lire Orgia, au lieu de Ogia, et faire également cette correction dans l'index, p. 502, *s. v.* Ogia et Orgia.

19, 2 (141, 2). L'épithète החסיד se rapporte probablement, non pas à מר אשר, mais à יוסף. — 149, note 3, au lieu de מתרמים, il faut lire sans doute מתרמאים. — 22, n. 5 et 149, n. 5. Au lieu de היחוסים, il faut lire היחפים.

A propos de la transcription des noms de lieu hébraïques en noms allemands correspondants, nous ferons remarquer que p. 151, 25, l'identification du nom de lieu רשל, dans Qu. II, 25, avec Wesseli en Bohême n'est nullement certaine, d'autant moins qu'il faudrait corriger ובבהיים en בבהיים. De plus, la leçon רשל est très probablement fausse, puisque dans Qu. II, 28, l. 9 et 2 du bas, et 29, 2, cette localité est appelée שלא et que le récit de Qu. II fait supposer qu'elle était située près d'un cours d'eau et qu'en face d'elle, sur l'autre rive, se trouvait une ville fortifiée (כרך), ce qui n'est pas le cas pour Wesseli. Cf. Gross, *Gallia judaica*, *s. v.* סולי. — P. 23, au lieu de כויא, l. נכויא ou נכוויא, Nassau. — P. 28, פרוימשלא est Prenzlau en Poméranie. — 66, 7 (232, 9). ליהטנאוקא n'est pas Lichtenberg, mais Lichteneck, vendu en 1353 par le comte palatin Ruprecht I à l'empereur

Charles IV. — 68, 12 (241, 19). Au lieu de לובש, il faut peut-être lire לינש = Linz, situé entre Passau (פסווא), qui précède, et St. Polten (פולטן), qui suit. — 68, 13 (241, 26) פריכביץ est probablement Brzehowitz (*brzeh* signifie en bohémien « rive »). — 83, 4 du bas. Au lieu de רוזלילבורג, il faut peut-être lire הַמְמִילְבּוּרְג, Hammelburg.

Les élégies contiennent un certain nombre de passages mal traduits. Ainsi, 312, 10, ויגש יראת המעביד ne signifie pas *Die Furcht vor dem Tyrannen schwand* (la crainte du tyran disparut), mais *und er (Mose) stiess von sich den Gegenstand der Gottesverehrung des Tyrannen* (il [Moïse] repoussa l'objet du respect du tyran, c'est-à-dire le crucifix). *Ibid.*, וימיתהו ויסקלוהו ne se rapporte pas à David, qui suit, mais à Moïse, qui précède. Devant את דוד, si nous ne voulons pas lire ואת דוד, il faut ajouter ויגיצאו ou ויתפשו. — *Ib*, 17 s., lire נפשו, au lieu de נפשי. Il y est probablement question du portier de la synagogue. *Nach dir* [*o Gott*] *sehnte sich der Thorhüter meiner Tempelräume, seine Seele verlangte und schmachtete nach meinen* [*heiligen*] *Vorhöfen und er warf sich* [*betend*] *nieder vor dem Heiligthume und sprach : O nimm aus meiner Hand die Schüsset ! Und sie zertraten ihn dort. Dann fassten sie den Sabbatai* Le gardien de mon temple aspirait vers toi, ô Dieu; son âme languissait après tes saints parvis et il se jeta par terre, en priant, devant ton sanctuaire et dit : Prends les clefs de ma main [allusion à la légende talmudique relative au dernier grand-prêtre du second temple] ! Et ils le foulèrent là aux pieds. Ils saisirent alors Sabbataï). On n'indique pas le nom du portier, car les mots ויגיצאו את שבתי de la fin de la strophe, que le traducteur rattache par erreur à ce qui précède, appartiennent à la strophe suivante, comme l'indique le sens et comme le prouvent d'autres strophes. De même, ויתפשו את ששת, l. 22, se rapporte à ce qui suit, et non pas à ce qui précède. — 313, 7 (316, 9), וערומים נשלחו, *nackt dahin gebreitet* (étendus nus), serait traduit plus exactement par *nackt ausgezogen* (déshabillés tout nus). — *Ib.*, l. 25. Au lieu de על אריבי ותנהגהו, je propose de lire על איבי ותנהגהו. La première traduction qu'en donne M. S. est inacceptable, la deuxième est exacte. — 317, texte hébreu, l. 8, au lieu de שניהם כמפקד, lire שניהם במפקד (cf. II Chroniques, xxxi, 13), *beide nach Vorschrift* (tous deux selon la loi). — *Ib.*, l. 8 du bas, au lieu de חמטה, lire חמקה. — 318, 8 (320, 25), au lieu de בשברון, qui n'a pas de sens ici, lire בשברון, « par un effondrement ». — *Ib.*, l. 10, ששים במצות תחכמוני שבת, « qui se réjouissent de la loi ordonnant de séjourner à l'école » ne se rapporte pas aux « ennemis de ton héritage — *die Hasser deines Erbes* (320, 25) — mais à Israël. — *Ib*, l. 4 du bas, au lieu de כמוהלל, lire בְּמַוַּהֲלָל. — 319, 1, au lieu de בשרה, lire בשירה. — 322, 9. חובלים ne signifie pas *Banden* (bandes), mais a le sens talmudique de חובל ומזיק *Leute die Wunde schlagen* (des gens qui blessent). Peut-être aussi ce mot désigne-t-il ici, comme dans la littérature rabbinique, les Cordeliers, les moines franciscains. — *Ib.*, l. 12, ארצות ומצוקים signifie « ciel et terre ». — *Ib.*,

14 s. (324, 7 s.), traduction inexacte. Ce passage signifie [*Den zur Folterung Verurtheilten*] *den Arm zu zerbrechen befahl mit seinem Munde der Frevler, das Wagenrad mit seiner Schwere herbeizuschleppen* (L'impie ordonna de sa bouche de casser le bras à ceux qui étaient condamnés à la torture et d'approcher la roue avec son poids). — 323, 1, au lieu de קמו עלי בריאים לשמש ולשם, qui est incompréhensible, je propose de lire קמו עלי פריצים קימוש ירשם (cf. Osée, IX, 6), qui donne un sens acceptable. — *Ib.*, 3. Au lieu de מדומם, lire מֵרוּמָם, *von ihrer Höhe* (de leur hauteur). — 326, 4. קורותי השוד והשבר (cf. Isaïe, LI, 19) doit être traduit ainsi : *Was mich getroffen, ist Verderben und Sturz* (ce qui m'a atteint, c'est la destruction et la ruine). Les mots אזעק חמס qui précèdent forment une proposition à part. Au lieu de כי עולה, il faut peut-être lire בן עוֹלָה ou כִּי עָוָל. — *Ib.*, 23. ירעה לה, cf. נפשו ירעה לו (Isaïe, XV, 4); au lieu de וירדו לב, lire וירכו לבה *und es haben verzagt gemacht ihr Herz* (et ils ont amolli son cœur); cf. ואל הֵרֶךְ לבי (Isaïe, XXIII, 16). Peut-être aussi faut-il lire וַיֵּרֵדוּ בה. — *Ib.*, l. 5 du bas. ישברו ne doit pas être lu יִשָּׁבְרוּ, mais שוברי יִשָּׁבְרוּ, et שוברי ne peut pas signifier *meine Wunden* (mes blessures), mais *die mich zerschlagen* (ceux qui me blessent). — *Ib.*, l. 3 du bas. Ou bien il faut ajouter וחץ après מוחץ, ou lire וחץ au lieu de מוחץ, autrement il n'y a pas de complément direct à הביא בכליותי. — 327, 1. Au lieu de וטריה, lire ורטיה, ce qui répond aussi à la note 1. — L. 5 et 6 (328, 4 du bas). Le traducteur n'a pas remarqué que la rime exige ־ֵם; donc מגורָם et שָׁבָרָם ne sont pas possibles ; au lieu de מגורם il faut הַסְגִּירֵם ou מַגֵּרֵם et traduire ainsi : *Gieb sie preis* (ou *wirf sie nieder*) *am Tage des Unglückes und zerbrich sie in zweifachem Zusammenbruche* (Livre-les [ou abats-les] le jour du malheur et brise-les par une double calamité). La strophe finit par cette imprécation contre l'ennemi. — *Ib.*, 16, מדקה (cf. Dan., VII, 7) pour désigner מלכות אדם, voir Zunz, *Synag. Poesie*, 413. — *Ib.* 17, au lieu de עריה, lire עדיה. — 329, dern. l., עכבה ופוריה se rapportent à אמו qui précède. — 330, 6 (et 127, 7). Au lieu de ובתלוא, lire ובתלוה. — *Ib.*, 9, au lieu de בשבעים, lire בשבעים ; donc 331, 8, il faut *gegen 70 Personen* (environ 70 personnes), au lieu de *70 Personen*. — 330, 13. Au lieu de מצאוהו, lire מצאוה ou מצאום. — *Ib.*, 14. הוקרץ ne signifie pas *sind sie hinausgestossen* (ils sont expulsés), mais *wurden sie hingemordet* (ils furent égorgés). — 332, 6, זבן (332, 5 du bas), et 332, 8 הזמן (333, 2) ne doit pas être traduit par *Zeit* (temps), mais par *Schicksal* (sort). Ce sont les poètes hébreux de l'école hispano-arabe qui ont donné ce dernier sens à זמן. De même ילדי יום, 332, 10 (cf. Proverbes XXVII, 1, מה יולד יום), ne signifie pas *Kinder des Tages* (enfants du jour), mais *was der Tag geboren* (ce que le jour a produit), dans le sens de « destin ». — 332, 14. Au lieu de יצאה לבבי, lire יצא לב'. — *Ib.*, 15. משנה est une correction erronée du traducteur (333, 18). Le texte a l'expression correcte et exacte משני שברים *ob der zweifachen Wunde* (à cause de la double blessure). — *Ib.*, 17, א', et לא' est אֵל et לֹאֵל ; de même l. 23,

le mètre exige que וא soit lu וְאֵל. — *Ib.*, 20, au lieu de יודע, lire יודעי. *Ib.*, 23. Au lieu de במעמדי, qui ne donne pas de sens exact, lire כמעבדי *nach meinem Thun* (d'après ma façon d'agir). La traduction *ad l.* est sûrement fausse. — *Ib.*, 24. Au lieu de ריעץ, qui ne donne pas de sens et pour lequel la note 7 propose יריעו, il faut lire simplement ריעו. La traduction est naturellement inexacte (334, 3). *Ib.*, 25, pour חסידים, le mètre exige ההסידים. — *Ib.*, 26 (334, 7), לנגדי הוא ne signifie pas *wider meinen Willen* (contre ma volonté), mais *mir gegenwärtig* (en ma présence). Ce n'est pas seulement le mètre, mais aussi la logique qui fait rattacher הוא à לנגדי. — 334, 15. Pour אגונה, l. אגמה (cf. Isaïe XIX, 10). — 335, 21. La traduction (337, 7 du bas) n'a pas de sens. Voici la vraie signification : *In Stücke, dünn wie Reif, zersprenge* (l. פַּזֵּר) *meinen Unterdrücker und ich werde mit Dankesstimme wiederum* [*vor Freude*] *hüpfen* (ואצפור, cf. Juges, VII, 3). — 338, 15. ניתן מאורים עלינו, est clair d'après Ps., CXL, 9, passage auquel renvoie la note 1. La traduction (339, 17, et 339, note 1) n'est pas exacte. Il faut traduire ainsi : *wird* [*von Gott*] *freigegeben ihr böses Gelüste gegen uns* (Dieu laissa un libre cours à leurs mauvais sentiments contre nous). — 338, 20. Lire, à cause de la rime, וכבשים [התמימים]. — Ib., dern. l., עונו ne doit pas être lu עֹנָה, comme le propose M. S., note 8, mais est l'orthographe en usage au moyen âge pour עָנִי, et le verbe רָאֵה, 339, 1, se rapporte à אֶל עָנִי qui précède; il faut rectifier en conséquence la traduction 340, 14 s. — 339, 6 (340, 4 du bas). Pour לבאים, je propose מלבאים (cf. Ps., LVII, 5), parce qu'autrement il faudrait הבאים, si ce mot, d'après Isaïe, XXVII, 6, devait signifier « pour l'avenir ». — 342, 8. חכי מנוחקים ne signifie pas *die an die Süssigkeit* [*der Gotteslehre*] *gewohnten Gaumen*, 343, 2 (les palais habitués à la douceur de la loi divine), mais *die von der Süssigkeit* [*der Gotteslehre*] *überfliessenden Gaumen* (les palais qui sont imprégnés de la douceur de la Loi). — *Ib.*, 11. למען ספות הצמאה את חטאתי הרוה signifie d'après Raschi sur Deut., XIX, 18 : *damit die vorsätzliche Sünde* [*des Feindes*] *zu meiner unvorsätzlichen hinzugethan werde* (afin que le péché, de propos délibéré, de l'ennemi s'ajoute à mon péché non prémédité). La traduction de M. S. (345, 7) n'a pas de sens. — *Ibid.*, 12, au lieu de השלט, lire מלוטש. En traduisant (345, 8) *hat der Feind sein Schwert schalten lassen* (l'ennemi a laissé dominer son glaive), M. S. ne remarque pas que חרבו השלט n'est pas hébreu. — *Ib.*, 3 du bas (345, 6 d. b.) וכמפוח אש ניחר ne signifie pas *das Feuer der Gelehrsamkeit fachte er an* (il attaqua le feu de l'érudition), mais *wie jener Blasebalg* (Jérémie, VI, 29) *ward er vom Feuer verzehrt* (il fut dévoré par le feu comme ce soufflet de forge dont il est question dans Jérémie). — 343, 9. Pour המשמרים, lire המשארים. — *Ib.*, 11. Au lieu de נירגזון, lire מרגיזוך *die dich erzürnen* (ceux qui t'irritent). — *Ib.*, 20. Au lieu de נמדכים, lire נמרכים (cf. Lévit., XXVI, 36). — 347, 17. Au lieu de חסידות, lire חסידותי. — 348, 16. Au lieu de ואיש בלח, il faut, pour la rime, ואיש בָּלָה. — *Ib.*, avant-dernière ligne. בל תהי עוד נגושה n'est pas traduit (351,

avant-dernière ligne). — 351, note 5. Traduction inacceptable. — 358, 18. מאורי הכהו est inexactement traduit : *meine leuchtenden Führer haben sie geschlagen* (ils ont frappé mes guides qui m'éclairaient), il faut dire : *mein Licht haben sie verdunkelt* (ils ont obscurci ma lumière) הֶכְהוּ venant de כהה. — 354, 5. Pour פקודיך מלסר, M. S. lit מלסרסר et traduit (357, 14) *und wollten deine Gesätze nicht verhandeln* (ils ne voulaient pas faire commerce avec tes lois), comme si סרסר pouvait avoir un complément direct. Il faut lire מלַחֵךְ ou מלַהֵךְ. — 354, 7. טבעו *ertranken* (se noyèrent), et non pas (357, 18) *kamen um* (périrent). — *Ib*, 14. פשטה *ausgezogen* (déshabillé), et non pas *hingestreckt* (étendu). — *Ib.*, 17. Au lieu de עלטה, qui n'a pas de sens, il faut peut-être lire le nom de femme בלטא, Beleta (cf. p. 388) ou בלשת, Belle-assez. — *Ib.*, 25. לקח est probablement לִיקח, infinitif néo-hébreu « pour prendre » ; il doit être rattaché à להקריב qui suit.

Dans l'explication des noms de personne, on n'a pas considéré que quelques noms usités chez les Juifs du moyen âge ont une origine slave. C'est ainsi que קאשרינא, placé, p. 394, à côté de גרסנא, est une forme slave de Catherine. קרישא, p. 401, est probablement le slave Krasa = l'allemand שונא ou Schöne (Bella). Elka, placé p. 398, à côté de הילכא, est la forme slave d'Ella. Pour פערצינא, p. 408, M. S. a eu tort de rappeler le nom de famille Perzina, encore en usage aujourd'hui, car ce dernier nom est certainement d'origine slave. פירוצא, p. 408, ainsi que רכלוצא, p. 410 (tous les deux de Würzbourg, 1298), paraissent être des diminutifs avec la terminaison slave *usa*, le premier formé de פורא et analogue au diminutif allemand בירלין, p. 410, et le second formé de Rachel. זלטא du S. Schemot, placé, p. 413, à côté de זילדא, est le slave Zlata, qui répond au nom allemand de גולדא, Golda. P. 418, la comparaison de צניא avec צינא de *Beth Schemouel* n'est pas exacte, car ce dernier nom est le slave Zena = femme. A mon avis, בונציך, p. 390, est Bonjuif, parce que les Juifs allemands prononçaient le *j* de Juif comme *ch*, comme le prouve la transcription de « Juif » par שואיך, p. 446, la lettre *ch* était rendue souvent par צ. קרפיל, קרפלין est sans doute le diminutif de Karpe (carpe) comme וישלין, פישלין vient de Fisch (poisson). De même, Karpeles vient de Karpel, comme Fischels de Fischel. Peut-être פיצרצינא, p. 408, vient-il, par un procédé identique, du mot français « perche » (cf. Genèse, XLVIII, 16, וידגו, et Midrasch *ad l.*). צורים, p. 418, dérive peut-être de l'allemand « zart ».

P. 424, 13, dans la liste des Juifs français tombés comme martyrs, il manque le nom d'Elie le Français, tué en 1243 à Ortenberg et Isaac le Français avec sa femme Joie, tués en 1349, à Worms. *Ib.*, au lieu 1244, lire 1243. — P. 425. Il n'existe aucune contradiction entre le fait que les Juifs français venus en Allemagne au XIII^e^ et au XIV^e^ siècles ont été désignés par l'épithète de הצפרתי, et l'assertion de M. Güdemann affirmant que les Juifs émigrés dans les pre-

miers siècles de France en Allemagne ont été les fondateurs des communautés rhénanes.

On trouve peu de fautes d'impression. P. 94, 20, au lieu de להקדוש, lire להקדש ; 313, 6 du bas, au lieu de לעפרן, lire לעפר ; à la ligne suivante, au lieu de בצא, lire בצאן ; 323, 10, au lieu de דפנר, lire בפנר ; 338, 7 du bas, au lieu de רמלאר, lire רמלאר.

Malgré nos observations, nous sommes heureux de déclarer que ce troisième volume des *Quellen* fait honneur aussi bien à l'éditeur qu'à la « Commission historique ».

PORGÈS.

KAUTZSCH (Emil). **Abriss der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums, nebst Zeittafeln zur Geschichte der Israeliten und anderen Beigaben zur Erklærung des Alten Testaments.** Fribourg-en-B. et Leipzig, 1897; in-8° de 220 p.

On connaît la grande traduction allemande de la Bible publiée par M. Kautzsch et dont la seconde édition a paru en 1896. Cette traduction est accompagnée de quelques appendices, dont les éditeurs viennent de faire un tirage à part et qui comprennent : 1° un abrégé de l'histoire de la formation de la Bible (p. 1-149); 2° un tableau synoptique de l'histoire politique et littéraire des Israélites depuis Moïse jusqu'à la fin du second siècle avant l'ère vulgaire (p. 150-188); 3° une notice sur les poids et mesures, les monnaies et le calendrier de la Bible (p. 189-196); 4° une liste des noms propres hébreux avec une transcription exacte (197-203); 5° un aperçu sur la composition de divers livres de l'Ancien Testament d'après les sources à l'aide desquelles ils ont été formés (204-216).

Le plus important de ces opuscules est naturellement le premier qui a pour but d'exposer brièvement les idées courantes de la critique biblique sur la formation de l'Ecriture sainte. D'une part, l'exégèse moderne a montré que certains livres avaient été composés de morceaux d'ouvrages plus anciens, arrangés plus ou moins habilement, mais ayant conservé leur style primitif. Ainsi, le *Pentateuque* est formé principalement des ouvrages de quatre écrivains : le Jéhoviste, l'Elohiste, le Sacerdotal et le Deutéronomiste, qui ont chacun leurs idées propres et leurs expressions particulières. D'autre part, la critique a essayé de fixer la date à laquelle chaque écrit avait paru sous sa forme originale et celle à laquelle il avait été combiné avec d'autres écrits. Par exemple, le *Deutéronome*, écrit sous le règne de Josias, a été combiné avec les ouvrages plus anciens du Jéhoviste et de l'Elohiste, sous Joachim, et le nouveau livre a été réuni à son tour au *Code sacerdotal* vers l'an 400, et a formé avec les livres des Juges,

de Samuel et des Rois la grande histoire sainte qui va de la création du monde à la destruction du premier temple.

L'abrégé historique de M. Kautzsch a toutes les qualités qu'on doit attendre d'un ouvrage de ce genre. Il est à la fois concis et complet. Les tendances de chaque livre biblique y sont nettement caractérisées et les principaux problèmes critiques qu'il soulève sont soigneusement examinés.

M. Kautzsch, pour la solution de ces problèmes, adopte généralement les opinions en faveur auprès de la majorité des exégètes modernes, mais il garde aussi à l'occasion son indépendance. C'est ainsi qu'il voit avec raison dans le Cantique des Cantiques une série de chants d'amour et probablement de chants nuptiaux d'après l'hypothèse de Wetzstein, et nullement un drame où il serait question de l'enlèvement d'une jeune fille par le roi Salomon. Par contre, je crois que M. Kautzsch aurait dû examiner de plus près l'opinion commune sur la date et les tendances du livre de Ruth. En fait d'araméismes, il n'y en a qu'un seul, le mot לִקְרֹם qui peut être une altération de לִהְקִים, et le verset IV, 7, où se rencontre ce mot ne peut être opposé à Deut., XXV, 9, car, dans ce dernier texte, la cérémonie qui consiste à se déchausser le pied a une tout autre signification que dans Ruth. Comment, d'ailleurs, l'auteur aurait-il pu prendre pour un usage vieilli une loi qui paraît avoir été toujours rigoureusement observée? Enfin il semble assez forcé de faire de cette *idylle* un pamphlet destiné à combattre les tendances antipaïennes d'Esdras.

L'ouvrage de M. Kautzsch a encore un grand mérite, c'est qu'il est écrit dans une langue très claire. Il arrive trop souvent en Allemagne que des livres dont le fond n'a rien de transcendant sont rédigés dans un style apocalyptique. Grâce à sa limpidité, l'abrégé de M. Kautzsch se lit facilement et avec intérêt.

C'est peut-être dans des manuels de ce genre qu'on aperçoit le mieux le fort et le faible de la critique moderne. Il faut certainement être de parti pris pour nier les résultats obtenus dans la décomposition des livres de la Bible. Cette partie négative de l'exégèse moderne est très sérieuse, parce qu'elle s'appuie sur des différences de style, corroborées par les différences d'idées. L'hypothèse de sources multiples peut seule résoudre de nombreuses difficultés que présente l'étude des Ecritures. Mais la partie positive de la critique, celle qui cherche à établir la date des différents écrits et leurs relations réciproques, prête encore aux doutes les plus accentués. Tandis que l'analyse des livres bibliques a suivi une marche méthodique et progressive, l'histoire de la formation de la Bible a passé par de nombreuses vicissitudes, et on a vu tel livre passer subitement des dates les plus reculées aux dates les plus récentes et *vice versa*.

Cette instabilité des théories sur la formation de la Bible tient à plusieurs causes. La principale est, peut-être, que les modernes ne peuvent se résoudre à avouer les grandes lacunes qui existent dans

l'histoire des Israélites depuis les temps des patriarches jusqu'à l'époque macédonienne. On devrait reconnaître que les auteurs bibliques ont eu pour but d'édifier leurs lecteurs et non pas de satisfaire leur curiosité historique; l'exactitude scientifique était le moindre de leurs soucis. Si, pour les évènements politiques de la période assyro-babylonienne, on a encore le contrôle de quelques inscriptions, pour l'histoire des idées on n'a d'autre ressource que la Bible elle-même. Or, les écrivains sacrés ont toujours voulu retrouver dans un lointain passé les idées les plus nouvelles. Il est donc très délicat de se servir des données de la Bible pour faire l'histoire de la Bible.

Il est à remarquer ensuite que, étant donnée l'incertitude des renseignements historiques, les critiques devraient s'attacher surtout aux arguments tirés du style; or, ils n'en font pas toujours assez de cas lorsque ces arguments ne cadrent pas avec leur système. On nous dit, par exemple, qu'Ezéchiel doit être antérieur au code sacerdotal, parce que celui-ci présente une forme plus achevée de l'organisation du culte; mais pourquoi la décadence du style, insensible dans le Lévitique, est-elle si marquée chez Ezéchiel? Tant que ce fait n'est pas expliqué, les autres arguments ne pèsent pas bien lourd dans la balance. Autres exemples : les Chroniques auraient puisé une partie de leurs récits dans un *Midrasch* des Rois. Comment se fait-il qu'elles aient conservé intact le style des passages tirés des livres des Rois, et qu'elles aient, au contraire, donné leur propre style aux extraits de ce Midrasch supposé? Dans les livres portant le nom d'Esdras et de Néhémie on distingue des mémoires authentiques de ces personnages. D'où vient que la langue de ces mémoires est presque aussi moderne que celle des Chroniques et diffère tant de celle du Lévitique?

L'étude des Prophètes fait naître également des problèmes qu'il ne faudrait pas négliger : comment doit-on s'expliquer le silence du livre des Rois sur Jérémie? Pourquoi Isaïe n'y figure-t-il qu'à propos de l'histoire d'Ezéchias? Pourquoi le roi Achaz apparaît-il sous un autre jour dans Isaïe que dans les Rois? Quels sont les moyens que l'on possède pour distinguer dans les écrits prophétiques les compositions purement littéraires des discours réellement prononcés?

La critique biblique nous semble aussi poser des conclusions hâtives, quand elle déclare qu'un livre est antérieur aux codes dont il ne s'inspire pas. Les textes législatifs ont très bien pu n'être suivis dans la pratique que longtemps après leur rédaction. Le code sacerdotal a pu rester des années et des siècles la règle idéale des prêtres avant de devenir une loi d'État. Les modernes subissent inconsciemment l'influence de la tradition quand ils croient que les lois ont été promulguées et acceptées aussitôt après qu'elles avaient été écrites.

Enfin, un point important à élucider pour l'histoire de la formation de la Bible, c'est le suivant : les livres sacrés existaient-ils en plusieurs exemplaires? Si oui, que sont devenus les exemplaires séparés

du Jéhoviste et de l'Elohiste quand un compilateur a réuni ces deux ouvrages? Et quand le Deutéronome s'y est joint, a-t-il disparu entièrement comme œuvre spéciale? N'a-t-il pu continer à exister à part même après que le code sacerdotal avait été inséré dans la compilation antérieure? Dans ce cas, pourquoi les auteurs qui s'en inspirent seraient-ils forcément antérieurs à l'auteur sacerdotal?

Sans doute, quand Ben Sira mentionne Néhémie et passe Esdras sous silence, on peut en déduire qu'il ne connaissait pas notre livre d'Esdras sous sa forme actuelle. Le roi Josias, selon lui, est un roi sans tache, contrairement aux assertions des Chroniques. Mais on n'a pas le droit d'affirmer que les Chroniques n'existaient pas encore. On voit par là combien les problèmes de critique biblique sont compliqués. On les tirerait peut-être plus facilement au clair, si, comme l'a demandé M. Vernes, on allait du connu à l'inconnu, en partant de l'époque où l'existence des livres bibliques est attestée par des témoignages irrécusables pour essayer de remonter ensuite aussi haut qu'il est possible. Qui sait si l'on n'arriverait pas ainsi à des résultats assez différents de ceux auxquels s'est arrêtée la majorité des critiques? On serait en tout cas sur un terrain plus solide.

Ces réflexions s'appliquent évidemment bien moins à l'ouvrage de M. Kautzsch, qui ne vise pas à l'originalité, qu'aux travaux de l'école de Reuss, Kuenen et Wellhausen, dont les théories sont aujourd'hui très en faveur chez les exégètes allemands et ont été vulgarisées en France par Renan. M. Kautzsch a voulu donner un bon résumé des idées de cette école et il a parfaitement atteint le but qu'il s'était proposé.

Les appendices qui suivent l'abrégé de l'histoire de la Bible seront très utiles même à ceux qui ne possèdent pas la traduction de M. Kautzsch. Les tableaux synoptiques de l'histoire d'Israël avec les synchronismes de l'histoire assyro-babylonienne et égyptienne sont fort commodes à consulter. On peut en dire autant du chapitre sur la composition des livres bibliques. Il semble seulement qu'une liste des extraits des Rois dans les Chroniques eût été ici à sa place. On aurait pu y mettre aussi une indication de tous les passages parallèles dans la Bible. M. Kautzsch a été bien inspiré en donnant une notice succincte sur les poids et mesures.

En terminant, nous souhaitons au nouveau volume beaucoup de succès, et nous voulons espérer qu'il trouvera, même en France, un grand nombre de lecteurs.

Mayer LAMBERT.

Le gérant,
ISRAËL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, RUE DUPLESSIS, 59.

NICOLAS ANTOINE

La *Revue* a publié, dans son avant-dernier numéro [1], un document envoyé par M. Balitzer et copié sur le registre de la Compagnie des Pasteurs de Genève, qui retrace toutes les péripéties du procès et de la mort d'Antoine, brûlé à Genève, le 20 avril 1632, pour crime de judaïsme En outre, la Revue annonçait, avec une étude sur le personnage, d'autres pièces sur le même sujet. Mais celles-ci, communiquées également par M. Balitzer, consistent uniquement dans une copie du tome IX de l'*Histoire manuscrite de Genève* par Gautier. Elle contient le Procès ou Acte d'accusation lu par le Secrétaire d'Etat devant les syndics le jour de l'exécution d'Antoine, la sentence prononcée contre ce dernier et une longue relation intitulée « Particularités sur sa vie et sur l'instruction de son procès. » Nous donnons à l'appendice le Procès et la sentence, mais nous avons renoncé à publier la relation pour les raisons que voici : tous les faits qu'elle contient ne sont qu'une répétition, à quelques détails près, du document des Pasteurs, ou bien un résumé (pour tout ce qui concerne les débats du procès) ; quant aux pièces qu'elle reproduit *in extenso*, à savoir les deux requêtes adressées par Antoine à ses juges [2], l'une pour réclamer un papier renfermant la démonstration de ses douze articles de foi, démonstration qu'il n'avait menée que jusqu'au huitième article, l'autre pour s'excuser d'avoir donné le change sur ses convictions véritables et attester la sincérité et la vérité de sa foi judaïque, plus loin les lettres de Ferry et de Mestrezat en faveur d'Antoine, tout cela peut se lire dans les principaux articles consacrés déjà à Antoine, notamment dans la *Bibliothèque anglaise* de De la Roche (Amsterdam, 1717, t. II) et récemment dans Haag, *France protestante*, 2e édition, *s. v.*, Antoine, et dans l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 1894, pp. 42 et 55 (article de M. Samter)[3]. Nous

[1] Tome XXXVI, p. 163 et suiv.
[2] *Ibid.*, pp. 175 et 176.
[3] Nous devons ces renseignements à M. Israël Lévi.

aurons plus loin l'occasion de citer quelques fragments de ces pièces, surtout de la lettre de Ferry, qui est un document capital pour l'étude du personnage. Au surplus, l'histoire manuscrite de Gautier est en cours de publication depuis 1896. Trois volumes ont déjà paru et conduisent jusqu'à la seconde moitié du XVI[e] siècle. Le volume qui renfermera l'histoire d'Antoine paraîtra donc prochainement.

Tels sont les documents connus jusqu'ici touchant Nicolas Antoine. Il en existe vraisemblablement d'autres. D'abord, le procès-verbal des Pasteurs de Genève dit expressément[1] qu'on a conservé les papiers de la main d'Antoine « afin qu'on eût un mémorial de ce pourquoi il était condamné à mort et que ce n'était pas pour ce qu'il avait été papiste et élevé entre les Jésuites, mais pour des horribles blasphèmes... » En dehors des douze articles de foi et des requêtes qu'on sait, Antoine avait composé, avant et durant sa détention. d'autres écrits, qu'il signa le jour de son supplice. De la Roche, dans l'excellente notice qu'il consacre à Antoine, donne une description complète de ces écrits qu'il a eus sous les yeux. Ce sont : « I Quelques passages de l'Ancien Testament avec II une prière qu'il faisait le soir avant de se coucher et une autre prière qu'il faisait après ses sermons. Le style en est à peu près le même que celui des théologiens réformés, mais il n'y est fait aucune mention de Jésus-Christ. Ces prières sont remplies d'onction. III Une petite feuille contenant onze objections philosophiques contre la doctrine de la Trinité. IV Un long écrit dans lequel l'auteur fait une confession de sa foi en douze articles accompagnée de ses preuves (Suit une transcription des douze articles). A la fin de ce long écrit, deux autres, pour prouver que les passages du Vieux Testament où il est parlé d'une nouvelle alliance ne se doivent entendre que d'une confirmation de l'ancienne alliance faite avec Abraham, Moïse et les Pères. Le second écrit est une explication du 53[me] d'Isaïe. » Ainsi ces pièces existaient encore en 1717 ; elles n'ont pas dû disparaître. Nous regrettons de ne pas en avoir de copie entre les mains, surtout des dernières, car, bien que les actes des Pasteurs nous fassent connaître avec suffisamment de détails et de sincérité les opinions théologiques et exégétiques d'Antoine, tout n'est pas aussi net ni aussi complet qu'on le désirerait. Certaines explications de versets bibliques prêtées à Antoine par ses adversaires sont assez peu intelligibles[2]. On pourrait aussi comparer avec plus de fruit l'exégèse d'Antoine

[1] *Ibid.*, p. 193.

[2] Voir plus loin, p. 175 et suiv.

avec les interprétations rabbiniques si l'on avait les pensées originales du premier.

Outre la lettre de Ferry et les deux lettres de Mestrezat à Chabrey, il y eut aussi un certain nombre de lettres de Pierre Du Moulin, célèbre pasteur de Sedan sous lequel Antoine étudia. Ce ministre écrivit au sujet de Villemand, jeune homme qu'Antoine avait « débauché » en lui enseignant une philosophie dangereuse, et il écrivit aussi [1] pour intercéder en faveur d'Antoine.

Quoi qu'il en soit, nous sommes assez renseignés par le registre de la compagnie des Pasteurs, en ce qui concerne les événements du procès d'Antoine, pour nous faire une idée de l'état d'esprit de l'infortuné pasteur de Divonne, de la nature de son judaïsme et de l'étendue de ses connaissances bibliques, révélés si tragiquement dans la dernière année de sa vie. Mais pour comprendre l'étrange figure de cet homme que la nécessité de vivre induisit d'abord à de singuliers compromis et que la fermeté inébranlable de ses convictions finit par pousser à la folie et au martyre, il faut revenir un peu sur ses antécédents, sur la période qui a précédé son entrée dans la carrière pastorale.

I

Les renseignements que nous avons sur l'éducation et la jeunesse d'Antoine sont peu abondants et on aimerait à pouvoir suivre les évolutions de sa pensée depuis l'époque où ses études sur l'Ancien Testament firent naître le doute dans son esprit sur la vérité du christianisme jusqu'à la date du 6 juillet 1632, où se produisit l'éclat dont les conséquences devaient décider de son sort. Le principal témoignage qu'on eût jusque maintenant relativement à la jeunesse d'Antoine est la belle lettre de Ferry du 30 mars 1632, sur laquelle nous reviendrons plus loin. L'illustre pasteur de Metz, en rappelant qu'il avait amené jadis Antoine à la foi calviniste, parle de la correspondance abondante qu'ils avaient échangée quand ce dernier quitta Metz pour aller étudier la théologie à Sedan, puis à Genève. C'est ainsi que nous avons été amené à rechercher ce qui pouvait subsister de ces lettres. Après la mort de Paul Ferry, quantité de lettres manuscrites de lui et de ses correspondants ont été recueillies. Conservées d'abord à Metz, elles ont enrichi ensuite des collections particu-

[1] *Ibid.*, p. 182.

lières. La plupart des correspondances de Ferry sont actuellement à la bibliothèque de la Société de l'Histoire du protestantisme français[1]. En feuilletant la collection Lutteroth, que M. Weiss, secrétaire de la Société, nous a fait connaître et a mise très obligeamment à notre disposition, nous avons eu la bonne fortune de trouver deux lettres d'Antoine à Ferry, écrites à Sedan le 15 avril 1624, et une lettre de Jean Diodati, professeur et pasteur à Genève, datée du 25 mars 1628, qui dit un mot d'Antoine, à ce moment précepteur chez lui. Ces documents, sans rien nous révéler de saillant sur ce qui nous importe le plus ici, à savoir sur les idées religieuses d'Antoine, sont néanmoins précieux, parce qu'ils permettent de caractériser quelques moments de sa vie et jettent en même temps quelque lumière, d'une part, sur la culture littéraire du personnage et, d'autre part, sur les difficultés matérielles contre lesquelles il eut si péniblement à lutter et qui jouèrent un rôle prépondérant dans l'orientation de sa vie.

Avant d'entrer dans le détail, rappelons les événements de la jeunesse d'Antoine jusqu'à la date de 1624. Né probablement en 1602 à Briey de parents « papistes » peu fortunés, qui firent des sacrifices pour le faire instruire[2], Antoine passa cinq ans au collège de Luxembourg et alla ensuite chez les Jésuites à Pont-à-Mousson, puis à Trèves et à Cologne. L'instruction supérieure ne se donnait guère que dans leurs établissements et Paul Ferry lui-même, quoique né protestant, passa quelques années par leurs mains. Quel que fût le zèle anti-calviniste de tels maîtres, Antoine, peut-être à la faveur de conversations avec ses condisciples de la foi réformée, sentit assez tôt s'ébranler ses croyances catholiques. Quant il revint à Briey en 1622 ou 1623, à l'âge de vingt ans, il était tout prêt à rejeter le papisme. Il alla à Metz, entra en relations avec Paul Ferry, âgé alors d'un peu plus de trente ans et déjà renommé pour sa science et son éloquence; celui-ci n'eut pas de peine à amener le jeune homme à des doctrines vers lesquelles il penchait déjà ; plein d'enthousiasme pour la « religion », Antoine conçut en même temps une vive affection pour son « père spirituel », qui, après l'avoir converti, le soutint encore matériellement, car il était désormais sans ressources; ses parents, qu'il tenta vainement de convertir, paraissent l'avoir abandonné à lui-même. Après un court séjour à Metz, Antoine, sur le conseil de son maître, s'en alla étudier la théologie à l'académie de Sedan, probablement vers la fin de l'année de 1623. Recommandé par Paul Ferry, le

[1] Fonds Athanase Coquerel fils et collection Lutteroth.

[2] Antoine avait un frère aîné qu'il convertit plus tard au protestantisme.

jeune étudiant vécut de la générosité de la Compagnie des Pasteurs. Mais ces secours suffisaient à peine et il fut obligé de revenir à la charge bien souvent. Ses maîtres heureusement lui veulent du bien et le tirent d'embarras quand la situation devient trop critique. Les lettres d'Antoine à Ferry, dont nous parlions tout à l'heure, sont de cette époque. Le 15 avril 1624, Antoine, craignant d'importuner par trop de demandes les pasteurs de Sedan, se décide à écrire à son ancien maître, « à Monsieur Ferry, ministre de la parole de Dieu à Metz », pour lui demander des secours en vêtements.

A Sedan, le 15 avril 1624.

Monsieur,

La souvenance de vos bienfaits ne s'évanouira qu'avec le dernier souspir et combien qu'il soit impossible de les nombrer, sy est-ce que j'ose bien encore venir en demander des nouveaux, pour l'assurance que j'ay de votre bienveillance accoutumée. Vous sçavez qu'un père ne donne pas seulement la nourriture à ses enfants, mais aussi de quoy se couvrir. Monsieur, si j'ay trouvé quelque grâce devant vous, bien que tout indigne, je vous supplie encore de cela. Je deviens hardi en demandant, combien certes que vous pourrez vous asseurer que je ne viens qu'estant réduit à l'extrémité. Il me pouvait suffire d'avoir montré et déclaré à M. Rambort [1] que mon habit était tout rompu, sans que je vous vienne importuner, mais je connais votre bonté et sçay que vous excusez celui qui désire être de tout son cœur à jamais,

Monsieur, votre très humble, très affectionné
fils et serviteur,

ANTOINE.

Mais la misère où se débattait Antoine n'avait pas à ce moment trop assombri son caractère, bien que Ferry dise en 1632 qu'il l'a toujours connu mélancolique. Il poursuivait ses études avec assez de liberté d'esprit, étudiait avec passion la philosophie et la théologie. Avait-il à cette époque commencé à apprendre l'hébreu et à réfléchir sur la valeur des témoignages que les théologiens trouvaient dans l'Ancien Testament en faveur de la Trinité ou de la messianité de Jésus? Il est possible. Antoine dira, en 1632, lors de son procès, que depuis dix ans, c'est-à-dire bien avant l'époque où nous sommes, il avait rejeté le dogme de la Trinité et accepté le judaïsme en son cœur. Mais ses juges, d'une part, et Paul Ferry, de

[1] C'est Abraham Ramhourt (ou Rambour), professeur de théologie à Sedan à cette époque.

l'autre, croient que ses opinions hétérodoxes sont de plus fraîche date et les font remonter à cinq ou six ans avant le procès. Il est à présumer qu'Antoine a exagéré l'ancienneté de sa conversion pour attester avec plus d'énergie la solidité et le sérieux de sa foi nouvelle. Quoi qu'il en soit, à cette date de 1624, si l'on en juge par ce qu'Antoine joignait à la lettre que nous venons de citer, il ne semble pas qu'il se passe des luttes morales bien vives dans son âme. Comme tous les étudiants de son âge et malgré la « nécessité » où il est réduit, Antoine compose à ses moments perdus des vers latins sur tous les sujets, de tous genres et de tous mètres; et, sans doute, il y a déjà quelque bizarrerie dans certaines de ces pièces, mais plutôt un peu de puérilité et, en tout cas, rien de cette mélancolie que son maître et protecteur verra naître en lui plus tard et tâchera vainement de dissiper, n'en soupçonnant pas la raison véritable. La lettre qu'on a lue plus haut est suivie de trois anagrammes composées en l'honneur de la ville de Sedan, de Metz et de Paul Ferry. Il espère que son maître accueillera ces amusettes avec sa bonhomie coutumière : « Respice quo soles vultu haec ludicra. » Il aura bientôt à s'occuper de choses plus sérieuses, si Dieu veut bien réaliser ses vœux au sujet de son travail, « si Deus annuerit volis de labore meo ». Il semble par ces mots un peu vagues qu'Antoine comptait achever bientôt ses études et être pourvu d'un poste rémunérateur.

L'autre missive, qui n'est pas datée, mais qui, vu la nature du contenu, devait faire partie du même envoi, contient cinq pièces en vers latins remplies ou d'admiration et de tendresse filiale pour Ferry ou de haine et de dégoût pour le papisme et les Jésuites, qu'il appelle « Ruina regum, pestifera tabes gregis ». Par une ironie du sort, les Pasteurs de Genève reconnaîtront quelques années après dans la conduite d'Antoine l'influence détestable de l'éducation jésuitique et lui reprocheront ses « restrictions mentales »[1].

Les cinq pièces latines d'Antoine ne sont que des exercices d'étudiant bon humaniste. La première est une épigramme sur la papesse Jeanne, ce personnage imaginaire qui succéda, selon les uns, à Léon IV en 855, sous le nom de Jean VIII, et selon d'autres vécut à la fin du XI^e^ siècle. La seconde est encore une épigramme des plus sanglantes à l'adresse des « frères Loyolites » et à propos de l'image qui représentait Loyola portant un cœur dans sa main toute en flammes. « Une femme, avait vu cette image et s'était écriée : « Il est tout brûlant d'amour pour Dieu! » — « Insensée, dit Antoine, tu crois que c'est son cœur qu'il porte là ? (Ferre cor pu-

[1] *Revue*, *ibid.*, p. 165.

tas suum?) Il vient d'étriper quelqu'un. (Exenteravit quempiam.) »

Puis vient un éloge dithyrambique de Ferry : « Si la terre métique (Metz) eût produit deux hommes comme lui, c'en serait fait de l'empire du papisme [1] ». Enfin, après des plaisanteries sur un moine venu à Sedan, nommé Pudens, un distique où il joue sur le nom de Ferry [2]. Le tout est signé : « tui observantissime tibique deditissime N. Antonius ».

Le ton de ces morceaux nous donne un peu l'idée de l'âpreté qu'Antoine était capable d'apporter dans ses discussions avec ses adversaires. Et quand plus tard il tombera dans des accès de frénésie, on pourra n'y voir qu'un déchaînement anormal de l'impétuosité naturelle de son caractère. A l'époque où nous sommes de la vie d'Antoine, sans rien hasarder encore qui fût ouvertement contraire à l'orthodoxie calviniste, il devait quelquefois étonner ses maîtres par l'inquiétude de sa raison et l'intempérance de ses curiosités. L'acte d'accusation porte qu'Antoine, de son propre aveu, « dès son jeune âge, aurait embrassé curieusement l'étude de la philosophie et conçu de damnables et exécrables opinions de N. S. Jésus-Christ ». Il devait arriver pour Antoine, doué d'une intelligence très vive et toujours en mouvement, ce qui était arrivé à beaucoup des premiers réformateurs. Conduits à éliminer une partie des dogmes du catholicisme sous l'impulsion de l'esprit d'examen, un bon nombre d'entre eux ne virent pas de motifs sérieux de s'arrêter, une fois l'élan donné, et de choisir entre les mystères devant lesquels la raison s'était jusque-là indifféremment courbée. Séparés de l'Eglise romaine, tous ne furent pas capables, comme Luther et Calvin, d'enrayer la force destructrice de leur raison et écartant, par exemple, le dogme de la transsubstantiation, de continuer d'imposer à la foi celui de la trinité. L'antitrinitarisme avait nécessairement fleuri presque en même temps que la Réforme. Ceux qui naissaient dans la religion réformée n'avaient pas de peine à s'accommoder du *credo* fixé par les chefs de la Réforme. Mais un Antoine, venu à la « Religion » en grande partie par un effort spontané de sa pensée, était destiné à suivre la voie des Servets et des Socins. Les circonstances toutes particulières où il se trouva placé firent qu'il les dépassa. Il devint « pire qu'un antitrinitaire » et même finale-

[1] *... Si duo tales*
Præterea adjunxet Metica terra viros,
Belua quæ Romæ stabulans in sydera frendes,
Nunc foret imperii meta suprema tui.

[2] *Si multos Ferry ferrent hæc sæcula ferri*
In ferri sæclis aurea multa forent.

ment, au dire des Pasteurs de Genève, « pire que les Juifs ». En réalité, il y eut à son époque beaucoup de judaïsants [1], groupés quelquefois en sectes. On en trouve un peu partout depuis un siècle, d'abord en Suisse, puis surtout en Pologne, en Hollande, en Italie. Antoine lut-il des ouvrages comme le « De trinitatis erroribus » de Servet et en subit-il l'influence? Il est possible, mais on peut croire qu'il évolua de lui-même, par une spéculation personnelle.

Il ne demeura que quelque mois à Sedan, puisqu'il arriva à Genève le 20 juillet 1624. Pendant son premier séjour dans cette ville, ce fut la même vie à peu près qu'à Sedan; toujours besoigneux, il luttait constamment contre la misère. Comme il a de bonnes recommandations, la Compagnie des Pasteurs prend soin de lui, et il se procure quelques ressources supplémentaires en entrant en condition dans quelques maisons, probablement comme pédagogue. Mais son caractère devenait ombrageux à mesure que mûrissait sa pensée et que les « damnables opinions » qu'il accueillait s'imposaient plus impérieusement à sa conscience. Cependant, quoique l'étrangeté de ses allures donne à refléchir à quelques-uns, tout le monde rend hommage à son érudition et à la parfaite correction de ses mœurs.

Combien de temps dura ce premier séjour à Genève? Environ trois ans, ainsi qu'il résulte des indications fournies par le registre des Pasteurs. En effet, à la date du 19 mai 1626, la Compagnie octroie 4 thalers à l'étudiant en théologie Antoine « atteint de la fièvre et sans ressources ». Plus loin, une seconde mention nous informe que le 21 mars (probablement 1627) Antoine reçut 4 thalers de M. Prévost et quelque chose du recteur pour entreprendre son voyage. C'est donc à cette date qu'il quitte Genève, sans avoir achevé ses études. Il paraît qu'il était appelé par « MM. de l'Eglise de Metz ». Peut-être, d'après la lettre de Paul Ferry, songeait-il à se présenter au synode de l'Ile-de-France, où d'ailleurs il échoua, à un moment difficile à déterminer. Toujours est-il qu'il partit, comme il le dit à des amis, « à regret ». Nos documents parlent aussi de la « cherté » des vivres, et des témoignages contemporains semblent indiquer qu'on craignait alors à Genève une épidémie qui sévissait dans des pays voisins.

C'est à Metz qu'Antoine, déjà sceptique au sujet de la trinité et de la messianité de Jésus, devait commencer de se tourner vers le judaïsme, et pour la première fois sans doute, prendre contact avec

[1] Voir Graetz, *Geschichte der Juden*, t. IX, p. 313 et suiv.; cf. aussi Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, *s. v.* Antitrinitaires.

les Juifs. La communauté de Metz s'était récemment organisée et comptait environ 500 âmes [1]. Antoine eut des entretiens avec les rabbins, qui lui présentèrent l'Ancien Testament sous un jour nouveau pour lui. Il avait déjà étudié l'hébreu sous la direction des professeurs de Sedan et de Genève, des Rambour et des Turretini, et expliquait sans doute comme eux les passages messianiques. Nous n'avons pas d'écho des conversations qui s'engagèrent entre Antoine et les rabbins de Metz, qui n'ont pas laissé de nom dans la littérature, mais Antoine s'aperçut, guidé par eux, qu'à ses motifs de douter s'ajoutait encore la fragilité des arguments puisés par le christianisme dans les textes de l'Ancien Testament. Sa confiance dans les explications de ses maîtres est ébranlée. Il s'en va tout exprès à Sedan soumettre ses incertitudes à Rambour, qui tâche de le rassurer et de le mettre en garde contre les téméraires démarches de la raison. Mais il ne se tient pas pour satisfait. De plus en plus, il se bute aux contradictions philosophiques ou scripturaires qu'il aperçoit dans les dogmes chrétiens. Il étudie l'hébreu avec acharnement et tâche de se faire une opinion impartiale.

C'est pendant cette crise que se place l'épisode des relations d'Antoine avec un jeune homme de Sedan nommé Villemand, à qui il enseigna la philosophie; cet élève paraît lui avoir été mis entre les mains par Du Moulin, le célèbre professeur de théologie de l'Académie de Sedan. Antoine s'attacha à lui et lui fit confidence des graves secrets de son âme. Il n'eut pas de peine à exercer un ascendant absolu sur le jeune homme et à le déterminer à se convertir avec lui au judaïsme. On parut se douter du danger qu'offrait pour Villemand l'enseignement d'Antoine. Jusqu'à quel point? Il est difficile de le dire. Les lettres de du Moulin et de Ferry à ce sujet seraient intéressantes à lire. Nous n'avons pour nous renseigner que la lettre de Ferry du 30 mars 1632, bien postérieure à l'incident et qui n'est pas très explicite. Ce qu'on reprocha à Antoine, c'est d'avoir égaré son élève dans les ténèbres de la métaphysique, mais il ne semble pas que leur désir de se faire Juifs ait été connu à cette époque. « Antoine, dit Ferry, prétendait gagner quelque chose à lui enseigner la philosophie et furtivement il l'emmena plus loin [2], malgré les remontrances que je lui en avais faites avec instances de le renvoyer et au jeune homme de s'en retourner comme il m'avait promis, M. du Moulin l'ayant désiré et moi pour ce qu'il lui avait été recommandé. »

[1] Voir Ab. Cahen, *Le Rabbinat de Metz*, *Revue*, t. VII, p. 104.
[2] En Italie.

Antoine se soumit en apparence, mais secrètement continua à voir son élève et songea sérieusement à entrer dans une communauté juive. Sur le reste de son séjour à Metz, Ferry nous donne quelques détails, insistant sur les symptômes de mélancolie qu'il a remarqués en ce temps-là et qu'il présente comme l'effet des contrariétés qu'avait éprouvées Antoine ; les remontrances qu'on lui fit à propos du jeune homme de Sedan, l'échec de sa candidature au synode de l'Ile-de-France, ses études trop attachées au Vieux Testament, tout cela, selon son ancien maître, troubla son esprit. « Il ne pouvait dès lors (depuis ces incidents) supporter le jour, en faisait fermer toutes les avenues chez un gentilhomme où j'avais trouvé moyen de le faire placer, toujours inquiet sans pouvoir être en repos en aucun lieu, taciturne sans même se pouvoir exprimer qu'avec peine et comme à mots arrachés, quelque peine que je prisse de le solliciter à se mieux ouvrir, à le faire venir chez moi de fois à autres, de le recevoir à ma table et de le faire traiter comme il fut avec un grand soin. » En réalité, cette attitude s'explique par les combats intérieurs qui se livraient dans son âme et la contrainte qu'il s'imposait. Ferry voulait démontrer qu'Antoine était depuis longtemps dans un état morbide, parce qu'il ignorait la vraie cause de ses ennuis et surtout parce qu'il était préoccupé d'infirmer la thèse de quelques-uns des juges du procès, selon qui la folie d'Antoine était « pénale et subséquente » et constituait un châtiment céleste pour les coupables doctrines qu'il avait conçues en pleine lucidité d'esprit. La vérité doit être entre les deux systèmes. Antoine avait le caractère naturellement sombre et ardent ; mais, d'autre part, il resta en pleine possession de ses facultés jusqu'à la dernière année de sa vie.

Au bout de quelque temps, Antoine quitta Metz et, malgré Ferry, emmena Villemand en Italie. Il croyait pouvoir entrer plus facilement dans une communauté juive de ce pays. Nous savons malheureusement peu de chose de cette période qui ne fut que de quelques mois. Antoine enseigna la philosophie à Brescia. Ils allèrent ensuite à Venise, puis à Padoue, demandant à être circoncis et à demeurer au milieu des Juifs. Partout Antoine reçut les mêmes réponses. On les éconduisit, lui et son compagnon, en vertu du peu de propension du judaïsme à attirer des prosélytes et surtout par crainte des autorités, qui surveillaient à ce moment les Juifs plus étroitement que jamais. C'était l'époque où les protestants italiens s'enfuyaient en Suisse devant les rigueurs du papisme, qui voulait reconquérir le terrain perdu et raffermir son empire compromis. Des mesures sévères étaient prises contre les judaïsants. Il n'y avait pas longtemps que Molcho avait été brûlé à

Mantoue : les portes des ghettos, un instant entr'ouvertes, s'étaient de nouveau refermées. Tout ce que les Juifs purent faire, ce fut de conseiller à Antoine de retourner en pays chrétien et d'exercer en secret le judaïsme, à la façon des Marranes, ou plutôt encore de se contenter d'être juif de cœur, sans renier le christianisme.

Le pauvre Antoine fut très malheureux de cet insuccès et passa quelque temps à Venise en proie à de grandes souffrances matérielles et morales. Il dira plus tard dans sa requête aux pasteurs de Genève : « Le peuple d'Israël ne m'a point voulu recevoir et m'a dit que je pouvais vivre partout et entre toutes nations en la crainte de Dieu sans me découvrir et sans faire semblant de rien. J'ai enduré mille maux en allant à Venise et en demeurant là quelque temps en très misérable état et en retournant encore plus affligé et misérable. Néanmoins j'ai toujours espéré en mon bon Seigneur Dieu. Or de m'en aller demeurer parmi les papistes, j'avais fait serment de n'y plus retourner; j'abominais par trop leur idolâtrie. » Que faire ? Antoine comptait plutôt sur la mansuétude des protestants que des catholiques romains. Il ignorait sans doute qu'il y eût quelque sécurité aux Pays-Bas et en Pologne pour les antitrinitaires et les judaïsants. Peut-être est-ce le manque de ressources qui détourna Antoine d'entreprendre ce voyage. Résigné à rester chrétien extérieurement et pressé de s'établir, il résolut de revenir à Genève, qui lui avait déjà été clémente.

Nous l'y trouvons installé depuis quelques semaines déjà, à la date du 25 mars 1628, où Diodati, écrivant à Ferry, lui parle d'un certain Anthoine qui paraît bien être le nôtre. En effet, ce dernier, bien accueilli par ses maîtres et ses anciens condisciples, après avoir disputé avec succès en philosophie, est pris comme pédagogue, en attendant qu'il ait fini ses études de théologie, chez un des plus illustres professeurs de l'Académie de Genève, Jean Diodati [1]. Voici ce qu'il écrit à Ferry :

Monsieur et très honoré frère,

En hâte ces deux mots au défaut desquels suppléera M. Anthoine, personnage que je vous recommande chèrement pour sa vaste érudition et piété. La petitesse des moyens le fait rechercher (?) sa mère naturelle. Genève lui aura été non certes marâtre, mais douce nourrice. Il est mûr de science, d'âge et de mœurs. Pour mon labeur, etc...

Suivent des confidences sur ses travaux personnels.

[1] Voir sur lui E. de Budé, *Vie de Jean Diodati, théologien genevois* (1576-1649).

Cette lettre est quelque peu embarrassante. Si le personnage dont il est question ici est notre Antoine, et tout porte à le croire, comment se fait-il que Diodati le recommande à Ferry ? Antoine aurait-il fait mystère de ses relations avec le pasteur de Metz ? D'autre part, il semble ressortir des termes un peu obscurs de cette lettre qu'Antoine allait quitter Genève pour « rechercher sa mère naturelle », c'est-à-dire, sauf erreur, pour rentrer à Metz et là suppléerait au laconisme des informations adressées par Diodati à son correspondant. Or, il n'est nullement question de ce voyage dans les actes du procès. Il est à présumer qu'Antoine, s'il avait vraiment projeté de rentrer à Metz, y renonça, pour une raison quelconque.

Il a donc pris le parti de dissimuler et d'affecter d'être un parfait chrétien. Il ne laisse pas néanmoins, comme on le remarqua plus tard rétrospectivement, de se trahir quelquefois, emporté par la véhémence de ses convictions. Un jour, dit le document des Pasteurs, il osa répondre à son professeur de théologie que le mystère de la Trinité n'était pas fondé en l'Ecriture et qu'on y trouvait plutôt le contraire. Une discussion s'engagea alors, analogue à celles qui sont rapportées dans les actes du procès, « sur des passages de Moïse, d'Isaïe et des Psaumes ». Antoine céda en apparence, mais demeura inébranlé dans ses opinions. S'il y avait danger à émettre des propositions trop hardies devant les autorités, en revanche il régnait une certaine liberté entre étudiants [1]. Antoine s'ouvrait sans crainte à quelques-uns et ne leur cachait pas ses tendances ou plutôt ses convictions unitaires. Cependant il parvint à garder assez d'empire sur lui-même pour éviter d'attirer les soupçons de ses maîtres et, tout en pratiquant en secret ce qu'il pouvait du judaïsme, passa pour un homme très recommandable. Après un intérim fait au collège de Genève, il finit par se présenter au colloque de Gex et se fit accepter comme pasteur à Divonne. Il écrivit à Ferry pour lui annoncer sa nomination le 29 novembre (sans doute de 1630). Nous ne reviendrons pas sur les événements qui suivirent et qui sont relatés en grand détail dans les actes du procès. C'en est fait désormais, Antoine s'est laissé mettre dans la plus fausse des situations ; il ne pourra pas garder longtemps le masque. Les angoisses continuelles où il va se trouver useront vite sa résistance ; et une fois qu'il se sera trahi, autant il s'était contraint précédemment, autant il proclamera désormais avec énergie ses croyances véritables.

[1] L'affaire Rémond de la Croix, dont on peut lire le récit dans l'ouvrage de M. de Budé (*op. cit.*), en témoigne assez.

Il n'y a pas lieu d'insister sur l'espèce de fièvre cérébrale qui accompagna ses premières déclarations, ses prosternements dans la boue, ses contorsions et grimaces, sa tentative de suicide dans le Rhône; toutes ces extravagances furent le résultat de cette longue et cruelle contrainte morale qu'il s'était imposée. Il ne nous reste donc qu'à examiner en quoi a consisté le judaïsme d'Antoine et quelle a été sa science exégétique.

II

Nous avons vu qu'Antoine eut des conversations avec les Juifs, à Metz et en Italie. Il a dû voir d'assez près la vie juive. Cependant, d'après les données des actes du procès, il semble qu'Antoine n'ait retenu que quelques rites et n'ait pas connu le judaïsme talmudique, se bornant à se conformer dans la mesure du possible aux prescriptions mosaïques. Il s'abstenait, déjà dans la maison de Diodati, de manger du porc. On lit dans les actes que « dans la chambre qu'il avait, là où il était précepteur, il a écrit divers passages sur la porte et ès-parois à la façon des Juifs touchant l'unité du Dieu d'Israël et le même s'est trouvé en sa chambre de Divonne crayonné de charbon ». Antoine se conformait ainsi à la lettre des prescriptions du Deutéronome (VI, 19). Il ne possédait pas, semble-t-il, de *mezouzot*; il ne paraît pas non plus avoir porté de phylactères. Bien qu'un de ses articles de foi affirme l'obligation d'observer le sabbat, on n'a rien noté à ce sujet dans la vie d'Antoine. Ses prosternations fréquentes, « à la judaïque », en approchant le front de terre, ainsi que ses déchaussements, qu'on peut attribuer, d'ailleurs, à sa démence, sont inspirés manifestement de ses lectures dans l'Ancien Testament; ce sont là des coutumes bibliques, non proprement juives, sauf en des circonstances exceptionnelles. Enfin, les prières d'Antoine sont en partie composées par lui. Il ne connaît pas les rituels juifs. Il serait intéressant de savoir si les fragments du Pentateuque qu'il récitait sont des morceaux tels que le Schema.

Mais ce qui est plus intéressant encore, ce sont les doctrines et l'exégèse d'Antoine. Pour juger de ses doctrines, nous avons sa confession de foi en douze articles. Elle a un caractère polémique marqué, affirmant le judaïsme et niant le christianisme. Antoine pose l'unité de l'essence divine, l'obligation perpétuelle de l'observance du Sabbat, de la distinction des viandes pures et impures. Il croit à la reconstruction du Temple et à la restauration des sacri-

fices, enfin à la venue du Messie. D'autre part, il repousse les doctrines de la distinction de personnes dans la divinité, de la divinité du Messie, du péché originel, de la prédestination et de la rédemption. Contre la thèse de saint Paul, qui oppose la Foi à la Loi, il admet la justification par la Loi seule et, enfin, il rejette l'autorité du Nouveau Testament comme contradictoire en soi et avec l'Ancien. Cette profession, comme on voit, a un caractère tout à fait original; elle est le fruit des méditations d'Antoine et n'est nullement inspirée des treize articles de foi de Maïmonide, comme paraît le croire M. Samter.

Antoine est-il aussi original dans son exégèse? La question est difficile à résoudre. Nous avons vu qu'il avait eu des conversations, sur les questions qui divisent les Juifs et les chrétiens, avec les rabbins de Metz. D'autre part, on lit dans le registre des pasteurs [1] : « Lui étant demandé si à son dernier voyage en Italie il avait parlé à quelque rabbi à Venise qui l'ait fortifié en cette opinion (sur l'unique autorité de l'Ancien Testament) il dit que non et qu'il ne sçavait ce que croyaient et enseignaient les Juifs, mais qu'il croyait à la parole de Dieu contenue en l'Ancien Testament. » La vérité, c'est que les affirmations des Juifs de Metz lui ouvrirent les yeux sur l'insuffisance de ses connaissances hébraïques et lui rendirent suspectes les interprétations que donnaient communément les théologiens chrétiens de certains passages bibliques. Il se mit dès lors à faire une étude approfondie de l'hébreu, comme en témoigne son ancien maître, qui nous donne aussi ce détail caractéristique qu'Antoine rassemblait des matériaux pour une Concordance. Il paraît bien avoir été, en fait d'exégèse comme dans tout le reste, en grande partie autodidacte. Sans doute, il a pu connaître des ouvrages de controverse composés par des Juifs : le *Hizzouk Emouna*, par exemple, du Caraïte Troki est de l'époque; mais il fut écrit en Pologne et n'a dû se répandre dans les pays chrétiens, grâce aux traductions qu'on en fit, que longtemps après la mort d'Antoine. Nous avons comparé, à propos des passages qui furent discutés par Antoine et ses maîtres, les explications du premier avec celles des principaux exégètes juifs, Raschi, Ibn Ezra, Kimhi. Les analogies qu'on rencontre sont dues non à des emprunts directs ou indirects, mais au fait qu'ils expliquent tous la Bible selon la méthode rationnelle, écartant les idées préconçues, éclairant les difficultés par le contexte et ne forçant jamais le sens.

Du reste, les juges d'Antoine ont bien l'impression que celui-ci

[1] *Ibid.*, p. 171.

tire sa science surtout de lui-même, car ils l'accusent d'être pire encore que les Juifs, qui concèdent, eux, que certains passages des Psaumes se rapportent au Messie, tandis qu'Antoine les applique à des personnages contemporains des auteurs bibliques.

Pour illustrer un peu ce qui précède, passons en revue les principaux textes controversés[1]. Les passages volontiers invoqués sont ceux qui sont expliqués par le Nouveau Testament lui-même. C'est là qu'une contradiction apparaîtra aux théologiens chrétiens particulièrement blasphématoire.

Au chapitre XXXI de Jérémie (31 à 33), le prophète parle de la *nouvelle alliance* que Dieu va contracter avec son peuple ce passage est allégué par saint Paul en faveur de la doctrine chrétienne et annonce, selon l'apôtre, l'abolition de la loi du Sinaï. Nullement, dit Antoine, Dieu ne veut que *renouveler* l'alliance que le peuple avait violée au désert et gravera désormais la loi dans leur cœur, mais il ne s'agit pas d'une Loi nouvelle. Kimhi insiste d'une façon analogue sur l'expression « nouvelle alliance » : c'est l'alliance qui sera renouvelée; mais non pas la Loi, qui est immuable. Tous les controversistes juifs font la même distinction entre les mots « berit » et « tôra », invoquant à l'appui de leur dire quantité d'autres passages de Jérémie lui-même (par exemple le début du ch. XI, où il est parlé de l'inobservance de la loi du Sinaï).

Le psaume CX de David commence par ces mots : « Parole de l'Eternel à mon Seigneur, assieds-toi à ma droite..... Verset 4 : Tu es un prêtre à jamais à la façon (ou sur l'ordre) de Melchisédec ». Les chrétiens voient dans ce passage une allusion des plus nettes à Jésus et à sa divinité. Antoine pense que ce sont les serviteurs de David qui ont composé ce psaume à l'honneur de David, auquel Dieu avait promis de vaincre ses ennemis. C'est à peu près l'explication de Kimhi. Raschi et les anciens commentateurs essaient aussi de rapporter ce psaume à Abraham, à cause des versets de la Genèse (XIV, 18 et 19). L'opinion du pasteur qui combat Antoine est singulière : il accuse ce dernier d'être pire que les Pharisiens, qui consentent eux à attribuer un sens messianique au passage précité. On ne voit pas bien quelle explication talmudique (car c'est au Talmud qu'il fait allusion) le fait parler ainsi. Ce qui suit dans le document des Pasteurs n'est pas moins singulier : « Un des assistants ayant dit qu'en ce même psaume est dit : Tu seras mon sacrificateur selon l'ordre de Melchisédec, ce qui ne pouvait être dit de David qui ne fut jamais sacrificateur, par une malice et

[1] *Ibid.*, p. 171 et suiv.

cavillation étrange, il (Antoine) dit que si et que David avait distribué *du pain et du vin* au peuple, I chron. XVI, ce qui n'a point été une action de sacrificateur, mais une libéralité royale. » A moins d'inexactitudes dans ce texte, il semble que les adversaires d'Antoine aient mal saisi ses explications. Si, en effet, il leur avait donné cette réponse sans plus, ils pouvaient, à bon droit, la juger faible; mais elle contient, malgré tout, quelque chose d'assez ingénieux pour qu'on soit tenté de la compléter, ou plutôt de la restituer. Puisque Antoine cite I Chron, XVI, 3, il devait apparemment connaître le premier verset du même chapitre. Or, il est dit dans ce verset (répétition de II Samuel XXVI, 17) que David offrit des holocaustes et des sacrifices d'actions de grâce, עֹלוֹת וּשְׁלָמִים ; en citant ce verset, comme il a dû le faire, Antoine prouvait que David était sacrificateur, et en alléguant le verset 3, qui dit que David offrit au peuple du pain, des parts de viande (?) et des bouteilles de vin, il justifiait l'allusion du psalmiste à Melchisédec, qui vint offrir, d'après la Genèse, *du pain et du vin*. Trocki, dans le *Hizzouk Emouna*, veut aussi démontrer que David fut sacrificateur et il allègue une autre circonstance où l'on dit de lui qu'il offrit des victimes (II Sam., XXIV, 25). Kimhi ne laissait pas d'être embarrassé par le terme de Kohen appliqué à David et l'expliquait par *Nagid*, prince, comme dans la phrase : « et les fils de David furent des *Kohanim* », c'est-à-dire des princes (II Samuel, VIII, 18).

Pour prouver la Trinité, les Pasteurs citaient, entre autres passages, le verset de Genèse, XIX, 24 : « Et l'Eternel fit pleuvoir sur Sodome et Gomorrhe du soufre et du feu, *venant de l'Eternel*, du haut des cieux ». Il y avait là, selon eux, l'indice d'une pluralité de personnes divines. Antoine répond, avec les exégètes juifs, que c'est là une figure de style fréquente dans la Bible et il cite comme exemple le verset : « Et Pharaon chassa Moïse de devant Pharaon. » (Exode, X, 11).

Pour le fameux passage (Isaïe, VII, 14) : « Et voici un signe : la « alma » concevra et enfantera, etc. », Antoine dit que cela s'entend de la femme du prophète. C'est l'opinion de Raschi et d'Ibn Ezra.

Isaïe, IX, 5. La controverse s'attache aux mots : El gibbor « Dieu fort », qui semblent être dits du Messie. Antoine déclare que cette expression n'implique pas la divinité du Messie. Selon lui, une expression analogue concernant un homme se trouverait dans Ezéchiel, mais il ne put, dit-on, « spécifier le lieu ». Ici sa mémoire a dû le trahir. Aucune expression de ce genre ne se lit dans le prophète.

La suite de la discussion est assez embrouillée. Il paraît qu'Antoine se moqua, comme firent les controversistes juifs, des pseudo-citations de la Bible qu'on trouve dans le Nouveau Testament, comme le mot : « Il sera appelé nazaréen. »

On ne comprend pas bien ensuite l'opinion d'Antoine attribuant à Josias les termes d'Immanuel et de Dieu fort. Ceci paraît inexactement rapporté.

Le chapitre LIII d'Isaïe a fait l'objet d'une dissertation spéciale d'Antoine, qu'il serait curieux de connaître. Le document que nous avons indique qu'Antoine voyait dans ce chapitre l'image des souffrances du peuple. A noter le rapprochement ingénieux et personnel, croyons-nous, qu'il établit entre l'expression : הֶעֱרָה לַמָּוֶת נַפְשׁוֹ du verset 12 et celle du cantique de Débora (Juges, v, 18) : עַם חֵרֵף נַפְשׁוֹ לָמוּת. Comme la seconde s'entend d'un peuple, la première peut donc s'entendre également d'une collectivité, et non exclusivement d'un seul homme (le Messie).

Pour le psaume II, dont l'explication hasardée en chaire par Antoine détermina le scandale qu'on sait, le passage de notre document qui en traite (p. 179) est peu clair. On voit qu'Antoine rapportait l'ensemble du psaume à David et non pas au Messie, mais il ne songe pas à expliquer, comme les exégètes juifs, le mot בר par pureté. (Ces derniers, à l'exception d'Ibn Ezra, reculent devant l'aramaïsme anormal qu'il faudrait admettre, si l'on traduisait *bar* par fils, sans préjudice des autres difficultés.)

En résumé, Antoine s'attache, par une saine exégèse, à restituer le sens naturel des passages de l'Ancien Testament, qui, selon ses énergiques expressions, étaient « tirés aux cheveux » et « criaient tous miséricorde ». Par ses études approfondies de l'hébreu, il est bien préparé pour la controverse et trouve généralement[1] réponse à tout. Quelle que soit l'influence directe ou indirecte de l'exégèse juive sur lui, Antoine a travaillé par lui-même et on voit par ce qui précède que, sinon la méthode générale, du moins certaines explications de détail, le choix des exemples, lui sont personnels. Si Antoine avait pu vivre, il aurait peut-être laissé d'excellents travaux. Il est vrai que, pour se punir de sa longue dissimulation, il demandait, durant sa détention, qu'on le laissât se retirer dans une solitude et vivre en anachorète.

[1] De la Roche, l'auteur de la *Bibliothèque anglaise*, connaît un détail intéressant qu'on ne lit ni dans les actes des Pasteurs, ni dans l'histoire de Gautier. Le 11 avril, on allégua, dit-il, à Antoine le fameux passage de Josèphe relatif au Christ. Antoine, qui l'ignorait, ne sut que répondre.

III

On sait, et il faut le répéter à la décharge de ses juges, qu'après de longues discussions sur le cas d'Antoine, il ne tint pas à une minorité éclairée et fort imposante que le parti de l'indulgence ne l'emportât. Ce n'est pas tant son judaïsme, quoi qu'en dise M. Samter, qui parut un crime irrémissible, que la longue supercherie à laquelle Antoine se résigna par une faiblesse dont il était le premier à rougir et qu'il racheta largement par la fermeté de son attitude. D'ailleurs, les premiers historiens de Genève et les biographes d'Antoine, Bérenger, Spon, De la Roche, etc., à une époque relativement voisine de celle du procès sont unanimes à déplorer la sévérité de la sentence prononcée contre Antoine. Il semble même qu'on dut faire dans les premiers temps le silence autour de cette affaire. Spanheim, qu'on venait de mettre en rapport avec Paul Ferry et qui lui écrit pour la première fois en juillet 1632 [1], parle de différents sujets à son correspondant, mais ne dit pas un mot du procès d'Antoine, où pourtant celui-ci avait joué un rôle. En somme, le cas d'Antoine fut une exception et malgré les apparences, plus de tolérance pénétrait déjà dans les esprits.

Quant à nous, il nous a paru intéressant de mettre en quelque relief cette curieuse figure de judaïsant isolé et ardent, mélange singulier d'opiniâtreté et de faiblesse, victime touchante d'impérieuses convictions qui finit par aller au-devant du martyre, et, acculée à une situation sans issue qui lui coûta la raison et la vie, accepta avec une sorte de joie farouche de mourir « pour la gloire du grand Dieu d'Israël ».

JULIEN WEILL.

APPENDICE

A. — PROCÈS *fait et fourni par devant nos très honorés Seigneurs, Syndics et Conseils de cette cité : à l'instance et poursuites du Seigneur Lieutenant ès dites causes instant.*

Contre

Nicolas, fils de Jean Antoine, de Brieu en Lorraine, lequel étant

[1] Lettres manuscrites de la collection Lutteroth.

constitué prisonnier, a volontairement confessé que dès son jeune âge il aurait embrassé curieusement l'étude de la philosophie et conçu de damnables et exécrables opinions de Notre Seigneur Jésus-Christ; Item qu'il y a environ sept ou huit ans que particulièrement il se serait adonné à l'étude de la fausse doctrine des Juifs et que pour y être d'autant mieux instruit, il se serait adressé à eux dans la ville de Metz, lesquels après quelques conférences l'auraient renvoyé à d'autres Juifs et notamment à ceux de Venise; Item qu'il serait allé à Sedan il y a environ cinq ans où il aurait débauché un jeune homme étudiant au dit lieu et icelui mené et conduit en Italie l'entretenant en chemin de sa maudite créance. Item qu'étant arrivé à Venise, ils seraient allés visiter les Juifs et le dit Antoine les ayant priés de les recevoir en leur synagogue et de le circoncire, ils le lui auraient refusé, craignant d'en être repris par le magistrat, s'étant contenté de ce qu'ils lui firent entendre qu'il pouvait vivre avec les chrétiens et ne laisser pourtant d'être juif en son cœur, et que le même lui fut déclaré par les Juifs à Padoue. Item a confessé que n'eût été la peur d'être découvert il eût travaillé pour attirer ses parents au judaïsme. Item que suivant cette détestable doctrine, il serait venu en cette ville, faisant semblant d'étudier en théologie, même se serait présenté pour disputer la chaire de philosophie et pendant quelque temps aurait fait la charge de premier Regent au collège, contrefaisant toujours néantmoins le chrétien à la judaïque, n'osant en faire profession ouverte; Item qu'étant appelé par une Eglise proche de cette ville pour y être ministre (l'Eglise de Divonne au païs de Gex) après avoir été examiné, répondu conformément à la doctrine de la Religion orthodoxe, il aurait juré de vivre et enseigner suivant la confession de foi des Eglises réformées, combien que de cœur il crut le judaïsme et que par rétention maudite il entendit jurer et prêter serment tout autrement que sa bouche ne prononçait. Item, qu'au lieu de prêcher Jésus-Christ, suivant le serment qu'il aurait prêté, il n'aurait expliqué que des passages du Vieux Testament et rapporté faussement à d'autres personnes les textes qui parlent formellement de Notre Seigneur Jésus-Christ et surtout le texte qu'il explique en sa dernière action (le psaume II) d'où s'en serait suivi le lendemain un manifeste jugement de Dieu sur le dit Antoine, lequel devint transporté des sens, courut les champs et se vint rendre à pieds nus dans cette ville proférant des blasphèmes horribles contre Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. Item qu'après avoir été traité des médecins et soigneusement médicamenté dans l'Hôpital de cette cité, étant revenu à soi, et hors de sa manie, il aurait persévéré à blasphémer contre la Sainte Trinité et la personne de Notre Seigneur Jésus-Christ, soutenant tant de bouche que par écrit que c'était une Idole et que le Nouveau Testament n'était qu'une fable. Item a confessé qu'administrant le sacrement de la Sainte Cène, en l'exhortation qu'il faisait au peuple, il disait seulement, souvenez-vous de votre Sauveur et qu'en récitant les paroles du Symbole des

Apôtres où il est parlé de Notre Seigneur Jésus-Christ il ne les prononçait pas, mais il marmonnait entre ses dents. Finalement, nonobstant les sérieuses remontrances et exhortations qui lui ont été faites dès sa détention, tant par le Magistrat que par les spectables Pasteurs de cette Eglise de quitter ses maudites et damnables opinions, il aurait continué de plus fort dans les horribles impiétés et blasphèmes, ayant composé et signé un écrit par lequel il tâche de tout son pouvoir de combattre et renverser la Sainte Trinité, reniant toujours obstinément la divinité et l'incarnation de Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, renonçant à son baptême à diverses fois comme plus à plein est contenu en son procès.

B. — Sentence *contre Nicolas Antoine apostat, prononcée et exécutée le 20 Avril 1632.*

Nos très honorés Seigneurs Syndics et Conseil de cette cité ayant veu le procès criminel fait et formé par devant eux à l'instance et poursuite du Seigneur Lieutenant es dites causes instant contre Nicolas Antoine par lequel et ses confessions leur conste et appert que lui, oubliant toute crainte de Dieu, aurait commis crime d'apostasie et lèze majesté divine au premier chef, ayant combattu la Sainte Trinité, renié Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, blasphémé pour embrasser le judaïsme et la circoncision et se serait parjuré en dogmatisant et enseignant sa damnable doctrine, cas et crime méritant grièvе punition corporelle. A ces causes et d'autres à ces mesds. Seigneurs mouvants (?), séant au tribunal au lieu de leurs prédécesseurs suivant leurs anciennes coutumes, ayant Dieu et ses Saintes Ecritures devant les yeux et invoqué son saint nom pour faire droit jugement, disant : Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit (amen). Par cette leur définitive sentence, laquelle ils donnent par écrit, condamnent le dit Antoine à devoir être lié et mené en la Place de Plainpalais, pour là être attaché à un poteau sur un bûcher, être étranglé à la façon accoutumée et en après son corps brûlé et réduit en cendres et ainsi finir ses jours, pour être en exemple à ceux qui tel cas voudraient commettre; déclarons en outre ses biens confisqués au profit de la Seigneurie ; mandons au Seigneur Lieutenant de mettre la présente sentence à due et entière exécution.

LA FÊTE DES CABANES

CHEZ PLUTARQUE ET TACITE

On sait que Plutarque (*Sympos.*, IV, 5, 3), aussi bien que Tacite (*Historiae*, V, 5), parlent de l'identité du dieu des Juifs avec Bacchus. Mais, tandis que l'historien romain la rejette comme contraire au caractère fondamental des institutions religieuses du judaïsme et se borne à signaler trois points de ressemblance, le moraliste de Chéronée essaie de prouver, dans une dissertation très sérieuse, en relevant de nombreux points de similitude, que le dieu des Juifs n'est autre effectivement que Bacchus. Nous n'avons pas à examiner la thèse elle-même, dont il est inutile de démontrer le peu de solidité. Mais ce qui doit attirer notre attention, ce sont les preuves que Tacite rejette comme non convaincantes, ainsi qu'une partie de celles qui sont invoquées par Plutarque : les unes et les autres, quoique différentes par le contenu, sont empruntées au même ordre de choses, c'est-à-dire aux institutions du temple de Jérusalem et à la célébration de la fête des Cabanes dans le Temple. Plutarque surtout, qui donne de cette fête une description détaillée, en vue d'établir les points de ressemblance entre le culte juif et les Dionysies, mérite d'être étudié avec soin. En effet, sa description concorde, en général, avec ce que la littérature talmudique nous dit au sujet de cette solennité ; mais elle offre aussi beaucoup de divergences et de singularités qu'on ne peut prendre simplement pour des malentendus. Comme il ne s'agit ni chez Plutarque ni chez Tacite d'impressions personnelles — car aucun d'eux n'a été à Jérusalem, — mais d'une description empruntée à des sources et se référant, en dernière analyse, à des témoignages oculaires, celle-ci mérite un examen approfondi, tant pour les détails qu'elle nous révèle concernant le culte dans le Temple que comme tradition païenne sur le culte juif.

LA FÊTE DES CABANES D'APRÈS PLUTARQUE.

Voici le texte de la démonstration de Plutarque fondée sur cette solennité [1] :

« Premièrement, la plus grande et la plus solennelle de leurs fêtes se célèbre dans un temps et d'une manière qui conviennent parfaitement à Bacchus [ils lui donnent le nom de jeûne et la solennisent] dans le fort de la vendange. Ils dressent des tables chargées de toutes sortes de fruits et habitent sous des tentes et des huttes faites surtout de branches de vigne et de lierre entrelacées ; le premier jour de cette fête s'appelle « fête des Tabernacles ». Peu de jours après, ils en célèbrent une autre où ils invoquent Bacchus, non plus par des symboles énigmatiques, mais ouvertement.

Ils ont aussi une fête où l'on porte des rameaux de figuier et des thyrses ; les thyrsophores entrent dans le temple ; on ignore ce qu'ils y font, mais il est vraisemblable qu'ils y célèbrent quelque bacchanale, car ils se servent pour invoquer leur dieu de petites trompettes pareilles à celles dont les Argiens font usage dans les fêtes de Bacchus. D'autres s'avancent en jouant de la cithare ; ils les appellent Lévites, soit du nom Lysios, soit plutôt d'Evios. »

Cette description de solennités juives, la seule qui soit aussi abondante en détails précis, vise évidemment le temple de Jérusalem et non, comme on devrait le déduire de la date de sa composition, qui remonte au commencement du IIe siècle de l'ère chrétienne, la synagogue de quelque ville grecque. En effet, les dernières lignes parlent des lévites jouant de la harpe qui précédaient le cortège entrant dans le ἱερόν, chose qui ne se faisait pas dans les synagogues, de même que les sonneries de trompettes, au moment de la procession des palmes pendant la fête des Cabanes, n'étaient usitées que dans le sanctuaire de Jérusalem [2]. Tout le récit de Plutarque traite exclusivement de cette fête, car, après avoir décrit la fête qu'il n'a pas encore nommée, Plutarque dit que les Juifs appellent le premier jour σκηνή et, dans la seconde partie, il décrit l'entrée du cortège avec le thyrse spécialement employé pour la fête des Cabanes. Autant ce point est certain, autant il est difficile de comprendre ce qu'il dit des diverses journées de cette fête qui, à notre connaissance, se célèbre de la même façon pendant les

[1] D'après la traduction de M. Théodore Reinach dans *Textes d'auteurs grecs*, p. 143.

[2] Si Plutarque se sert, dans sa description, du présent et donne ainsi l'impression que ces usages étaient encore en vigueur à son époque, cela prouve seulement qu'il a copié, sans rien y changer, le document qu'il avait sous les yeux.

sept jours. En indiquant comment se nomme le premier jour, il laisse entendre avec raison que la fête avait une durée de plusieurs jours. Le fait que le premier jour seul est appelé σκηνή peut provenir d'un malentendu, ce nom étant celui de toute la fête. Mais quand il dit que, quelques jours plus tard, les Juifs célèbrent une seconde fête, où Bacchus n'est pas invoqué symboliquement comme dans la première, mais ouvertement, la signification de ce passage et l'origine de ces renseignements sont presque impossibles à déterminer. Les symboles sont : les diverses espèces de fruits indiqués dans la description précédente, exposés sur des tables, ainsi que le lierre et les ceps de vigne dont étaient formées les cabanes. Tout cela étant des objets consacrés à Bacchus, leur exposition était une invocation manifeste à ce dieu au moyen de symboles muets de la part des Juifs, d'après les vues de Plutarque.

Mais en quoi consiste l'invocation directe à Bacchus ? Serait-ce par hasard le cri joyeux d'Evohé, que Plutarque retrouvait dans le אוֹשַׁנָּא (*Soucca*, IV, 3) chanté pendant la procession autour de l'autel, ou dans l'invocation prononcée par le peuple sur la montagne du temple, אָנָּא יְיָ, pendant la fête nocturne des Cabanes (*Soucca*, V, 5) ? L'une et l'autre hypothèse sont impossibles, car Plutarque déclare expressément ignorer ce que faisaient dans le temple les thyrsophores, et il suppose simplement qu'on célébrait des bacchanales à l'intérieur, parce qu'on se servait de petites trompettes dont le son était entendu au dehors. Quant à l'invocation à Bacchus, qui aurait pu être perçue également du dehors, il n'en dit rien dans ce récit. Il ne peut non plus avoir voulu parler des cris proférés pendant les solennités nocturnes, puisqu'il ne les connaissait pas, car s'il les avait connues telles qu'elles sont décrites dans *Soucca*, V, 2 (*Soucca*, 51 *b* ; j. *Soucca*, V, 55 *b* ; *Tos. Soucca*, IV, 1-5), il n'aurait certes pas manqué de s'appuyer sur cette partie de la solennité automnale des Juifs, qui rappelait d'une manière plus frappante que toute autre les Dionysies et de signaler avec complaisance tous les points particuliers[1]. Ces solennités se dérou-

[1] Wiener, *Realwörterbuch*, II, 8, *s. v. Laubhüttenfest*, dit : « L'allégresse qui éclatait pendant cette fête des Cabanes et beaucoup d'usages particuliers amenèrent Plutarque à désigner toute cette solennité comme une fête de Bacchus. » De même, Dillmann (dans le *Bibellexicon* de Schenkel, IV, 15) : « On ne peut certainement en vouloir à Plutarque s'il n'a pas su distinguer le fond moral et religieux de cette solennité en présence de la folle allégresse qui y éclatait et des cérémonies extérieures traitées avec une si grande importance, et qu'il n'ait vu, dans la fête juive des Cabanes, qu'une solennité dionysiaque ou bacchique. » Hamburger aussi (*Realencyclopädie*, I, 692), après avoir décrit la suite de la fête, dit : « Cette fête consacrée à la joie fut aussi visitée avec prédilection par les païens, qui la prenaient par erreur pour une fête de Bacchus. » Je demanderai maintenant où se trouve chez Plutarque, à qui on attribue le passage cité ci-dessus, le moindre indice concernant la fête de

laient en dehors du Temple, sur la montagne du Temple, et pouvaient, par conséquent, être connues de la façon la plus précise de celui qui lui a fourni la description du cortège entrant dans le sanctuaire avec les lévites jouant de la harpe, si toutefois il les avait connues [1].

Or, Plutarque parle encore une fois de l'invocation à Dieu faite par les Juifs et dit qu'elle était semblable à celle de Bacchus chez les Argiens et se faisait dans le temple au moyen de petites trompettes. Il me semble donc que précédemment aussi, quand il mentionne l'invocation directe adressée par les Juifs à Bacchus, il voulait parler de la sonnerie de trompettes. Il est difficile d'admettre qu'il n'ait pas indiqué ce qu'il entendait par là, puisqu'il a décrit avec une clarté suffisante l'invocation symbolique ; c'est pourquoi, dans la mention ultérieure des trompettes, nous pouvons reconnaître l'explication de la phrase restée obscure et dont il pouvait supposer que le sens n'échapperait pas à ses auditeurs et à ses lecteurs, familiarisés avec le culte de Bacchus. Mais dans cette seconde partie de sa description, Plutarque a-t-il voulu décrire la seconde fête juive en question ? C'est ce qu'on ne saurait soutenir d'une façon certaine. Car la phrase : Ἔστι δὲ καὶ κραδηφορία τις ἑορτὴ καὶ θυρσοφορία παρ' αὐτοῖς. « Ils ont aussi une fête où l'on porte des rameaux de figuier et des thyrses » donne l'impression qu'en plus de la première fête appelée σκηνή et de la seconde caractérisée par l'invocation formelle à Bacchus, il voulait encore en signaler une troisième, célébrée après la seconde. Mais cela ne concorde guère avec ce qu'il dit de la κραδηφορία et de la θυρσοφορία, qui, pour lui, désignent le port du bouquet de la fête (loulab) ; or, ce bouquet était déjà apporté au Temple le premier jour de la fête des Cabanes, selon Lévitique, XXIII, 40, et même plus tard, lorsque la prescription relative au loulab fut étendue à tous les sept jours de la fête, cette cérémonie se faisait déjà le premier jour (*Soucca*, IV, 2). Plutarque aurait-il mal compris le document qu'il a copié et qui parlait sans doute de la cérémonie du loulab de la fête des

nuit. Qu'on l'étudie attentivement et qu'on se demande ensuite s'il n'aurait pas cité également le jour si caractéristique de folle allégresse s'il l'avait connu, puisque la moindre ressemblance lui suffit pour en faire une preuve de l'identité du dieu des Juifs avec Bacchus! N'aurait-il pas été obligé, du moins, de signaler, en passant, la ressemblance de la fête de nuit avec la fête des Mystères ? (Cf. Venetianer, dans *Magyar Zsido Szemle*, 1895, 217 et s., et *Eleusinische Mysterien im jerusalemischen Tempel* dans les *Monatsblätter* de Brüll, 1897). Seul Riehm (*Handwörterbuch*, *s. v. Laubhüttenfest*, § 3) indique le *loulab* et la sonnerie de trompettes comme les points qui ont inspiré à Plutarque son hypothèse.

[1] M. Th. Reinach (*Textes d'auteurs grecs*, p. 143, note 2), à propos des mots : « *Peu de jours après, ils en célèbrent une autre* », se demande s'il n'est pas question ici de la fête de clôture, ce qui est impossible.

Cabanes en termes généraux, sans désignation plus précise du jour, et aurait-il voulu dire que cette cérémonie caractérisait particulièrement un des jours suivants ? Ou bien ἑορτή « fête », dans la phrase ἔστι δὲ καί κραδηφορία τις ἑορτὴ καὶ θυρσοφορία παρ'αὐτοῖς ἐν ᾗ θύρσους ἔχοντες εἰς τὸ ἱερὸν εἰσίασιν, désigne-t-il, non *un jour de fête*, mais une cérémonie qui s'accomplissait pendant un des jours de fête décrits précédemment et se rattachant à d'autres solennités ? Cette dernière hypothèse me paraît plus vraisemblable, à cause de la mention du loulab, qui se rattachait à la fête des Cabanes, et est confirmée par le fait que Plutarque ne désigne pas la promenade du loulab comme troisième fête et n'en fixe pas le jour comme précédemment par les mots ὀλίγαις δὲ ὕστερον ἡμέραις. Si κραδηφορία se rapporte à une des deux solennités décrites précédemment, il reste encore à établir à laquelle.

Le fait que Plutarque insiste sur l'invocation à Bacchus quand il décrit la procession des loulab en mentionnant la seconde fête, permet de rapporter cette cérémonie à la fête désignée par Plutarque comme la seconde. Mais, comme, entre le premier jour de la fête des Cabanes et la seconde fête, c'est-à-dire la fête où l'on sonnait les trompettes et où l'on apportait le loulab, il laisse un intervalle de plusieurs jours, et comme le huitième jour, où le loulab n'est plus prescrit, est exclu, il ne peut avoir voulu parler que du septième, qui seul a quelque chose de remarquable par ses cérémonies. Nous lisons, en effet, dans la Mischna (*Soucca*, IV, 5-6) qu'à chacun des sept jours de la fête des Cabanes, on plaçait sur les côtés de l'autel de longues branches de saule nain et qu'on faisait en procession le tour de l'autel ; le septième jour, on faisait sept tours [1], et ensuite on frappait avec les branches de saule — d'après d'autres traditions avec des branches de palmier — le sol près de l'autel. Cette dernière partie de la cérémonie prit une signification si haute qu'on l'accomplissait même le sabbat, malgré la protestation formelle des Sadducéens contre la violation intentionnelle du repos sabbatique (*Soucca*, 43 *b*, 45 *a* ; *Tos. Soucca*, III, 1). Or, nous savons que les Pharisiens, après avoir acquis une influence prépondérante sur le culte du Temple, firent célébrer

[1] Dans le Livre des Jubilés, XVI, 31, dont nous reconnaîtrons plus tard la valeur historique, Abraham fait sept fois le tour de l'autel avec des branches de palmier chaque jour des sept jours de la fête des Cabanes. Comme cette assertion a manifestement pour base un usage observé dans le temple de Jérusalem, il faut admettre que l'auteur connaissait une cérémonie différente de celle que décrit la Mischna. Dans ce cas, il est vraisemblable que l'usage rapporté dans le Livre des Jubilés est le plus ancien, car il est probable que ce n'est que plus tard qu'on a distingué le septième jour du reste de la fête par l'apport des saules et le plus grand nombre de promenades autour de l'autel.

avec beaucoup d'apparat toutes les cérémonies du Temple qu'ils préconisaient et que combattaient les Sadducéens, afin de frapper l'esprit de la foule et de lui faire adopter cette forme de culte comme la seule véritable. C'est ce qui arriva, comme on sait, pour la gerbe qu'on allait couper le soir du 16 Nissan pour l'offrande des prémices, même quand le 16 Nissan tombait le jour du sabbat (*Menahot*, x, 3), ainsi que pour les préparatifs en vue de la combustion de la vache rousse (*Para*, III, 7), pour l'adjuration adressée au grand-prêtre la veille du Jour des Expiations au sujet de l'offrande de l'encens (*Yoma*, I, 5) et pour les libations d'eau pendant la fête des Cabanes (*Soucca*, IV, 9). Les détails de cette dernière cérémonie forment, pour notre cas, le pendant le plus exact, car, pour l'exposition des branches de saule, il fallait les mêmes préparatifs que pour les libations d'eau. Pour celles-ci, l'eau devait être puisée à la source de Siloé ; pour celles-là, les branches de saule devaient être cueillies dans les environs de Jérusalem (*Soucca*, IV, 7, 4) et, quand la fête tombait le jour du sabbat, l'eau ainsi que les branches de saule pour le septième jour de la fête des Cabanes étaient apportées au sanctuaire dès le vendredi et conservées dans des vases d'or (*Soucca*, IV, 9. 5). Il est donc vraisemblable que les branches de saule étaient cueillies et reçues sur la montagne du Temple avec la même solennité, c'est-à-dire en grande pompe et au son des trompettes des prêtres (*Soucca*, V, 4), mais cela seulement le septième jour de la fête, le seul où les branches de saule servaient à une cérémonie, ce qui lui fit donner le nom de יום ערבה (*Soucca*, IV, 2). C'est à cette entrée solennelle dans le Temple, le septième jour de la fête des Cabanes, avec des branches de saule, que se rapportent les paroles de Plutarque : ἔστι δὲ καὶ κραδηφορία τις ἑορτὴ καὶ θυρσοφορία παρ'αὐτοῖς, ἐν ᾗ θύρσους ἔχοντες εἰς τὸ ἱερὸν εἰσίασιν.

Cette hypothèse est aussi confirmée par ce qu'il rapporte ensuite de la sonnerie de trompettes qui suivait l'entrée du cortège dans le Temple. En effet, la Mischna (*Soucca*, IV, 5) dit aussi qu'au moment où on plaçait les branches de saule sur l'autel, on sonnait trois fois de la trompette, et cela seulement, à ce qu'il semble, le septième jour [1]. Si Plutarque parle de deux cérémonies, κραδη-

[1] La Mischna (*Soucca*, IV, 5-6), en décrivant la cérémonie de l'exposition des branches de saule, nomme le septième jour אותו היום, et cela à deux reprises, sans qu'on puisse reconnaître par le contexte de quel jour elle veut parler. Il me paraît en résulter que cette description concernait primitivement le Jour des Saules, le septième jour de la fête, et la phrase בכל יום n'indiquait qu'accessoirement comment on procédait les autres jours. Toute la série des dispositions énumérées dans la Mischna visait donc uniquement le septième jour; les jours précédents, il n'y avait aucune cérémonie particulière au moment où l'on allait cueillir et exposer les branches de

φορία et θυρσοφορία, tandis que nous ne voyons pour ce jour que la cérémonie des branches de saule, cela s'explique par le fait que la procession autour de l'autel, suivant l'exposition des branches de saule, avait lieu avec la branche de palmier à la main; il était donc nécessaire de la porter au Temple. En effet, Plutarque désigne évidemment, comme Josèphe (*Antiq.*, XIII, 13, 5) et II Macchabées, x, 7, la branche de palmier par le terme de θύρσος, et la branche de saule par celui de κράδη, qui signifie principalement « figue », mais qui se rapporte sûrement aux branches de saule, les figues n'étant pas employées pendant la fête juive [1].

Quoique cette hypothèse, qui rattache les dires de Plutarque au septième jour de la fête des Cabanes, soit fort plausible, elle se trouve contredite par le sens littéral du Lévitique, XXIII, 40, qui prescrit les branches de palmier et de saule même pour le premier jour, ainsi que par le récit de la Mischna (*Soucca*, IV, 1-5), où l'usage de sonner de la trompette est indiqué également comme une coutume habituelle en ce jour. Nous avons déjà reconnu plus haut la possibilité de rapporter les paroles de Plutarque au premier jour de fête. Ce qui combattait cette hypothèse, c'était le fait que Plutarque ne parle de κραδηφορία qu'après avoir fait mention d'une seconde fête, qui même est séparée du premier jour de la fête des Cabanes par plusieurs jours. En ne tenant pas compte de cette question de date ni de tout le passage concernant l'invocation formelle à Bacchus, rien ne s'opposera à ce qu'on rapporte l'indication de Plutarque concernant la procession des branches de palmier au premier jour de la fête. C'est ce jour-là que, conformé-

saule. La considération suivante confirme également ce point : la Mischna citée rapporte qu'au moment où on plaçait les branches de saule, on sonnait de la trompette; d'autre part, une seconde Mischna (*Soucca*, V, 5) donne l'énumération de toutes les sonneries de trompettes qu'on faisait entendre pendant la fête des Cabanes, et dans cette série, elle n'en cite pas qui se rattache à la cérémonie des branches de saule (Cf. mon article dans la *Zeitschrift* de Stade, 1899). S'il n'y avait pas de sonnerie de trompettes ces jours-là, les autres cérémonies ne devaient pas avoir lieu non plus. Il semble qu'il en était de même en ce qui concerne le loulab et que le premier jour seulement cette cérémonie avait lieu avec une solennité particulière, même quand ce jour était un sabbat, comme la fête des Saules.

[1] Comme θύρσος ne veut pas dire branche de palmier, mais est seulement le terme s'en rapprochant le plus, on ne peut attacher une trop grande importance à κράδη. Dans II Macch., x, 7, il y a, à la place de ce mot, le terme plus commun κλάδος. Le terme θύρσος montre que, non seulement Plutarque, mais un Juif, pensant en grec et vivant au milieu des Grecs, pouvait songer à appeler le loulab « thyrse ». L'écrivain qui remania plus tard le II^e^ livre des Macchabées trouvant que θύρσος ne traduisait pas bien l'hébreu, ajouta encore les feuilles de palmier. Chez Josèphe (*Antiq.*, XIII, 13, 5) il y a aussi avec θύρσος la mention ἐκ φοινίκων καὶ κιτρίων. Dans *Antiq.*, III, 10, 4, il y a même ἐλαίου κλῶνι, la branche d'olivier ou de laurier entourée de laine qu'on faisait porter par de jeunes garçons pendant les pyanepsia ou les thargelia, de sorte qu'il ne faut pas s'étonner si Plutarque s'est servi de ces deux mots pour désigner le loulab et les branches de saule.

ment à la prescription du Lévitique, XXIII, 40, avait lieu dans le Temple l'entrée solennelle du peuple portant des *loulab* et, ce jour-là pouvait seul être désigné avec raison comme le jour de fête de la θυρσοφορία.

Il est aussi possible, du reste, que l'informateur de Plutarque ne connût qu'un jour où l'on portait le loulab et que l'usage, noté par le Livre des Jubilés, 16, 31, et la Mischna, de porter les branches de palmier pendant tous les sept jours de la fête des Cabanes n'existât pas encore. Mais il n'est pas nécessaire de recourir à cette supposition gratuite ; toutes les difficultés disparaissent si on relie les mots « quelques jours après », non au premier jour de fête nommé immédiatement avant, dont Plutarque ne parle visiblement qu'en passant, entre parenthèse, mais au jour de jeûne dont il a parlé au début du morceau.

La phrase de Plutarque relative aux cabanes elles-mêmes offre des difficultés qui doivent être résolues pour l'intelligence de toute la relation. Qu'on considère, avant tout, qu'il ne dit rien du séjour des Juifs dans des cabanes pendant les sept jours de la fête, évidemment parce que ce point n'importait guère à sa thèse concernant Bacchus. Il ne s'intéresse qu'aux cabanes elles-mêmes, à leurs parties constitutives et aux tables portant toutes sortes de fruits, qui y sont dressées. Ce qu'il dit des parties constitutives ne concorde pas non plus avec les indications du Talmud. Si même ces dernières proviennent seulement de l'époque postérieure à la destruction du Temple, c'est-à-dire du Ier et du IIe siècles, elles sont néanmoins probantes pour la dernière dizaine d'années de l'existence du Temple, les usages concernant les fêtes ayant été conservés et transmis par des hommes de ce temps comme, par exemple, R. Yohanan b. Zaccaï (*Rosch Haschana*, IV, 1-5; *Soucca*, III, 12). La Mischna et les baraitot ne paraissent connaître que des cloisons couvertes de feuillage, quoiqu'il soit permis aussi de se servir d'autres matériaux [1] (*Soucca*, I, 5), tandis que Plutarque décrit les cabanes comme faites de ceps de vigne et de lierre entrelacés et que ce qu'il dit ne peut se rapporter uniquement au toit [2]. Même si l'on admet que, dans l'intérêt de son opinion préconçue

[1] On ne peut rien dire de précis à ce sujet, car toutes les discussions dans le Talmud portent exclusivement sur le feuillage servant de couverture, tandis qu'il n'est traité nulle part des matériaux des parois. Cf. *Soucca*, 7 *b*.

[2] Cette contradiction pourrait être écartée le plus simplement par l'hypothèse que Plutarque ne parle pas des cabanes de la fête, mais des cabanes qu'on élevait pendant la vendange dans les vignobles (cf. Dillmann sur Lévit., XXIII, 40) et qu'on construisait naturellement avec des ceps de vigne et du feuillage. Mais, comme Plutarque parle expressément de la fête antérieurement et décrit aussitôt après les cabanes, en remarquant immédiatement que le premier jour est appelé σκήνη, il n'est pas douteux qu'il ne soit question des cabanes de la fête érigées à Jérusalem même.

concernant l'adoration de Bacchus par les Juifs, il a mis, au lieu d'un feuillage quelconque — comme il a mis plus haut θύρσος pour la branche de palmier et κράδη pour le saule —, de la vigne et du lierre, la contradiction avec le Talmud subsiste toujours. Sans doute, on pourrait voir dans les mots : « sous des tentes et des huttes faites surtout de branches de vigne et de lierre entrelacées » une manière inexacte de s'exprimer, si, dans Néhémie, VIII, 15 : צאו ההר והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבות לעשות סוכות ככתוב, le feuillage n'était pas indiqué comme formant les uniques matériaux dont étaient faites les cabanes de la fête. Qu'on ajoute à cela que les Samaritains [1] ainsi que les Caraïtes [2] rapportent la prescription du Lévitique, XXIII, 40, qui d'après les Juifs vise le loulab, aux parties constitutives de la cabane, de sorte que, loin d'être autorisés à accuser Plutarque d'inadvertance, nous sommes obligés de reconnaître ses indications comme étant confirmées par d'autres sources [3]. Comme tout son récit, celles-ci proviennent du document qu'il avait sous les yeux ; il faut donc rechercher sur quoi son informateur s'est appuyé. Si on pouvait admettre que la manière dont les Samaritains et les Caraïtes comprenaient le passage du Lévitique, XXIII, 40, était identique ou, du moins, analogue à l'interprétation sadducéenne qui avait cours à Jérusalem [4], comme le passage de Néh., VIII, 15, nous autorise à le croire, la source de Plutarque pourrait avoir eu en vue un usage plus ancien, une coutume anté-pharisienne qui régnait encore de leur temps. Le fait que Plutarque ne connaît pas encore les solennités de nuit de la fête des Cabanes, qui ne furent probablement célébrées régulièrement que vers le milieu du premier siècle de l'ère chrétienne [5], est également en faveur de l'hypothèse de l'origine ancienne des renseignements de Plutarque. Il en est de même du fait qu'il rapporte que la coutume de porter le loulab seulement existait pour le premier jour de la fête.

Sans doute, ce que nous savons de l'histoire de la célébration de la fête des Cabanes est trop insuffisant pour que nous puissions déterminer même approximativement l'époque à laquelle remonte la coutume mentionnée par Plutarque. La coutume de séjourner dans des cabanes ne paraît pas avoir été observée après Ezra et

[1] Cf. le chant liturgique dans *Vierteljahresschrift* de Heidenheim, I, p. 247 ; Petermann, *Reisen im Orient*, I, p. 290.

[2] Voir le commentaire d'Abraham ibn Ezra sur Lévit., XXIII, 40, et le אשכול הכופר de Juda Hadassi, Alphabet, § 26.

[3] Cf. encore *Sifra*, sur Lévit., XXIII, 40, p. 103 *a* : רבי יהודה אומר והדין נותן שלא תהא סוכה אלא מארבעת המינים.

[4] Voir Harkavy dans Graetz, *Geschichte*, V, 3e édit., p. 413 et s.

[5] Voir mon article dans *Jewish Quarterly Review*, 1898, X, p. 706.

Néhémie avec le même zèle que sous leur direction (Néh., VIII, 15-17). En effet, l'auteur de la Chronique, qui introduit dans ses récits empruntés aux livres des Rois les usages de son temps, ne dit rien, dans II Chron., VII. 8, où il reproduit I Rois, VIII, 65, de la mise en vigueur de la loi relative aux cabanes, tandis qu'il n'omet pas d'intercaler dans le verset 9 : ויעשו ביום השמיני עצרת d'après Lévit., XXIII, 29, et Nombres, XXIX, 35 (cf. Néhémie, VIII, 18). Cette coutume n'est mentionnée non plus par aucun des livres apocryphes, ni par ceux qui ont été composés en Palestine, ni par ceux qui ont vu le jour en Egypte[1]. Josèphe, dans ses *Antiq.*, III, 10, 4, où il réunit les préceptes du Pentateuque relatifs à la fête des Cabanes, rapporte évidemment la prescription concernant les cabanes uniquement à l'époque de la marche à travers le désert, tandis que pour la Palestine il cite comme obligatoires le pèlerinage à Jérusalem, la célébration de la fête pendant huit jours, l'offrande d'un nombre déterminé de sacrifices et le port du loulab. Mais, comme il ajoute à la fin du chapitre : καὶ ταῦτα μὲν Ἑβραίοις τὰς σκηνὰς πηγνύουσιν ἐπιτελεῖν ἐστι πάτριον « c'est là une coutume traditionnelle chez les Juifs, qui érigent des cabanes », il est clair que cette coutume était pratiquée de son temps. Par contre, dans *Antiq.*, VIII, 4, 5, où il décrit, d'après I Rois, VIII, 65 et II Chron., VII, 8, la fête des Cabanes célébrée par les Israélites lors de l'inauguration du temple de Salomon, en ajoutant qu'ils la célébrèrent pendant quinze jours avec beaucoup d'éclat et d'apparat, devant le sanctuaire, avec leurs femmes et leurs enfants, nous constatons l'omission de tout détail sur les cabanes à côté de τὴν σκηνοπηγίαν καλουμένην ἑορτὴν (§ 123), sans doute parce que la Bible est muette sur ce point. En effet, dans *Antiq.*, XI, 6, 5, où il reproduit Néh., VIII, 15, il déclare — à la vérité d'une façon fort brève comparativement à l'original qu'il reproduit — ἐν ταῖς σκηναῖς ἀνεχώρησαν.

Les récits talmudiques sont, il est vrai, plus précis. En effet, la Mischna (*Soucca*, II, 8) dit : מעשה וילדה כלתו של שמאי הזקן ופיתח המפזיבה וסיכך על גבי המטה בשביל הקטן « Schammaï (qui vivait à l'époque du roi Hérode) déclara que son petit-fils nouveau-né

[1] Le passage de II Macch., X, 6 : « Ils firent une fête de huit jours comme celle des Tabernacles, parce qu'ils se souvenaient qu'ils avaient passé le jour de cette fête quelque temps auparavant dans les montagnes et les cavernes, comme des bêtes », permet de supposer que les Juifs, en souvenir de ces événements, séjournèrent également dans des cabanes. En réalité, le narrateur veut seulement expliquer par là pourquoi ils célébrèrent la fête de la consécration du Temple avec le loulab à la main ; il n'est pas fait mention, à ce propos, des cabanes et, d'ailleurs, le séjour dans des cabanes n'eût pas été la manière la plus convenable de rappeler le souvenir des souffrances endurées.

était tenu d'observer la loi relative à la cabane, et il lui facilita la pratique de cette prescription en faisant enlever la charpente au-dessus du lit et en faisant couvrir la brèche ainsi pratiquée avec du feuillage ». Ce passage serait une preuve de l'observation de la prescription au commencement du Ier siècle. Par *Soucca*, 2 *b* (j. *Soucca*, 51 *a* ; *Tos. Soucca*, I, 1), nous apprenons que la reine Hélène, pendant son séjour en Judée avec ses fils, était assise un jour dans la cabane[1] et que les docteurs vinrent l'y visiter. Ce que la reine a fait ou ce que les docteurs mentionnés ici l'engagèrent à faire doit encore avoir été observé par beaucoup d'autres, de sorte que nous avons là une indication précise concernant l'observation de cette prescription pendant les années 45 à 48. La Mischna (*Soucca*, II, 7) dit encore : אמרו להן בית הלל לבית שמאי לא כך היה מעשה שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורני ומצאוהו שהיה יושב וראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית « Les docteurs de l'école de Schammaï et de celle de Hillel, rendant visite à Yohanan le Hauranite, le trouvèrent assis dans la cabane ». Ce fait a dû se passer à l'époque de la reine Hélène, entre 40 et 50[2]. Enfin, ce texte de *Tos. Soucca*, II, 3 (j. *Soucca*, 52 *d*) : מעשה באנשי ירושלים שהיו משלשלין מטותיהן בחלונות שהן גבוהין עשרה טפחים [יהיו מכסכין על גביהם] והיו ישנים תחתיהם, nous apprend comment les habitants de Jérusalem construisaient les cabanes pour la fête. De l'époque qui suivit la destruction du temple nous avons toute une série de passages concernant l'observation exacte de la prescription concernant les cabanes[3], qu'on continua même à

[1] Cf. Graetz dans *Monatsschrift*, 1878, p. 42 et s.

[2] On peut déterminer approximativement l'époque où ce docteur a exercé son activité, grâce à un récit d'Eléazar b. Çadoc. En effet, celui-ci rapporte (*Yebamot*, 15 *b*) : בשהייתי לומד תורה אצל רבי יוחנן החורני ראיתי שהיה אוכל פת חריבה במלח בשני בצורת « Lorsque j'étudiais chez R. Yohanan le Hauranite, je vis que pendant la famine il mangeait du pain sec avec du sel, et je rapportai le fait à mon père. » Or, son père, Çadoc, vivait encore au moment de la prise de Jérusalem par les Romains (*Midrasch Echa*, I, 5) et fut encore pendant plusieurs années assesseur à l'école de R. Gamaliel à Jabné (*Tos. Sanhédr.*, VIII, 1 ; j. *Sanhédr.*, 19 *c*), à peu près en l'an 90. En admettant qu'il mourut cette année-là à l'âge de 80 ans, il avait 60 ans en l'an 70, ce qui correspond bien au témoignage de respect que lui donna alors R. Yohanan b. Zaccaï (*Midrasch Echa*, I, 5). Si son fils avait 25 à 30 ans de moins que lui, il a dû naître entre l'an 35 et 40. Nous le voyons assister comme enfant, porté sur les épaules de son père, à l'exécution d'une fille de prêtre à Jérusalem (*Sanhéd.*, 52 *b* ; j. *Sanhéd.*, 24 *b* ; *Tos. Sanhéd.*, IX, 11 ; ce qui, à mon avis, n'a pu se passer que sous le règne d'Agrippa I (41-44). C'est à cette époque qu'il a dû être le disciple de Yohanan. On pourrait aussi citer, comme preuve à l'appui, le fait qu'il relate de la famine qui régnait à Jérusalem et qui peut être celle qui eut lieu sous le procurateur Tibère Alexandre (45-48 (*Antiq.*, XX, 5, 2 ; 2, 6 ; Actes des Ap., II, 28-30 ; cf. Schürer, I, 474 ; Graetz, III, 784 et s.), pendant laquelle la reine Hélène fit venir d'Alexandrie et de Chypre des vivres à Jérusalem (*Antiq.*, XX, 2, 5 ; 5, 2).

[3] Pour Yohanam b. Zaccaï, Çadoc et Gamaliel (*Soucca*, II, 5), Eliézer b. Hyrca-

pratiquer pendant la persécution religieuse sous Hadrien (*Soucca*, 14*b*; *Tos. Soucca*, I, 7). Cependant, tous les passages cités ici prouvent uniquement que cette prescription fut observée par les docteurs du premier siècle et par la reine Hélène, qui se laissait diriger quant à ses actes religieux par les rabbins. Sans doute, il en était déjà de même pendant le premier siècle avant l'ère chrétienne, quoique nous n'ayons à ce sujet aucun récit talmudique. Mais les relations que nous avons ne nous apprennent rien concernant les matériaux et la construction des cabanes elles-mêmes ni le milieu où on observait cette coutume, ce qui empêche de faire une comparaison avec la description donnée par Plutarque et de déterminer l'époque où on construisait les cabanes de la façon dont il les décrit. La seule chose qui me paraisse vraisemblable, c'est qu'à l'époque où la reine Hélène séjournait à Jérusalem, la vie religieuse s'était déjà façonnée d'après les doctrines des Pharisiens, tandis qu'auparavant leurs règles n'étaient suivies que par quelques-uns.

Ce que Plutarque dit des tables dressées dans les cabanes et chargées de toutes sortes de fruits n'a pas non plus d'analogie avec aucun passage de la littérature juive. Cependant, cette mention même nous amène à penser qu'il a voulu parler ici des fruits que les agriculteurs juifs qui venaient en pélerinage apportaient à Jérusalem à la fête des Cabanes comme offrande des prémices et, en second lieu, comme seconde dime devant servir au repas de fête et à des distributions aux pauvres (Deut., XXVI, 1-15, et *Sifrè*, *in l.*, § 297). Sur ce point encore, il faut consulter le Livre des Jubilés, chap. XXXII, où est décrite la fête des Cabanes célébrée par Jacob, et où le prélèvement de la dîme est placé à la veille de la fête (verset 3, cf. encore le verset 12), et celui de la seconde dîme pendant la fête même (verset 14). On y rattache la prescription d'observer la coutume de la seconde dîme de génération en génération, de manger celle-ci tous les ans à l'endroit consacré, de façon à n'en rien laisser pour l'année suivante. L'auteur connaissait donc la fête des Cabanes comme l'époque fixée pour le prélèvement des dîmes [1] ; les fruits des champs et des arbres apportés à Jérusalem ont pu être exposés sur des tables dans les cabanes, soit pour célébrer la fête des Cabanes comme fête de la récolte des

nos et Yohanan b. Ilaï à Césarée de Philippe (*Soucca*, 27 *b*; *Tos. Soucca*, I, 9) ; l'intendant du roi Agrippa II à Tibériade (*Soucca*, 27 *b*) ; Akiba et Gamaliel sur le navire (*Soucca*, II, 23 *a* ; j. *Soucca*, 52 *d*) et dans la maison de Gamaliel (*Soucca*, II, 1).

[1] Si l'auteur ajoute la défense, contraire à la tradition rabbinique, de goûter la seconde dîme après un an, il faut voir en cela une interprétation singulière d'un verset biblique, sans doute Deut., XIV, 22 שנה שנה ואכלת, ou 14, בשנה ההוא, tandis que l'habitude attribuée à Jacob correspond aux usages de Jérusalem.

fruits (Exode, XXIII, 16 ; XXXIV, 22), soit pour inviter les pauvres à participer aux bénédictions de l'année. Il ne me semble pas impossible de croire, en outre, que ces cabanes étaient dressées sur la montagne du Temple, Plutarque ayant emprunté ses données sur la fête des Cabanes exclusivement aux incidents qui se passaient aux alentours du Temple.

Il reste encore à signaler la première phrase de la relation de Plutarque, qui détermine l'époque de la fête des Cabanes en ces termes incompréhensibles : τὴν γὰρ λεγομένην νηστείαν ἀκμάζοντι τρυγητῷ τραπέζας τε προτίθενται. L'accusatif qui se trouve au début est en l'air, le verbe qui le régit manquant. C'est ce qui a déterminé M. Th. Reinach (*Textes d'auteurs grecs*, p. 143) à intercaler le mot τελοῦσιν et à admettre, en outre, une lacune entre τρυγητῷ et τραπέζας, tandis que τὴν λεγομένην νηστείαν lui semble une glose marginale. Mais il est peu vraisemblable qu'on puisse croire à des altérations si nombreuses dans une phrase aussi brève d'une relation généralement bien conservée. En tout cas, il est certain que le jour de jeûne mentionné ici n'est nullement le sabbat, qui, pour les écrivains grecs et romains mal informés, était un jour de jeûne [1], car τὴν λεγομένην montre que c'est νηστεία qui était le nom du jour et que, par suite, il a voulu parler du jour des Expiations. Comme la fête des Cabanes tombe cinq jours après ce jeûne, il semble plus naturel d'intercaler devant τὴν γὰρ λεγομένην νηστείαν la préposition μετὰ et de biffer le malencontreux τε après τραπέζας, ce qui rétablirait l'enchaînement des phrases. Plutarque rapporterait donc qu'immédiatement après le jeûne du 10 Tisri, les Juifs commencent — attendu que c'est alors la principale époque de la récolte des fruits des arbres et des champs — à dresser dans des cabanes des tables chargées de toutes sortes de fruits des arbres et des champs, pour inaugurer ainsi la célébration de leur principale fête ; quelques jours après l'érection des cabanes et des tables de fruits, ils célèbrent la fête des branches de palmier et de saule, à savoir le 15 Tisri. Mais, comme Plutarque vraisemblablement n'a pas sans raison mentionné le fait que la fête juive suivait un jeûne, et comme cette phrase me paraît aussi avoir pour but de confirmer l'identité de la fête des Cabanes avec la fête de Bacchus, il a dû penser ici au jeûne des Grecs ayant lieu à cette époque de l'année. Peut-être a-t-il voulu parler des Thesmophories des Grecs, qui furent, il est vrai, célébrées à l'origine en connexité avec les

[1] Strabon, XVI, 2, p. 763 ; Suétone, *Auguste*, 76 ; Trogue Pompée chez Justin, XXXVI, 2 ; Petronius Arbiter (Reinach, *Auteurs grecs*, 266) ; Martial (*Epigrammes*, IV, 4). Cf. Herzfeld dans la *Monatsschrift*, 1855, 109-115 ; Schürer, I, 239, note 22, et *Hermes*, XXIX, p. 563.

fêtes de Démétêr, mais qui, plus tard, lorsque les fêtes de Bacchus supplantèrent presque toutes les fêtes d'automne, ont pu être rattachées à Bacchus. Les Thesmophories duraient trois jours, dont un seul s'appelait la νηστεία ; le caractère de cette fête est celui d'une fête des morts [1] ; les femmes étaient assises par terre et jeûnaient, ce qui devait représenter la plus rigoureuse abstinence. Cette coutume reposait sur cette croyance qu'à l'automne, quand la verdure disparaît ainsi que toute la splendeur de l'année, Koré entre dans l'Hadès et que Démétêr affligé réclame à ce sujet la pitié (Mommsen, *Heortologie*, p. 300 et 291). Plutarque pouvait donc présenter à ses lecteurs et auditeurs, familiarisés avec les jeûnes et les fêtes des Grecs, une preuve immédiate de sa théorie en ce qui concerne le jeûne qui précède la fête des Cabanes.

LA RELATION DE TACITE SUR LE CULTE DE BACCHUS CHEZ LES JUIFS.

Tacite, après avoir déclaré que les Juifs révéraient un dieu invisible et que, pour cette raison, il n'y avait dans leurs villes aucune statue de divinité, ajoute : « Comme leurs prêtres chantaient au son des flûtes et des tambours, qu'ils se couronnaient de lierre, et qu'une vigne d'or fut trouvée dans leur temple, quelques-uns ont cru qu'ils adoraient Bacchus, conquérant de l'Orient ; mais les deux cultes n'ont pas le moindre rapport, Bacchus a institué des rites brillants et joyeux ; les coutumes juives sont bizarres et moroses. » Laissons de côté le fait que Tacite confond les prêtres avec des lévites musiciens du Temple [2], et demandons-nous seulement sur quoi s'appuie sa mention de la flûte et des tambours dont on aurait joué dans le sanctuaire, car il est évident qu'il parle de la musique du Temple, puisqu'il parle de prêtres. Les renseignements fournis par les sources juives sont unanimes sur ce point, à savoir que l'orchestre, pendant l'offrande des sacrifices dans le Temple de Jérusalem, ne comprenait, outre les chanteurs, que des joueurs de harpe, de cithare et de cymbales, tandis que la flûte n'était employée que douze fois par an et seulement pendant les trois fêtes de pèlerinage [3]. D'après cela,

[1] Cf. Livre des Jubilés, ch. 34, 23, où le jour des Expiations est considéré comme un jour de deuil pour un mort.

[2] Seuls les auteurs judéo-grecs ne faisaient pas la distinction entre les prêtres et les lévites ; voir mon article dans la *Zeitschrift* de Stade, 1899, p. 108, note 1.

[3] I Macch., IV, 54 ; 13, 51 ; Josèphe, *Antiq.*, VII, 12, 3 ; VIII, 3, 8 ; *Soucca*, V, 4 ; *Arakhin*, II, 3-6. Cf. Büchler, *Priester und Cultus*, p. 127, et dans *Jubelschrift* de Chwolson, ch. III.

Tacite ne peut avoir eu en vue que la musique du Temple pendant ces dernières solennités. Toutefois, la mention des tambours ne facilite guère le moyen de reconnaître la source qui a fourni à cet auteur la matière de son récit, car si les Psaumes, LXXXI, 3, CXLIX, 3, et CL, 4, mentionnent les tambours avec d'autres instruments de musique et peuvent faire croire que les tambours étaient aussi employés dans le sanctuaire, les indications si précises et si souvent répétées des Chroniques, ainsi que d'autres sources dignes de foi, excluent cette hypothèse et permettent tout au plus de croire à l'usage des tambours pendant les solennités nocturnes de la fête des Cabanes[1]. En effet, la Mischna dit, au sujet de ces dernières : בכנורות בנבלים ובמצלתים ובכל כלי שיר בלא מנין « Les lévites jouaient de la cithare, de la harpe et des cymbales et de tous les instruments » (*Soucca*, V, 4; cf *Middot*, II, 6; *Soucca*, V, 1). La relation de Tacite doit donc avoir visé la fête de nuit du puisage de l'eau.

Toutefois cette hypothèse me paraît peu plausible, car si le narrateur auquel Tacite a emprunté sa phrase avait été témoin de cette solennité nocturne ou s'il en avait connu une description, il aurait cité, non pas uniquement les deux particularités extérieures et peu importantes de la cérémonie, mais aussi les traits plus significatifs et rappelant davantage les bacchanales des réjouissances nocturnes. Les tambours auraient-ils été employés en une autre occasion non mentionnée dans la source juive, ou le *tympanon* serait-il la traduction de מצלתים et צלצל, c'est-à-dire des cymbales nommées également dans la Mischna ?

La solution de cette question est encore rendue plus difficile par ces mots de Tacite : *hedera vinciebantur*, les Juifs se paraient de lierre. Aucune source juive ne mentionne cet usage ou un usage similaire, comme une pratique religieuse. Or, Tacite veut évidemment parler d'une pratique religieuse, puisqu'il emprunte ses preuves au service du culte des Juifs, qui est représenté par lui comme identique à celui de Bacchus. Il est vrai que dans Judith, XV, 12, nous trouvons ce qui suit : « Toutes les femmes d'Israël accoururent pour voir Judith, la louèrent et dansèrent entre elles en son honneur. Et elle prit dans ses mains des branches d'arbres, en donna à ses femmes; elle et ses compagnes se *couronnèrent de branches d'olivier*, et elle marcha devant tout le peuple, menant la danse de toutes les femmes; et tous les hommes d'Israël la suivirent, portant leurs

[1] Les tambours étaient usités pour la danse, et il est possible que pendant les réjouissances nocturnes il y avait des danses. Cf. mon article dans la *Zeitschrift* de Stade, 1899, 103, note 1.

armes et des *couronnes* et chantant des actions de grâces. » Chaque détail de ce tableau montre que le narrateur décrit la fête de la victoire telle qu'elle se célébrait chez les Grecs, qu'il connaissait bien, mais sans vouloir la présenter comme une fête religieuse. Mais nous trouvons pour le texte de Tacite un remarquable parallèle dans le livre des Jubilés, ch. XVI, verset 20-31, où l'auteur décrit la fête des Cabanes qu'Abraham a célébrée pendant sept jours près de l'autel de Bersabé. Il dresse des cabanes pour lui et ses serviteurs (vers. 21); il apporte tous les jours un grand nombre [1] de sacrifices de diverses espèces et, deux fois par jour, matin et soir, il offre de l'encens (22-24), se livrant à des réjouissances en l'honneur de la fête (25); il prend des branches de palmier et le fruit de l'arbre Hadar et fait tous les matins sept fois le tour de l'autel, louant Dieu avec allégresse (30-31). Il ajoute encore (30) : « Car il est ordonné à Israël pour tous les temps de célébrer cette fête, d'habiter dans des cabanes, de *porter des couronnes sur la tête* et de prendre en main des rameaux couverts de feuilles et des branches de saule [2]. » Il saute immédiatement aux yeux qu'entre les actes d'Abraham si minutieusement décrits et l'observance qu'il aurait pratiquée, il y a une différence notable, puisque le trait concernant le couronnement de la tête manque à propos d'Abraham. En outre, il est assez clair que la prescription rapportée ici correspond à celle de Lévit., XXIII, 40 et 42, et il semble que les couronnes répondent au פרי עץ הדר, les deux choses étant placées au début de la prescription. Ainsi, tandis que les cérémonies attribuées à Abraham concordent en général avec celles de la fête des Cabanes, que nous connaissons par les récits talmudiques, son interprétation de la prescription biblique en diffère complètement et n'a rien de similaire ni chez les Samaritains ni chez les Caraïtes. Si on tient encore compte de la place singulière qu'elle occupe au milieu de l'histoire d'Abraham, qu'elle coupe si fâcheusement, on est amené à admettre que nous avons ici deux conceptions différentes de la célébration de la fête des Cabanes et que le passage qui rapporte la prescription biblique si bizarrement est d'une date postérieure à celui qui décrit la manière dont Abraham a célébré la fête. La mention des couronnes trahit son origine grecque et appartient vraisemblablement à l'auteur qui a remanié le Livre des Jubilés déjà achevé. Il résulte

[1] Dans le chap. XXXII, 4, du livre des Jubilés, où est décrite la fête des Cabanes célébrée par Jacob, celui-ci offre le 15e jour du 7e mois 14 taureaux, 28 béliers, 49 brebis, 60 agneaux et 29 chevreaux. Aucun de ces nombres ne concorde avec ceux qu'indiquent les Nombres, XXIX, 13-14.

[2] Cf. la traduction du Livre des Jubilés par Charles, dans *Jewish Quarterly Review*, VI, 714; VII, 297.

de là, en faveur de la mention de Tacite, que celle-ci ne repose pas sur un malentendu, comme on l'a admis jusqu'ici pour écarter la difficulté, mais qu'il l'a trouvée effectivement dans le document qu'il avait sous les yeux et qu'elle traite de la fête des Cabanes qui avait été décrite d'une manière différente de la forme ordinaire par celui qui l'avait renseigné. Cette description semble être empruntée a un *hellénisant* et provenir d'un milieu qui détermina le narrateur à ajouter involontairement aux rameaux de feuillage caractérisant la fête des Cabanes les couronnes employées dans la fête grecque de Bacchus [1], sans réfléchir que cet usage n'était pas conforme à la coutume juive. Il doit en être de même des tambours mentionnés par Tacite, que le narrateur, plein d'idées grecques, ajouta comme accompagnement des flûtes qu'il connaissait bien, de sorte que nous pouvons admettre qu'il a très bien connu la description exacte de la fête des Cabanes et qu'il l'a amplifiée à la façon des hellénisants.

LA SOURCE DE PLUTARQUE ET DE TACITE.

Le document auquel Plutarque a emprunté ses renseignements sur la célébration de la fête des Cabanes était, sans aucun doute, très explicite sur ce point, puisque, comme nous l'avons vu, il donnait des détails précis sur ce qui se passait sur la montagne du Temple et dans le parvis du sanctuaire. Il était également bien informé, puisque ses indications ont été confirmées par des récits dignes de foi. En première ligne, on est disposé à voir dans Josèphe l'informateur de Plutarque, car il a achevé ses *Antiquités* en 93-94, tandis que Plutarque écrivit son ouvrage plus tard. Mais Josèphe n'a décrit la fête des Cabanes dans aucun de ses ouvrages aussi minutieusement que Plutarque, et on ne découvre chez celui-ci aucune autre trace d'emprunt fait à Josèphe [2]. Cette circon-

[1] Cf. II Macc., VI, 7 : « Et comme la fête de Bacchus arriva, ils furent obligés de se joindre à la procession en l'honneur de Bacchus avec des couronnes de lierre sur la tête » ; III Macc., II, 29. Des feuilles de lierre comme insigne de Bacchus : Euripide, *Bacch.*, I, 81.

[2] Il est vrai que dans son *Regum et imperatorum apophtegmata*, *Antiochus* (éd. Didot, I, 221), l'histoire d'Antiochus Sidetès devant Jérusalem est exactement décrite comme dans Josèphe (*Antiq.*, XIII, 8, 2) et cette concordance presque littérale indique bien que l'auteur a utilisé Josephe. Mais il est plus que douteux que cet ouvrage appartienne à Plutarque (cf. Nicolai, *Griech. Literaturgeschichte*, II, p. 644). L'hypothèse de M. Reinach (*Textes d'auteurs grecs*, p. 137, note 1), que Josèphe et Plutarque auraient puisé à la même source, Posidonius ou Strabon, me semble invraisemblable. En effet, la relation de Posidonius conservée par Diodore, XXXIV, 1 (Reinach, p. 56-59) a un contenu tout à fait différent, et, comme Strabon utilise le plus souvent Posidonius, le récit de Josèphe, si différent pour le plan et la composition,

stance exclut aussi l'hypothèse que Plutarque ait utilisé l'ouvrage qui n'existe plus, mais qui est annoncé par Josèphe, entre autres, à la fin de ses *Antiquités*, et qui traitait des lois juives, ouvrage auquel il renvoie dans les quatre premiers livres, traitant du Pentateuque[1]. Il n'existe pas d'autre relation juive ou païenne à l'auteur de laquelle on puisse attribuer avec vraisemblance une description aussi minutieuse des usages juifs concernant les fêtes, excepté Nicolas de Damas, qui fut à Jérusalem et qui eut l'occasion d'apprendre tous les détails concernant le service des sacrifices et les cérémonies des fêtes juives. L'origine païenne des renseignements donnés par Plutarque est confirmée par l'aveu qu'il fait de son ignorance au sujet de ce que faisaient les Juifs après leur entrée dans le sanctuaire. Un Juif aurait pu assister à toute la cérémonie et la décrire exactement, puisque le cortège de ceux qui portaient le loulab ne pénétrait ni dans le Saint des Saints ni dans le sanctuaire ; les prêtres faisaient une fois le tour de l'autel, après avoir dressé les branches de saule, tandis que les laïcs se plaçaient dans le parvis immédiatement attenant, séparé de l'autel par une paroi très basse, et assistaient à tout ce qui se faisait près de l'autel. Nous connaissons précisément un incident de la fête des Cabanes qui le montre fort clairement : le peuple jeta ses cédrats à la tête d'un grand-prêtre pendant qu'il était près de l'autel, parce qu'il n'avait pas fait les libations d'eau d'une façon convenable (*Tos. Soucca*, III, 16; cf. Josèphe, *Antiq.*, XIII, 13, 5). L'informateur de Plutarque n'a rien rapporté du service des sacrifices proprement dit durant la fête des Cabanes, sans doute parce qu'il n'avait rien à en dire. Ceci me paraît aussi exclure l'hypothèse que Nicolas de Damas soit l'auteur de ces informations, car celui-ci, grâce à son séjour de plusieurs années à Jérusalem, aurait pu apprendre tous les détails du service divin, s'il avait eu à en parler.

Si l'on considère que Plutarque, dans ses entretiens ultérieurs sur le judaïsme, se rapproche étroitement des sources de Tacite pour de nombreuses particularités, comme, par exemple, les récits haineux concernant l'adoration de l'âne et son origine, la défense de manger la viande de porc et l'adoration de Bacchus, ce

ne peut être emprunté à Strabon. Toutes les mentions concernant le siège de Jérusalem par Antiochus VII Porphyre, chez Eusèbe, *Chronic.*, éd. Schoene, I, 255, et Justin, XXXVI, 1) concordent bien en ce qui concerne le traitement bienveillant des Juifs par Antiochus Sidétès avec le récit de Josèphe, mais ne laissent pas de place pour les distinctions mentionnées par lui et Plutarque. Celles-ci proviennent évidemment d'une source juive; cf. Destinon, *Die Quellen des Flavius Josephus*, p. 42 et s.

[1] Voir Schürer, I, 69 et s., et Unger, dans *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie*, 1897, p. 223 et s.

trait d'animosité contre le judaïsme ainsi que les erreurs explicables seulement chez quelqu'un qui n'a aucune relation avec le judaïsme sont également contraires à l'hypothèse que Nicolas soit l'auteur de ces renseignements. D'autre part, la source où a puisé Plutarque a une parenté manifeste avec Tacite en ce qui concerne la description des usages juifs. Il n'est guère possible que celui-ci ait copié Plutarque ou inversement, quoique, pour d'autres ouvrages de ces deux auteurs, on ait cru à un emprunt fait par l'un à l'autre [1]. En effet, Plutarque, qui cite les moindres détails pouvant attester l'identité du dieu des Juifs avec Bacchus, n'aurait pas négligé de se servir des faits mentionnés par Tacite et n'aurait pas oublié de relater, outre le jeu des cithares des Lévites, celui de la flûte et des tambours dans le temple de Jérusalem. Il aurait également fait mention de la vigne en or trouvée dans le sanctuaire en parlant des ceps de vigne servant pour les cabanes, et du lierre dont on se couronnait, à propos du lierre des cabanes, d'autant plus qu'il mentionne même le jeu des tambours comme preuve de l'adoration de Bacchus chez les Juifs [2]. Mais Tacite, de

[1] Voir Teuffel-Schwabe, *Geschichte der römischen Literatur*, p. 845, 4.

[2] Plutarque cite aussi une preuve tirée du costume du grand-prêtre juif en faveur de l'identité du Dieu des Juifs avec Bacchus ; il fait surtout ressortir la présence des grelots de la robe du dessus qu'il identifie avec ceux qui étaient employés dans les solennités nocturnes de Bacchus. Il ajoute : καὶ ὁ δεικνύμενος ἐν τοῖς ἐναντίοις τοῦ μετεώρου θύρσος ἐντετυπωμένος καὶ τύμπανα· ταῦτα γὰρ οὐδενὶ δήπουθεν ἄλλῳ ἢ Διονύσῳ προσῆκεν « Ajoutons le thyrse et le tambourin gravés qu'on montre à l'envers du..., emblèmes qui ne conviennent à aucun autre dieu qu'à Bacchus. » On rapporte ordinairement cette phrase à une prétendue figure placée au frontispice du Temple, mais dont il n'est question nulle part ailleurs. Cependant, on n'a pas remarqué que tout le paragraphe de Plutarque traite exclusivement du grand-prêtre, de sorte que dans la phrase finale si énigmatique il ne peut être également question que du grand-prêtre. Parmi ses vêtements, il nomme d'abord la mitre, ensuite la nébride brodée d'or (évidemment cette dénomination ne doit pas être strictement prise à la lettre, ce mot signifiant la peau d'un faon qui formait le vêtement de Bacchus et des bacchantes; Plutarque emploie avec intention les mots caractéristiques du culte de Bacchus, comme θύρσος, κρόταλα, etc., pour faciliter sa démonstration), la tunique traînante et les brodequins, enfin les sonnettes. Tandis que, dans Exode, xxviii, il n'est nullement question de brodequins, Plutarque ne parle ni de la tiare ni du pectoral. Il n'a énuméré sans doute que les objets qui pouvaient servir à sa thèse ; mais, comme il continue à décrire ce qui concerne le grand-prêtre, il faut sans doute chercher le reste dans la phrase suivante. Avant tout on doit corriger le mot absolument vide de sens de μετεώρου en μετώπου, de sorte qu'il est question d'un thyrse et d'un tambourin placés autour du front du grand prêtre. Il ne peut être question ici de la tiare avec l'inscription du nom de Dieu, à laquelle on songe tout d'abord, et cela à cause de la position indiquée par les mots ἐν τοῖς ἐναντίοις τοῦ μετώπου ; or nous ne connaissons aucun autre ornement de tête du grand-prêtre. Par contre, Josèphe (*Antiq.*, III, 7, 6) a une description très singulière du bonnet pontifical, dont nous n'avons aucun motif de mettre l'exactitude en doute. D'abord, ce bonnet est double, ensuite il est entouré d'une triple guirlande forgée en or, sur laquelle fleurissent des boutons en or. Josèphe cherche à les faire bien ressortir, puisqu'il se sert comme terme de comparaison de la plante qu'il décrit exactement dans toutes ses parties. Il conclut ainsi (§ 178) : « C'est ainsi que la guirlande est forgée depuis l'occiput jusqu'aux

son côté, n'a pu connaître les preuves de Plutarque, car, autrement, il ne se serait pas contenté de signaler les preuves les plus faibles, il aurait au moins cité une ou deux des particularités notées par son contemporain.

D'autre part, il est établi que les récits injurieux pour le judaïsme remontent en dernière ligne à Lysimaque d'Alexandrie, sans doute par l'intermédiaire d'Apion, de sorte que Plutarque, comme Tacite, a pu avoir sous les yeux des traditions alexandrines. Chez Tacite, nous avons déjà reconnu les traits *hellénisants* de son modèle dans ce qui a trait à Bacchus. Il faut ajouter que ces renseignements lui auraient été fournis en même temps que le récit de la conquête de Jérusalem et du Temple. Il dit, en effet, que pour prouver l'existence de l'adoration de Bacchus chez les Juifs, outre l'usage de la flûte et des tambours dans le Temple, des couronnes de lierre portées pendant le service divin à la fête des Cabanes, on cite aussi le fait que l'on trouva dans le sanctuaire une vigne en or. Nous savons qu'Antiochus IV Epiphane, Pompée, Crassus et Titus pénétrèrent dans le Temple (Josèphe, *Contre Apion*, II, 7); Tacite peut donc avoir emprunté sa phrase à un ouvrage historique qui traitait d'un de ces personnages. Or, Josèphe rapporte (*Antiq.*, XV, 11, 3) que la vigne en or fut donnée par Hérode; Josèphe (*Bellum, Jud.*, V, 5, 4), aussi bien que l'auteur du récit de la Mischna (*Middot*, III, 8), qui ont vu les dernières années du sanctuaire, décrivent la vigne d'or comme existant encore, si bien que Titus la découvrit et l'emporta comme butin de guerre : Tacite n'a pu songer qu'à cet incident [1]. Or, nous savons que cette guerre a été décrite par beaucoup d'écrivains romains (Josèphe, *Bellum*, avant-propos, ch. 1) et qu'il y en eut parmi eux qui avaient fait la campagne de l'an 70, par exemple Pline l'Ancien, qui était dans le camp de Titus [2], et Antonius Julianus, qui est mentionné comme

deux tempes » : τὸ δὲ μέτωπον ἡ μὲν ἐφιελὶς ἔπεισι, λεγέσθω γὰρ οὕτως ὁ κάλυξ, τελαμὼν δ'ἐστὶ χρύσεος. Ces boutons, qui étaient sans doute séparés d'ornements ronds, en forme de bourrelets, semblables à des tambourins, déterminèrent Plutarque à dire que le thyrse et le tambourin, faits en or, brillaient sur la tête du grand-prêtre. L'ornement frontal lui-même, qui est en usage à l'époque du second temple et est peut-être d'origine syriaque (cf. 1 Macc., x, 20 : Alexandre Balas envoya à Jonathan un vêtement de pourpre et une couronne d'or ; Jonathan revêtit le vêtement sacré le septième mois de l'an 160, pendant la fête des Cabanes, cf. Dillmann sur Exode, XXVIII, 36 et Sira, XLV, 12) était aussi décrit dans le document copié par Plutarque, et nous voyons également par ce fait combien celui-ci était bien renseigné.

[1] Von Gutschmid, *Kleine Schriften*, IV, 412, déduit des paroles de Josèphe (*Contre Apion*, I, 2, § 59) que les attaques contre les Juifs qui déterminèrent Josèphe à composer son écrit se trouvaient dans un ouvrage sur la guerre juive et occupaient, par conséquent, la même place que chez Tacite ; elles appartenaient probablement à la source utilisée par ce dernier. Toutefois, cette source n'a pu être Antonius Julianus, mais un Grec qui était plus rapproché de la sphère de Josèphe.

[2] Mommsen, dans *Hermès*, XIX, p. 644 et s.

procurateur de la Judée à l'époque de la guerre de Vespasien (Josèphe, *Bellum*, VI, 4, 3), et que tous deux servirent de source à Tacite[1]. L'hypothèse la plus plausible est donc que celui-ci a trouvé chez Pline ou Antonius Julianus les preuves citées à l'appui de la théorie de l'adoration de Bacchus par les Juifs, parmi lesquelles se trouvait le cep de vigne du Temple de Jérusalem. Pline ayant beaucoup puisé chez Apion[2] et, par suite, tout ce que Tacite offre d'analogie avec les Alexandrins en fait de renseignements haineux sur le Judaïsme se trouvant rassemblé chez Pline, ces circonstances plaident également en faveur de cette hypothèse. Il en est de même de la considération suivante : Tacite raconte, d'une part, que Pompée ne trouva rien dans le Temple (*Historiæ*, V, 9) et que les Juifs révèrent un dieu invisible, et, d'autre part (*Historiæ*, V, 4), il dit qu'il y avait dans le Temple la figure d'un âne ; il en résulte avec évidence que, pour ce qu'il dit du judaïsme, il a utilisé deux sources différentes et, quant à ce dernier passage où il est également question de Bacchus, une source qui reflétait des éléments alexandrins : c'était vraisemblablement Pline l'Ancien. Cependant il est possible et même probable que le cep de vigne avait déjà été découvert par Pompée et que son existence avait été révélée aux Romains[3]. Car Florus (*Epitomae*, I, 40, § 30), qui s'appuie surtout sur Tite-Live, le dit expressément, et même si Tacite (*Historiæ*, V, 9) déclare que Pompée ne trouva rien dans le Temple, il a pu néanmoins avoir connaissance de la découverte du cep de vigne, les mots *nulla intus deum effigie, vacuam sedem et inania arcana* n'excluant que la présence d'idoles dans le Saint des Saints. Quoi qu'il en soit, il me semble certain que la mention du cep de vigne provient d'un écrit romain, car si Apion ou l'un de ses informateurs en avait parlé, Josèphe y aurait fait attention, puisqu'il s'est occupé des affirmations des Alexandrins concernant les trouvailles du roi Antiochus IV Epiphane dans le Temple de Jérusalem (*Contre Apion*, II, 7-8). Plutarque, qui ne paraît rien savoir du cep de vigne en or et qui, par contre, connaît aussi bien que Tacite les légendes répandues par les Alexandrins ainsi que les

[1] Von Gutschmid, *Kleine Schriften*, IV, 366, sur Pline ; dans cette hypothèse, il est vraisemblable que Tacite a emprunté les détails concernant les Juifs et ne concordant que partiellement avec Apion et partout ailleurs avec Lysimaque à Pline, qui a également mis à contribution les autres Alexandrins. Au sujet d'Antonius Julianus, voir Bernays, *Gesammelte Abhandlungen* III, 173 ; Thiaucourt, dans *Revue des Études juives*, XIV, 58-74 ; Schürer, I, 47, et Schlatter, *Zur Topographie*, 97 et s.

[2] Von Gutschmid, *ibid.*, Wachsmuth, *Einleitung*, 451.

[3] Le cep de vigne existait certainement déjà avant Hérode, qui, par sa fondation, ne fit rien de nouveau, mais, comme pour beaucoup d'autres objets du Temple, mit à la place des ornements simples provenant de l'époque de Zorobabel des ornements de grand prix.

usages des solennités juives, a emprunté tout cela à un ouvrage plus ancien, mais à un ouvrage romain. En première ligne, cela me semble prouvé par le fait que, depuis que la Judée fut devenue une province romaine et eut reçu une administration romaine (an 6 après J.-Ch.), les Romains avaient toute facilité pour observer le service des sacrifices et du culte des Juifs. Mais les paroles de Tacite concernant le culte de Bacchus : « Quidam arbitrati sunt », me semblent aussi attester que ce sont ses propres compatriotes qui parlaient de cette identification du dieu des Juifs avec Bacchus et qui ont réuni les preuves à ce sujet. La source utilisée par Plutarque appartenait à une époque plus ancienne que celle de Tacite, car elle a encore sous les yeux le service du Temple et ne trahit encore aucune trace d'hellénisme dans la description du culte des fêtes, comme celle de Tacite, et repose, par conséquent, sur les observations personnelles de l'auteur de la relation. Ce qui, dans cette narration, appartient en propre à Plutarque et ce qu'il a emprunté à son informateur ne peut être déterminé avec les moyens dont nous disposons. Son échec n'a pas été causé par l'insuffisance des matériaux de sa démonstration, mais par l'impossibilité d'unir, même par la force, des éléments contraires.

Vienne, 12 juillet 1898.

A. Büchler.

L'ARTICLE DANS LA POÉSIE HÉBRAIQUE[1]

L'article hébreu, comme on le sait, est bien plus rare dans les morceaux poétiques que dans la prose. Néanmoins on le rencontre encore assez fréquemment en poésie pour qu'il y ait lieu de se demander si les écrivains l'emploient selon leur fantaisie, ou si la présence de l'article est favorisée par certaines conditions qu'il s'agit de déterminer.

Tout d'abord on doit examiner si l'article est également rare dans tous les livres poétiques. Sur ce point, nos recherches nous ont amené aux résultats suivants : le Cantique des Cantiques, qui appartient incontestablement à la poésie, emploie l'article comme les livres prosaïques, ainsi qu'il est facile de s'en convaincre. Est-ce parce que ce livre paraît être un des plus modernes de la Bible ? Nous constatons le fait sans vouloir l'expliquer. Quelques psaumes peuvent être joints au Cantique pour l'usage de l'article. Ce sont : CXXIII à CXXVII, CXXXIII, CXXXVI, CXXXVII. Ces psaumes semblent aussi être assez récents.

Dans tous les autres livres poétiques on évite l'article, spécialement dans les Proverbes (auxquels on peut comparer sous ce rapport l'Ecclésiastique). Il en est de même dans les morceaux poétiques qui sont intercalés dans les livres historiques[2] : la bénédiction de Jacob (Gen., XLIX), le cantique de la mer Rouge (Exode, XV), les discours de Balaam (Nombres, XXIII, et XXIV), le Cantique de Moïse (Deut., XXXII), la bénédiction de Moïse (*Ibid.*, XXXIII), le Cantique de Débora (Juges, V), le Cantique d'Hanna (I, Sam., II), le Cantique de David (II Sam., XXII), les dernières paroles de David (*ib.*, XXIII).

[1] M. König (Syntax, § 292) a consacré quelques pages à cette question, mais il a cherché plutôt à expliquer l'absence que la présence de l'article. M. König cite deux études sur ce sujet, l'une de M. Ley : *Ueber den Gebrauch des Artikels in der rhythmischen Poesie* dans *N. J. Ph.*, 1891, p. 345 ; l'autre de M. Suckow : *Der Gebrauch des Artikels in den Psalmen*, Breslau, 1875. Nous n'avons eu ni l'une ni l'autre à notre disposition.

[2] Nous laissons de côté les petits fragments poétiques.

Dans les Prophètes, il faut d'abord mettre à part le cantique d'Ezéchias (Isaïe, XXXVIII), celui de Jonas (ch. II) et le chapitre III de Habaqouq qui sont de véritables psaumes, et suivent, par conséquent, la règle de la poésie. Quant aux discours mêmes des prophètes, ils appartiennent tantôt à la prose, tantôt à la poésie, et souvent les prophètes passent de l'une à l'autre. Autant que nous avons pu en juger, l'article est rare dans Isaïe, I, XIII à XVI, XXIV, XXV (sauf v. 6-8), XXVI, XXXII (sauf v. 17-20), XXXIII à XXXV, XL à LV, 5; LVII, 5 à LXV, 7. Nous laissons aux exégètes le soin de tirer parti de cette énumération au point de vue de la critique d'Isaïe. Jérémie emploie l'article dans tout son livre, sauf dans les chapitres XIV et XLVIII à L. Ezéchiel n'atteint guère au style poétique que dans les chapitres XXVII et XXVIII, 12-19. Parmi les petits prophètes, Joel, I-II, 11, Nahoum et Habaqouq emploient peu l'article.

Etudions maintenant les causes qui amènent l'emploi de l'article dans la poésie. En premier lieu, il faut distinguer entre l'article placé devant un nom et l'article placé devant un participe. En effet, dans ce dernier cas, l'article est très fréquent en poésie, il l'est même plus qu'en prose parce qu'il remplace le pronom אשר suivi d'un verbe. L'article alors, au lieu d'alourdir la phrase, lui donne, au contraire, plus d'élégance. Voici quelques exemples : הנשך (Gen., XLIX, 17), הנתן (*ib.*, 21), המתנדבים (Juges, V, 9), חנאהבים (II Sam., I, 23), המלבישכם (*ib.*, 24), החכים (*ib.*, XXII, 31), הנתן (*ib.*, 48), הנמצא (Is., XIII, 15), הנתן (XLIII, 17), etc., הבטחה (Jér., XLIX, 4), השטים (Ez., XXVII, 26) הבוגדים (Ps., XXV, 3), השומרים (*ib.*, XXXI, 7), העזובים (Prov., II, 13), השמחים (*ib.*, 14), הבונים (Job, III, 14), המחכים (*ib.*, 21), ההפוכה (Lam., IV, 6). Nous avons noté en tout une centaine d'exemples.

Les adjectifs sont dans quelques passages traités comme les participes : הנעימים (II Sam., I, 23), הרחקים (Is., XLVI, 12), הרחוקות והקרובות (Jér., XLVIII, 26), הרך (Ps., LI, 6), הגבוהים (Ps., CIV, 18), הראשון (Prov., XVIII, 17), התתידים (Job, III, 8), היקרים (Lam., IV, 2).

Passons à l'article devant les substantifs. On peut dire que, d'une manière générale, l'article se maintient en poésie, quand il est considéré comme faisant partie intégrante du nom ou de la locution où il se trouve. En premier lieu, l'article peut être conservé dans les noms propres d'endroits, parce que l'article est alors un élément de ces noms. Ainsi, הבשן (Deut., XXXIII, 22; Ps., CXXXV, 11), הכרמל (Is., XVI, 10), המשגב (Jér., XLVIII, 1), מעלה הלחית (*ib.*, XLVIII, 5), הלבנון (Ps., XXIX, 5), עמק הבכא (*ib.*, LXXXIV, 7), הירדן (*ib.*, CIX, 3, 5). On peut y ajouter האמרי (*ib.*, CXXXV, 11).

On peut assimiler aux noms propres les appellations données à Dieu, au temple, à Jérusalem, etc. : עיר הצדק (Is., I, 26), דרך הקדש

(Is., XXXV, 8), עיר הקדש (*ib.*, XLVIII, 2 ; LII, 1), אילי הצדק (*ib.*, LXI, 3), עם הקדש (*ib.*, LXII, 12), מלך הכבוד (Ps., XXIV, 7. 9, 10), אל הכבוד (*ib.*, XXIX, 3), יושב הכרובים (*ib.*, LXXX, 2), עיר האלהים (*ib.*, LXXXVII, 3).

On doit également ranger avec les noms propres un certain nombre de noms communs qui désignent une personne ou un endroit unique ou bien une catégorie générale de personnes ou d'endroits. Ces noms sont : הארץ (Gen., XLIX, 15 ; Deut., XXXII, 1 ; II Sam., XXII, 8 ; Is., XXII, 5, etc., etc.), השמים (Deut., XXXII, 1 ; II Sam., XXII, 8 ; Is., XIII, 5, 12, etc.), הכוכבים (Juges, V, 20), האל (II Sam., XXII, 31, 33, 48 ; Ps., LXVIII, 20), השמש (Is., XIII, 10 ; Ps., CIV, 22 ; CXXI, 6), החמה et הלבנה (Is., XXIV, 23), הדורות (Is., XLI, 4), הים (Is., XLII, 10 ; XLVIII, 18 ; LI, 15, etc.), השדה (Is., XLIII, 20 ; Ps., CIII, 15), המדבר (Is., LII. 6 ; Joel, I, 20), ההרים (Is., LII, 7 ; LIV, 10), ההר (Ps., LXVIII; 19), העם (Is., LXII, 10), העמים (*ib.*), המסלה (*ib.*), הקריות et המצדות (Jér., XLVIII, 41), הגבעות (Nah., I, 5), הצרים (*ib.*, 6), התהרות (*ib.*, II, 7), ההיכל (*ib.*), המלך (Ps., XXI, 8; XLV, 6), הרקיע (*ib.*, XIX, 2), המים (Ps., XXIX, 3 ; LXXIV, 13), האדם (Ps., XXXIII, 13), הגוים (Ps., LXXIX, 6, 10 ; LXXXII, 8, etc.), העיר (Lam., I, 15). Il n'y a, d'ailleurs, pas de règle absolue, et ces mêmes mots se retrouvent fréquemment sans article.

Dans beaucoup d'expressions courantes l'article subsiste. C'est le cas surtout après l'état construit, comme l'a remarqué M. König (§ 295 *c*, note). Telles sont : נאם הגבר (Nombr., XXIV, 3, 15; II Sam., XXIII, 1), שתם העין (Nombr., XXIV, 3, 15), בנות הפלשים (II Sam., I, 20), נאם האדון (Is., I, 24), כוס התרעלה (Is., LI, 17, 22), חגוי הסלע (Jér., XLIX, 16), עדרי הצאן (Joel), I, 18), טיט היון (Ps., XC, 3), אור החיים (*ib.*, LVI, 14), דם הרשע (*ib.*, LVIII, 11), אחד השרים (*ib.*, LXXXII, 7), עקרת הבית (*ib.*, CXIII, 9), אם הבנים (*ib.*), קרנות המזבח (*ib.*, XCVIII, 27), גבורת הסוס (Ps., CXXXVII, 10), שוקי האיש (*ib.*), יום הכנה (Prov., VII, 20), ארץ החיים (Job, XXVIII, 13).

La locution courante peut se composer d'un pronom ou d'une particule et d'un nom : הזה האיש (Is., XIV, 16), לא כן הרשעים[1] (Ps., I, 4), מי זה האיש (*ib.*, 25, 12), אין המלך (*ib.*, XXXIII, 16), מי האיש (*ib.*, XXXIV, 13), לא המתים (*ib.*, CXV, 17), זה השער (*ib.*, 20), זה היום (*ib.*, 24), כן העצל (Prov., X, 26), איזה הדרך (Job, XXXVIII, 19, 24).

Parfois ce sont les prépositions qui maintiennent l'article, quand elles forment avec le substantif une expression usuelle : על היין (Is., XXIV, 11), על הלחוה (Joel, II, 2), ער העולם (Ps., XXVIII, 9), בין המשפתים (Gen., המצר (*ib.*, CXVIII, 5), עד הבקר (Prov., VII, 18),

[1] D'après Suckow (König, § 292 *m*), l'article serait ici un démonstratif. D'après M. König, l'article servirait à marquer un ensemble.

XLIX, 14; Juges. V, 16). בין הרחבות (Prov., XXVI, 13), בין המצרים (Lam., I, 8), בעד החלון (Juges, V, 28), בעד השלח (Joel, II, 8), בעד החלונים (*ib.*, 9). On peut y joindre בתוך המלחמה (II Sam., I, 25), בתוך העמים (Is., LXI, 9).

Les mots אשרי (suivi d'un mot court) et surtout כל entraînent l'emploi de l'article : אשרי האיש (Ps., I, 1), אשרי הגוי (*ib*., XXXIII, 12), אשרי הגבר (*ib*., XXXIV, 9; XL, 5), אשרי העם (*ib*., LXXXIX, 16; CXLIV, 15), כל היום (Deut., XXXIII, 12; Is., LI, 13; Ps., XXXII, 3, 35, etc.), כל הארץ (Is., XIV, 7; Ps., XLVII, 3, etc.), כל הגוים (Is., XXXIV, 2; Hab., II, 5; Ps., LIX, 6, etc.), כל הבשר (Is., XL, 6), כל התרות (Nah., I, 4), כל העמים (Ps., XLVII, 2 et passim), כל הלילה (*ib*., LXXVIII, 14), כל האדם (*ib*., CXVI, 11), כל הרשעים (Ps., CXLV, 20), כל השמים (Job, XLI, 3).

Nous avons dit que les Proverbes sont le livre de la Bible où l'article est le plus rare; cependant quelques phrases qui devaient être proverbiales contiennent une série de noms conservant l'article. Telles sont : והיה העקב למישור והרכסים לבקעה (Is., XL, 4), והיה הנס מקול הפחד יפל אל הפחת והעולה מתוך הפחת ילכד בפח (*ib*., XXIV, 18), יתר הגזם אכל השוד והשבר והרעב והחרב (*ib*., LI, 9), יתר הגזם אכל הארבה ויתר הארבה אכל הילק ויתר הילק אכל החסיל (Joel, I, 5).

Dans la poésie, se présentent parfois des phrases auxquelles on a donné une forme prosaïque pour le besoin de la clarté ou pour toute autre raison, par exemple, איה סופר את המגדלים (Is., XXXIII, 17), רשע מכתיר את הצדיק (Hab., I, 5), הנני מקים את הכשדים (*ib*., 6), אם תכתש את האויל במכתש בתוך הגרו המר והנמהר (Prov., XXVII, 22). Dans Ps., CVI, 30, les mots ותעצר המגפה proviennent de Nombres, XXV, 9.

Parmi les causes accessoires qui favorisent l'emploi de l'article, on peut compter la brièveté des mots. Nous avons vu plus haut que les mots איש, גוי, גבר, עם reçoivent l'article après אשרי. Au contraire, אדם reste sans article (Ps., XXXII, 2 et passim)[1]. Nous citerons encore השמש à côté de יהח (Josué, X, 13; Is., XIII, 10; Ps., CXXI, 5), הטוב (Ps., XXXIII, 17), הטוב (*ib*., LXXXV, 13), הים en parallélisme avec יבשת (Ps., XCV, 5), הצור à côté de הלמוש (*ib*., CXIV, 8), הכל (*ib*., CXIX, 91), הרוב (Prov., XVII, 4), הרע (*ib*., 17), היין en parallélisme avec שכר (*ib*., XX, 1). Le mot ארץ reçoit l'article bien plus souvent que שמים, par exemple Ps., CII, 26.

M. König (§ 292 *n*) émet la supposition que lorsque deux noms sont mis en parallèle, l'article du premier pourrait déterminer

[1] M. König (§ 292 *o* croit que le mot אדם reçoit rarement l'article. On rencontre cependant plus souvent האדם que האיש en poésie. M. Ley (cité par König) fait intervenir dans cette question l'accent tonique.

aussi le second. C'est ainsi qu'on pourrait expliquer les exemples précités de Ps., XCV, 5, CII, 26 et CXXI, 5. M. König étend cette possibilité à la prose, par exemple, dans Josué, XII, 4-5 ...הירושב ומושל ; mais ici nous avons des participes dans lesquels l'article joue le rôle de אשר ; cf. II Lam., XII, 48; Ps., XXXIX, 11; Job, V, 10. Dans Jér., XX, 14, ארור היום est une locution courante. האחד ועשרים (Ex., XII, 18) est un nombre; de même Ex., XXXVIII, 28 et Nombr., XVI, 35. Dans Deut., XI, 12 et I Chr., III, 1, l'article manque peut-être devant שנה et שני à cause du ת final des mots précédents אחרית et היזרעאלית [1]. Mais M. König a probablement raison pour הנחל וגבול (Nombr., XXXIV, 6 et passim). Son explication est possible encore pour Ex., XXIV, 3 = XXXVI, 10 et les exemples des Psaumes donnés ci-dessus. Nous ajouterons Is., XLII, 9 הראשנות... וחדשות si le ה n'est pas tombé devant le ח, et Prov., XXX, 19, 24, où le premier terme de l'énumération a seul l'article.

Le vocatif paraît amener aussi quelquefois l'article, par exemple, Deut., XXXII, 2 (cf. Is., I, 2); Is. XLII, 18, Jér., XLVIII, 32 (הגפן), XLIX, 4 (הבת), Joel, I, 3; Lam., II, 13.

Dans certains passages la présence de l'article semble due à un caprice du poète. Ainsi Joel, I, 12, au milieu de mots sans article on trouve הגפן et התאנה ; Nahoum, II, 9 : הרכב [2] et הברושים ; Ps., XI, 3 : השתות (à moins de lire ה[הנ] כי comme au verset précédent) ; *ib.*, CIV, 21 : הכפירים ; *ib.*, CXXX, 4 : הסליחה (si le texte est exact) ; Prov., XVII, 8 : השחד ; Job, III, 3 : והלילה [3] ; *ib.*, XXVIII, 12, 27 : והחכמה ; *ib.*, XXXVIII, 29 : הקרח.

Ailleurs on peut supposer une faute de copiste. M. König a relevé quelques dittographies possibles : עורה ה֯נבל (Ps., LVIII, 9 [et CVIII, 3]), ה' (ה)חסד (*ib.*, CXXX, 7), מלאה ה֯ארץ (Hab., III, 3). Nous ajouterons les exemples suivants : והיה ה֯חסן (Is., I, 29), הקיפה ובשן et לבנון (*ib.*, XXXIII, 9 ; cf. והיה (ה)שרון (*ib.*, XV, 8), (ה)זעקה לה' (ה)רשעים (Ps., III, 9), הנה (ה)שרב והיה (ה)שרב (*ib.*, XXXV, 7), ברינה ה֯גבור לה' (ה)מלוכה (*ib.*, XXII, 29), (*ib.*, LII, 3), הנה (ה)גבר אתה (ה אל (*ib.*, 9), בכה ה֯ים (*ib.*, LXXVII, 15), (*ib.*, LXXIII, 53), רשת (ה)מזרה (*ib.*, CXLVIII, 8), (Prov., I, 17). L'article est peut-être aussi dittographique devant quelques mots commençant par ח : ההסיל (Is., XXXIII, 4 ; cf. גבים) ; ההיה (Ps., CXLVIII, 8) ; ההול (Prov., XXVII, 3; cf. אבן) ou après un ה : הרלה (*ib.*, XXVI, 14 ; cf. עצבי). Le ה est certainement une faute dans הנוץ (Is., XVI, 4), qu'il faut lire הנוץ (v. Perles, *Analecta*, p. 35), dans

[1] Dans II Chr., III, 3 on peut traduire. « La longueur était... avec une largeur de... »

[2] Le second הרכב est une dittographie verticale du premier.

[3] M. König (§ 292*p*) y voit une personnification.

האמים (Ps., cxvii, 1), qu'il faut corriger en לאמים. Dans התפל et התמכן (Is., xl. 19, 20) le ה est peut-être interrogatif. Au lieu de גדר הדהויה (Ps., lxii, 4), il faut probablement lire גדרה דחויה. L'article paraît aussi dû à une altération du texte dans ואת הארץ (Gen., xlix, 15), מהגורת (Is., i, 29; cf. מאלים), האמת *ib.*, lix, 15; cf. v. 14, האדמה (Jér., xiv, 4), האוים (Ps., ix, 7), הדור (*ib.*, xii, 8), הנוחה (*ib.*, cxvi, 15). Dans Prov., v, 22, את הרשע paraît être une glose.

Il nous reste à examiner un point important. C'est l'emploi de l'article avec les prépositions ב, כ, ל. Avec ces particules l'article est véritablement prodigué en poésie. Est-il admissible que réellement la poésie hébraïque emploie l'article avec ces prépositions et le rejette quand ces prépositions sont absentes? Il nous paraît *a priori* bien plus probable que cette anomalie dans l'emploi de l'article est due à une altération de la prononciation traditionnelle, notée trop fidèlement par la Masora. On aura introduit en poésie la vocalisation de la prose partout où le texte consonantique le permettait. Mais ce ne peuvent être les auteurs eux-mêmes qui ont usé de cette vocalisation contraire aux habitudes poétiques.

Nous avons, d'ailleurs, déjà eu des cas tout à fait analogues. Dans notre étude sur le mot יום avec les nombres ordinaux (*Revue*, t. XXXI, p. 279), nous avons montré que la Masora a eu tort de ponctuer devant ces nombres בְּיוֹם, לְיוֹם et qu'il fallait בְיוֹם, לְיוֹם. Inversement nous avons remarqué (*ibid.*, t. XXXIV, p. 117) que la Masora supprime l'article du mot הפה avec les prépositions unilitères, alors que le texte met partout ההפה.

La contradiction dans l'emploi de l'article est particulièrement choquante, lorsqu'on voit dans un même passage deux termes identiques ou parallèles employés l'un avec l'article, l'autre sans article. M. König (§ 292 *i*) a déjà signalé la contradiction entre תאנה et בַּגפנים (Hab., iii, 17) מְמכלה et בָּרפתים (*ib.*). Nous ajouterons בֵּין et מִיָּן (Gen., xlix, 11 et 12), בַּיָּם et יָם (Ex., xv, 1), בַּשמים à côté de ארץ (I Sam., x, 2); מדבר et בַּמדבר (Is., xli, 18 et 19), בּמים et במו אש (*ib.*, xliii, 2), רַבִּים et רבים (*ib.*, liii, 12), מִשבת et לַשבת (*ib.*, lviii, 13), מִכבוד et בַּצמא (Jér., xlviii, 18), בַּסלע et צרים (*ib.*, 28), אדיות et לַכפירים (Nah., ii, 12), צופה רשע בַּחוץ (Prov., xvi, 33) et מֵחוץ (xvii, 23), בַּכישור et פלך (*ib.*, xxxi, 19), בָּעפר ואפר (Job, xxx, 19), חבוּה et בַּבוּה (*ib.*, xxxix, 17).

Mais il y a plus : La Masora n'est pas toujours d'acccord avec elle-même. Déjà en prose on trouve quelques exemples d'une vocalisation contradictoire. M. König (§ 292 *n*, note 1) a relevé :

לְעשׂר et לְרשׁ [1] (II Sam., XII, 2), et (§ 296 *a*) בַּמטה (Deut., VI, 16) et בְּמסה (*ib.*, IX, 22). En poésie M. König a noté (§ 299 *n*) בַּשה et בָּרחל (Is., LIII, 7), בָּארץ et בָּגנה (*ib.*, LXI, 11) [2]. On peut ajouter en prose : לָאבן et לַחמר (Gen., XI, 3), לִצמתות (Lév., XXV, 23) et לַצמתות (*ib.*, 30). En poésie : לַגל et לְמפלה (Is., XXV, 2) ; בַּשלש, בַּפלס, בַּזרת et בְּמאזנים (*ib.*, XL, 12), לַצפון et לְתימן (*ib.*, XLIII, 6) ; לַמשפט et לִישועה (*ib.*, LIX, 11); בַּנהרים et הִבְּנהרים (Hab., III, 8) ; לַשוא et לְמרמה (Ps., XXIV, 4) ; בְּיגון et בְּאנחה (*ib.*, XXXI, 11), כַּתמר et כָּארז (*ib.*, XCII, 13).

Ces inconséquences de la vocalisation masorétique montrent que la ponctuation des prépositions ל, כ, ב est sujette à caution, tout au moins en poésie. M. König a reconnu que dans certains mots la présence de l'article était douteuse (voir § 292 *i*, 293 *c*) ; et cependant il s'est servi ailleurs (§ 299, *c*, *f*, *h*, *i*, etc.) d'exemples qui n'étaient pas plus sûrs. Ainsi, l'article dans בָּאש (Ps., XLVI, 10) n'est pas plus certain que dans בָּארץ (*ib.*, 9, 11).

Il est à remarquer que la Masora ne donne pas l'article aux prépositions ב, כ, ל dans les noms accompagnés d'un adjectif ou d'un complément quelconque. C'est pourquoi כאב (Prov., III, 12) est ponctué avec שוא. On doit traduire : וכאב את בן ירצה « Comme un père aimant son fils ». De même במים אדירים (Ex., XV, 10), כְּשׁעירם עלי דשא (Deut., XXXII, 2), à côté de כַּטל, לְאדירים עָם (Juges, V, 13), à côté de בַּגבורים, etc.

En terminant, nous formulons les conclusions suivantes : Pour tirer une déduction de la présence ou de l'absence de l'article dans un mot hébreu, il faut voir premièrement dans quelle partie de la Bible ce mot se trouve et quelle est sa position syntactique dans la phrase. Ensuite, il faut se rappeler que l'article ne peut être considéré comme existant réellement, au moins en poésie, que s'il est attesté par le texte consonantique.

MAYER LAMBERT.

[1] Le mot לרש est plus court, mais en prose la longueur ou la brièveté des mots ne peut guère avoir d'influence sur l'emploi de l'article.

[2] M. K. suppose des influences phonétiques ; mais lesquelles ? On pourrait plutôt songer à la brièveté de שה et de ארץ.

NOTES EXÉGÉTIQUES

SUR UN NOUVEAU FRAGMENT DE L'ORIGINAL HÉBREU

DE L'ECCLÉSIASTIQUE

En attendant l'apparition des nouveaux fragments hébreux de l'Ecclésiastique, retrouvés si heureusement par M. Schechter et que ce savant nous promet pour bientôt, nous voudrions présenter quelques observations et conjectures sur les chapitres XLIX, 12-L, 22, que notre excellent confrère de Cambridge a publiés, avec traduction et notes critiques, dans la *Jewish Quarterly Review*, 1898, p. 198 et suiv. On sait les difficultés qu'offre ce texte ancien par suite du mauvais état de sa conservation et de l'obscurité de la langue. Il ne faut donc pas craindre de descendre aux minuties pour essayer d'atteindre à un sens à peu près exact. Il va sans dire que les lignes qui suivent ne sont pas un commentaire continu et que nous nous sommes interdit de reproduire les savantes remarques de notre confrère, que nous approuvons pour la plupart.

1. — Jusqu'ici tous les commentateurs étaient contraints d'avouer leur impuissance à expliquer la finale du *Panégyrique des ancêtres*. Après une revue rapide de l'Histoire sainte, qui s'arrête à Néhémie, l'auteur, comme s'il se ravisait, revient en arrière et célèbre les mérites des plus anciens personnages de la Bible, Joseph, Sem, Seth, Enosch et Adam. Bien plus, il consacre un nouveau paragraphe à Enoch, dont il a déjà mentionné les mérites et la mort miraculeuse. Or, le Siracide montre, surtout dans ces derniers chapitres XLIII-L, un trop grand souci de l'art de la composition pour qu'on puisse attribuer ce désordre apparent à un pur caprice ou à une simple maladresse.

Ce couplet est ainsi conçu :

14 מעט נוצר על הארץ כחנוך וגם הוא נלקח פנים
15 כיוסף אם נולד גבר וגם גויתו נפקדה
16 ושם ושת ואנוש נפקדו ועל כל חי תפארת אדם

M. Schechter traduit ainsi ces vers :

14 Peu ont été créés sur la terre comme Enoch,
Et lui aussi fut pris en dedans ;
15 Fut-il créé un homme comme Joseph ?
Et son corps fut également visité.
16 Et Sem, Seth et Enosch ont été honorés,
Et au-dessus de toute chose vivante fut la gloire d'Adam.

Le texte original ne résoudrait donc aucune des difficultés pendantes. Qui plus est, il confirmerait la traduction consacrée du dernier hémistiche, où l'on croyait deviner une altération, car, se disait-on, pourquoi cet éloge d'Adam, que la Bible ne présente pas sous des dehors aussi « glorieux » ?

Il serait impossible de rien comprendre à ce morceau si l'on ne se rappelait un des procédés littéraires chers à l'auteur. Nous croyons avoir démontré, et personne n'a protesté contre notre assertion, que Ben Sira a beaucoup de goût pour les *reprises*, qui constituent son mode préféré de transition[1]. Il se trouve justement que le morceau suivant de l'Ecclésiastique, qui fait l'éloge du grand prêtre Simon, débute ainsi :

גדול אחיו ותפארת עמו שמעון בן יוחנן הכהן

« Le plus grand parmi ses frères et la gloire de son peuple
Fut le pontife Simon, fils de Johanan[2]. »

Il est visible que le couplet précédent ne sert qu'à amener celui-ci. S'il relève le nom des hommes célèbres par leurs vertus, comme Joseph, Enoch, Sem et Seth, c'est pour leur comparer le grand prêtre Simon, dont il va faire le portrait dithyrambique. Là-dessus, aucun doute possible.

Le dessein de l'auteur est accusé plus nettement encore par la concordance entre תפארת אדם et תפארת עמו, que nous ne traduisons pas pour l'instant. Mais, si ce parallélisme est frappant, il faut aussi reconnaître que על כל חי « au-dessus de tout vivant » est bien apparenté à גדול אחיו « le plus grand parmi ses frères ».

[1] Voir Israël Lévi, *L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira*, p. xxv.
[2] *Onias*.

Conclusion, אדם ne doit pas se traduire par *Adam,* mais par *l'homme* ou *les hommes*, et les deux hémistiches doivent ainsi se rendre : « Au-dessus de tout vivant et gloire de l'humanité. Ainsi le plus grand parmi ses frères et la gloire de son peuple... »

Cette traduction est encore exigée par la contexture de ces trois versets, 14-16. Remarquez que chaque verset offre un balancement :

« Peu ont été créés comme Enoch — aussi a-t-il été enlevé...
Est-il né un homme semblable à Joseph — aussi ses ossements ont-ils été honorés. »

Vient le verset 16, qui procède à rebours :

« Sem, Seth et Enosch ont été honorés. »

Il faut donc que ce soit le second hémistiche qui fasse l'éloge de ces personnages.

Et, en effet, d'eux il est dit qu'ils étaient :

« Au-dessus de tout vivant, la gloire de l'humanité ».

Cette interversion est due uniquement au désir de rattacher ces mots à la suite.

2. — Quant au sens du mot נפקד, qui revient deux fois dans ces vers, à propos de la dépouille mortelle de Joseph et des trois autres hommes supérieurs, il doit être le même dans les deux cas.

La première pensée est de rattacher — comme l'a fait M. Schechter — cette expression aux termes de l'Ecriture relatifs aux restes du fils de Jacob : פקד יפקד אתכם והעליתם את עצמותי מזה אתכם « Dieu vous visitera et vous emporterez d'ici mes ossements avec vous. »

Nous admettrons ici, si l'on veut, une transposition d'image : ce ne sont plus seulement les Israélites qui seront visités par Dieu, mais les ossements du pieux patriarche. Il n'en restera pas moins surprenant que ce verbe « être visité » soit rapporté également à Sem, Seth et Enosch, dont la Genèse ne dit rien de semblable. Il faut donc attribuer à ce mot un sens vague et élastique; nous croyons qu'il signifie ici : « être l'objet d'une distinction, honoré » [1].

Je traduirai donc ainsi ces quatre vers :

Peu ont été créés sur la terre qui fussent semblables à Enoch,

[1] Inutile donc de corriger נפקדו en נכבדו, comme le veut M. Schechter, d'après le grec ἐδοξάσθησαν, le traducteur peut avoir très bien compris l'original.

Aussi a-t-il été « enlevé »[1]...
Est-il né un homme comme Joseph ?
Aussi son corps a-t-il reçu des honneurs insignes.
Sem, Seth et Enosch ont été distingués,
Parce qu'ils étaient au-dessus de tout vivant, la gloire de l'humanité.
Le plus grand [aussi] parmi ses frères, la gloire [aussi] de son peuple,
Fut Siméon, fils d'Onias.

3. — J'ai laissé en blanc la fin du verset 14, ignorant le sens du mot פנים ou l'erreur que cache cette orthographe. M. Schechter croit que c'est peut-être l'équivalent de לפנים ou de פנימה « à l'intérieur ». L'auteur aurait voulu désigner par là l'endroit mystérieux, le ciel, par exemple, où Dieu a dérobé Enoch aux regards des mortels[2]. Cet « intérieur » serait, si l'on veut, l'intérieur de la cour céleste. Mais cette interprétation suppose chez Ben Sira des conceptions qui jureraient avec celles qu'il exprime très nettement dans le restant de son ouvrage. A tant que faire de conserver le texte, mieux vaudrait peut-être traduire ce mot par « face à face », comme פנים בפנים. Cela supposerait que l'auteur aurait donné à אתו, dans Genèse, v, 24 (כי לקח אתו אלהים) le sens de אִתּוֹ « avec lui ». — Je ne crois pas, en tout cas, que le mot soit une corruption ni de שמים « ciel », qui ne lui ressemble guère, ni de מפנינו « de devant nous ». — Le sens assurément est qu'Enoch a eu l'honneur d'être enlevé *vivant*, et Ben Sira oppose le sort d'Enoch à celui de Joseph, dont c'est le *cadavre* qui a reçu une distinction. Comment le mot פנים se rattache-t-il à l'idée de « vivant », c'est ce que je ne découvre pas.

Les versions ne nous sont d'aucun secours. Le grec rend ce mot par « de la terre », ce qui ne suppose pas du tout une lecture מארץ, mais révèle l'embarras du traducteur devant ce terme obscur. C'est sans doute pour esquiver aussi la difficulté que le syriaque a cru prudent de passer l'hémistiche.

4. — Dans le morceau que nous venons d'examiner, le petit-fils de l'auteur, que M. Lambert m'accuse d'avoir indignement calomnié, a commis de nouveau plusieurs bévues. Il rend ainsi le dernier vers :

Σὴμ καὶ Σὴθ ἐν ἀνθρώποις ἐδοξάσθησαν
καὶ ὑπὲρ πᾶν ζῷον ἐν τῇ κτίσει Ἀδαμ.

[1] Allusion à Genèse, v, 24, qui figure déjà dans l'Ecclésiastique, xliv, 17.
[2] Comme le Pseudo-Jonathan : וסליק לרקיעא במימר קדם ה׳.

« Sem et Seth *parmi les hommes* ont été honorés
Et au-dessus de tout vivant *dans la création*, Adam. »

Il a donc pris le mot ואנוש « et Enosch » pour באנוש [1] « parmi les hommes », et le nom commun אדם « l'homme » ou « les hommes » pour « Adam ». Pour הבאדה nous aurions attendu le grec κατάχημα par lequel il rend d'ordinaire ce nom (voir XLV, 8 ; XLIV, 7 *b*). Mais n'est-il pas curieux qu'au chap. XLIII, 25 *b*, le traducteur rende pas le même mot κτίσις « création » un terme hébreu qui ne le rappelle guère, גבורות. En ce passage aussi, d'ailleurs, κτίσις suit παντὸς ζῴου. Pourquoi cette traduction ici et là ? Ce ne peut être ici une confusion de הבאדה avec בבריאת ; là-bas non plus le traducteur n'a pas lu בריאת pour גבורות [2].

5. — Le syriaque de ce verset confirme une de nos hypothèses, à savoir que l'auteur de cette version a revisé son œuvre sur le grec. En effet, il traduit ainsi le premier hémistiche : Sem, Seth, *Enosch* parmi *les hommes* ont été créés. Il a donc bien lu אנוש, à la différence de G. ; mais il a ajouté באנוש qu'il trouvait en G.

6. — Parmi les actes d'utilité publique qui marquèrent l'espèce de principat du grand prêtre Simon : restauration du temple, consolidation du *hékhal*, creusement d'un réservoir dans la ville sainte, construction d'une muraille, figure celui-ci :

אשר בדורו נכרה מקוה אשיח בם בהמונו

Si le premier hémistiche se traduit aisément : « De son temps fut creusé un réservoir », il n'en est pas de même du second, qui sous sa forme actuelle est incompréhensible. Il faut donc, pour essayer d'y voir clair, consulter les versions. S., comme il lui arrive assez fréquemment, quand il est embarrassé, a passé l'hémistiche ; tout le verset est rendu par ces simples mots : il creusa une source. G. met : χαλκὸς ὡσεὶ θαλάσσης τὸ περίμετρον. Ce texte est visiblement corrompu ; traduit mot à mot, il signifierait : « airain comme la mer [était] le périmètre ». Pour lui donner un sens, il faudrait : 1° mettre le premier mot au génitif, 2° supposer que, contrairement à son habitude, le traducteur, ne suivant pas la contexture de l'original, a fait une inversion. On obtiendrait ainsi cette phrase : « Comme la mer d'airain était le périmètre. » Heureusement une variante nous dispense de recourir à cet expédient.

[1] Confusion plutôt auriculaire qu'oculaire ; voir d'autres exemples, plus frappants encore, dans notre Introduction, p. XLIV.

[2] Remarquer que les LXX, Ps., LXXIV, 18, traduisent le mot זאת « cela » par ταύτης τῆς κτισεώς σου « ta création », ou plutôt supposent avant ou après זאת, rendu par ταύτης, un autre mot répondant à « ta création ».

Au lieu de χαλκὸς, il faut lire λάκκος, « cavité, citerne, réservoir » : « une citerne comme la mer pour le périmètre ». S'appuyant sur cette leçon, M. Schechter corrige donc ainsi le texte hébreu : אשיח כַּיָּם בהמונו. L'hypothèse est excellente, אשיח serait ici pour שיחה « fosse », ou, selon moi, un néologisme ayant le même sens que שיחה.

Que signifie le dernier mot? M. Schechter le traduit par « sa grandeur ». Mais המון veut plutôt dire « abondance ». Pour justifier cette traduction, il faudrait supposer que l'auteur a pensé à Isaïe, LX, 5 : כי יהפך עליך המון ים « car se tournera vers toi l'abondance de la mer »; mais là même, comme le montre le parallélisme de חיל « armée », il s'agit « d'abondance » et non de « grandeur ». G. ne peut nous être d'aucun secours, car il a pris vraisemblablement המון pour l'abréviation de המון כביב « tout autour ». Je crois que המון a ici le même sens que dans Ecclés., v, 9, מי אוהב בהמון « qui aime la richesse, l'argent ». L'auteur dirait ainsi que c'est *aux frais* du grand prêtre que fut exécuté le travail.

7. — Verset 4 : הדואג לעמו מהתקף « qui a pris des précautions pour son peuple contre l'homme de proie ». — G., en mettant à la fin ἀπὸ πτοήσεως (et non πτώσεως) « de la crainte », a montré qu'il a lu בֶּהָחָתָה, peut-être parce qu'il ne comprenait pas התקף, qui ne se trouve que dans Prov., XXIII, 28.

8. — Verset 5 : מה נהדר בהשגיחו מאהל « Qu'il était admirable lorsqu'il... de la tente »!

בהשגיחו, dans l'hébreu biblique, signifierait : « lorsqu'il regardait », ce qui va mal avec le contexte. Aussi M. Schechter y voit-il une corruption de בהגיחו « lorsqu'il sortait ». Mais le verbe גיח signifie plutôt « déborder, faire irruption » et se dit toujours soit des choses, soit des multitudes[1]. En outre, et G. et S. ont lu certainement déjà בהשגיחו. En effet, G. dit : ἐν περιστροφῇ = ἐπισ-τροφῇ « attention, sollicitude ». Si S. semble donner raison à la conjecture de M. Schechter, en mettant « lorsqu'il sortait » dans le premier hémistiche, ce n'est qu'en apparence. En réalité, il intervertit les verbes des deux membres de phrase, et comme ce n'est pas בצאתו « lorsqu'il sortait », dont le sens est indubitable, qui a pu donner lieu à la traduction « quand il gouvernait », il faut nécessairement que cette traduction se rapporte au premier verbe. Ici donc, d'après G. et S., l'hébreu השגיח aurait la signification moderne de *providere*. Les deux traducteurs ont probablement raison, et l'auteur aura voulu de nouveau relier deux

[1] Je laisse de côté גחר, de Ps., XXII, 10, qui est obscur.

paragraphes par une transition : Simon était donc ainsi admirable quand, de sa tente, du fond du sanctuaire, il présidait à l'administration du pays ; mais il ne l'était pas moins quand il sortait de l'enceinte dérobée par le voile.

9. — Verset 6 : בכוכב אור מבין עבים. G., suivi par M. Schechter, traduit : « Comme l'étoile du matin du milieu des nuées ». Il vaut mieux prendre אור pour un verbe : « Comme une étoile qui luit au milieu des nuées ».

10. — Verset 9 *b*. Le texte, paraît-il, est altéré et on ne lit distinctement, à la fin, que טיל. א. M. Schechter serait disposé à lire ונאטיל, mot qui n'existe pas en hébreu. Ne serait-ce pas מטיל (Job, XL, 18), qui serait ici employé avec l'*or* comme il l'est avec le *fer* dans Job.

11. — Verset 10 *b* : וכזית שמן מרוה ענף « Et comme un arbre à huile qui enivre [ses] branches ». L'image n'est pas des plus belles ; מרים « qui élève » serait moins étrange peut-être. Or, G. a précisément considéré le participe comme s'il appartenait à la racine רום : καὶ ὡς κυπάρισσος ὑψουμένη ἐν νεφέλαις « Et comme un cyprès s'élevant dans les nuées ». Il a donc lu מרומים. — Quant au mot ענף « branche », il l'a pris pour ענן « nuée ».

12. — Verset 11 : בעטותו בגדי כבוד ויתלבשו בגדי תפארת « Lorsqu'il se parait de vêtements de gloire, et s'habillait de vêtements de magnificence ». On est tenté de voir dans le second בגדי « vêtements » une inadvertance d'un copiste, d'autant plus que G. traduit ce mot comme s'il y avait כליל, συντέλειαν. Mais S. montre qu'il y avait bien le même mot dans les deux hémistiches, car il se sert dans l'un et dans l'autre du terme מאני. Si G. ne l'imite pas, c'est parce qu'il se laisse guider par le souvenir de XLV, 8, d'autant plus que, là-bas aussi, avec le substantif est employé le verbe לבש. Nous avons relevé plusieurs exemples de ce procédé [1].

13. — Verset 11 *d* : ויהדר יזרת מקדש « Il faisait resplendir le parvis du sanctuaire. » G. traduit ici יזרה par περιβολή « enceinte, mur ». C'est du même mot qu'il s'était servi pour rendre מצור au verset 2 *b*. A-t-il pris l'un de ces noms pour l'autre, et a-t-il lu en 2 *b* מעוז ? (M. Schechter suppose précisément qu'en 2 *b* il y avait peut-être מעוז ?) Cette dernière conjecture serait corroborée par S., qui a pris ici יזרה pour le mot עז ou מעוז « force », d'où תוקפא. — A ce propos je rappellerai, comme une curiosité, le texte de XL, 26 *d* : ואין לבקש כמה מ...ן. M. Bacher a proposé de lire משען pour répondre à G. et S. . « secours ». Or, l'état du ms. s'accorderait bien mieux avec מצור. Là aussi le copiste aurait-il écrit מצור pour מעוז ?

[1] Voir notre Introduction, p. XLV.

Il aurait ainsi imité celui de ses prédécessenrs à qui nous devons le texte des Psaumes. Au chap. LXXI, 3, se lit cette phrase : היה לי לצור מעון... להושיעני « Sois-moi un rocher de *demeure* pour me sauver. » Il est bien évident que מעון « demeure » est mis ici pour מעוז « forteresse, force » ; c'est la leçon, d'ailleurs, qu'ont conservée certains mss. hébreux au témoignage de Norzi (מנחת שי). Les LXX, qui traduisent צור par « Dieu », rendent aussi מעון par « protecteur », ce qui suppose la lecture מעוז. Mais, bien plus, le texte biblique montre lui-même qu'il doit en être ainsi. En effet, les quatre premiers versets du psaume LXXI sont la reproduction textuelle des quatre premiers versets du psaume XXXI, et là le verset 3 porte : היה לי לצור מעוז... להושיעני [1]. Les LXX traduisent ces mots exactement de la même façon que LXXI, 3. Une confusion analogue a dû avoir lieu dans le Ps., CX, 1, מעון היית לנו, où les LXX ont lu également מעוז, exigé par le sens [2].

ISRAEL LÉVI.

[1] Les mots intermédiaires, dans Ps., LXXI, 3, לבוא תמיד צויתה להושיעני, qui s'expliquent très difficilement, deviennent très clairs si on les rapproche de ceux qui y correspondent dans XXI, 3 : לבית מצודות להושיעני.

[2] Graetz, dans son Commentaire sur les Psaumes, a déjà indiqué ces deux corrections.

NOUVEAUX DOCUMENTS RELATIFS AUX JUIFS D'ÉGYPTE

Nous avons déjà, à plusieurs reprises, entretenu nos lecteurs de renseignements concernant les Juifs, contenus dans des papyrus grecs de provenance égyptienne. Sans prétendre dresser une liste limitative des documents de ce genre, énumérons ici ceux qui, à notre connaissance, ont été signalés jusqu'à présent :

1. Papyrus du Louvre, n° 2376 *bis*. Un fragment se trouve à Londres. Un fragment d'une rédaction abrégée du même document est à Berlin (n° 341).

Publications. Fragment de Londres : Forshall, *Description of the greek papyri in the British Museum* (1839), n° 43. Kenyon, *Greek papyri in the Br. Museum*, I (1893), n° 1. — Fragments de Paris : Brunet de Presle, *Notices et extraits des manuscrits*, tome XVIII, 2e partie (1865), p. 383, suiv., n° 68, et *Planches*, n° XLVI. — Wilcken, dans *Hermes*, XXVII (1892), p. 464 suiv. — Th. Reinach, dans *Revue des Études juives*, XXVII (1893), p. 70 suiv. et dans *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme* (1895), p. 218 suiv. — Fragment de Berlin : Krebs dans *Ägyptische Urkunden... zu Berlin*, I, n° 341; Wilcken dans *Hermes*, XXX (1895), p. 482 suiv.

Des Grecs d'Alexandrie (Paul, Antonin, Théon?) sont traduits devant le tribunal d'un empereur sous l'accusation de violences contre les Juifs. Ils prétendent, pour se justifier, n'avoir fait qu'exécuter les ordres du préfet Lupus dirigés contre un « roi de mascarade ». Une délégation juive contredit leurs assertions. — L'empereur est probablement Hadrien. L'objection principale faite à cette attribution tombe devant la remarque que M. Rutilius Lupus, sous qui éclata, à la fin du règne de Trajan, la grande insurrection juive d'Égypte, était encore en fonction au début du règne d'Hadrien : Q. Marcius Turbo fut chargé d'une mission exclusivement militaire. Mais le « roi de mascarade » ne doit pas être identifié avec André-Loucouas, roi des insurgés de Cyrène; il paraît s'être appelé Anthimos.

2. Papyrus de Berlin, n° 511, et Papyrus de Gizeh, n° XXXI, 132. Deux fragments d'un même ensemble.

Publications. Fragment de Berlin : Wilcken, *Ægyptische Urkunden... zu Berlin*, II, n° 511, et dans *Hermes*, XXX (1895), p. 485 suiv. — Fragment de Gizeh, combiné avec celui de Berlin : Th. Reinach, *Revue des Études juives*, XXXI (1895), p. 161 suiv. Cf. encore Wilcken dans *Berliner philologische Wochenschrift*, 1896, col. 1617, et 1897, col. 410; Th. Reinach, dans *Revue*, XXXII, 160; XXXIV, 296.

Procès-verbal de deux délibérations du *consilium* de l'empereur Claude. Il s'agit d'accusations réciproques portées par Agrippa Ier, roi des Juifs, et deux agitateurs alexandrins, le gymnasiarque Isidoros et Lampon (bien connus par Philon, *In Flaccum*, c. 4 et 15-17). Ces deux derniers ont été condamnés à mort. Dans la première séance, qui se passe hors de la présence des parties, un sénateur Tarquinius intervient en faveur des Alexandrins. Dans la seconde, qui paraît avoir pour théâtre les *Horti Serv*[*iliani*], nous assistons à un dialogue entre Claude et Isidoros, où ce dernier profère contre l'empereur les discours les plus outrageants.

3. Papyrus de Berlin, n° 588.

Publication : Krebs dans *Ægyptische Urkunden... zu Berlin*, II (1896-8), n° 588.

Petit fragment provenant du Fayoum et qui paraît être l'extrait d'un protocole analogue aux précédents, probablement du Ier siècle. La dixième et dernière ligne est ainsi conçue : [Ἀλεξ]ανδρεῖς βασιλεῖς Ῥωμαίων.

4. Papyrus du British Museum, n° 639. Thébaïde.

Publication : Grenfell, *An alexandrian erotic fragment and other greek papyri chiefly Ptolemaic* (Oxford, 1896), n° XLIII, p. 75.

« Ménon à son frère Hermokratès, salut. Si tu te portes bien (tant mieux), nous allons bien, moi-même, Aphrodisia, sa fille, la jeune esclave et la fille de celle-ci. Je t'ai écrit que notre jument (est malade??) et que nous l'avons mise (en pension ?) chez un Juif du nom de Δανοοῦλος (Daniel?). Comme il ne nous a pas rendu la jument et ne nous a pas payé en plus (??) ses frais de transport (?? πορείαν), nous te l'avons écrit pour que tu le saches. Porte-toi bien. (P. S.) Tu feras bien d'acheter deux statères de pourpre pour moi et deux pour Aphrodisia. »

5. Papyrus du Fayoum (*k* de Mahaffy).

Je ne connais ce fragment que par une note de Mahaffy dans l'*Athenæum*, 1er juin 1895, n° 3527, p. 712-3 (reproduite dans Willrich, *Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung*, 1895, p. 152) et par un article de Schürer (*Theol. Literaturz.*, 1896, p. 522), auquel Grenfell en a communiqué un déchiffrement provisoire. Au recto du papyrus (qui provient d'un cartonnage de momie et paraît dater du IIe siècle av. J.-C.) on ne lit que τῶν περὶ Σαμαρείαν (village connu du Fayoum). Au verso, abstraction faite des chiffres :

Τα λογια α...δια Πτολεμαιο[υ]
Θεοδοτος Αλεξανδρου Θεοδοτ[ου]
Θεοδωρα Λεοντις (?) Μαριου
Θεομνηστος [Δ]ωσιθεου Θεοδωρου
Μεσορη α
Σαββαθιον Αριστιππου Ιακουβιος
Σαββαθιον Σαββαιου δ(= του ?) και Μαριου
Δωσιθεα Θεοδοτου Θεοδωρου

Mahaffy voyait dans σαββαθιον = σαββατεῖον la mention d'une synagogue énumérée parmi des contribuables ; avec plus de vraisemblance Schürer y voit un nom de femme (cp. Τάτιον à Phocée). En tout cas, le nom est bien juif.

Cette intéressante série, probablement incomplète, vient de s'enrichir de plusieurs pièces nouvelles. Nous les trouvons dans le premier volume, récemment paru (1898), des *Oxyrhynchus papyri* de MM. Grenfell et Hunt. On sait que la petite ville morte d'Oxyrhynchus (Behneseh), située à l'ouest du Nil, à la lisière du désert, a été le théâtre, il y a quelques années, d'une trouvaille capitale : des monticules, recouverts depuis longtemps par le sable du désert, ont été éventrés par les explorateurs anglais ; on y a découvert, en quelque sorte, les « corbeilles de bureau », déversées là pendant quatre ou cinq siècles, de cette petite ville provinciale. Fragments d'auteurs classiques, pièces d'archives, documents judiciaires, administratifs, financiers, fragments de comptes, correspondances privées, tout s'y trouve pêle-mêle et tout cela sera, peu à peu, trié, déchiffré, publié par les soins des deux *scholars*, dont le zèle laborieux et savant égale le bonheur. Tous les papyrus sont d'époque romaine ou byzantine; ils complètent donc de la manière la plus heureuse les précédentes publications de M. Grenfell, qui concernaient surtout la période ptolémaïque.

Oxyrhynchus paraît avoir possédé une communauté juive assez importante. En effet, une rue de la ville portait, comme dans nos

villes du moyen âge, le nom de rue Judaïque. Nous en avons la preuve dans le papyrus n° 100 (p. 163), qui est une déclaration de vente faite devant les édiles par un certain M. Antonius Dius. Dius a vendu quatre *vici* (βείκους) détachés des terrains à bâtir qu'il possédait dans le quartier Crétois et dans la rue Judaïque, ἀπὸ τῶν ὑπαρχόντων μοι ἐπ' ἀμφόδου[1] Κρητικοῦ καὶ Ἰουδαικῆς λοιπῶν ψειλῶν τόπων βείκους τέσσαρας (l. 8-10). Il faut devant Ἰουδαικῆς évidemment sous-entendre ῥύμη ou ὁδός.

Cette communauté juive a dû plus tard se convertir en partie au christianisme ; mais les descendants de ces Juifs convertis paraissent avoir conservé, par tradition, des noms hébraïques. Le papyrus n° 131, du VI^e^ siècle, est une pétition, au sujet d'une querelle d'héritage, adressée par un certain Sousneus à un haut fonctionnaire. Les noms mentionnés dans ce document ont presque tous une physionomie hébraïque prononcée. La mère du pétitionnaire et de ses frères s'appelait Ἰω...ράχη (l. 6), son plus jeune frère David, Δαυείτ (l. 7, etc.), sa sœur aînée Ἐλισάβετ (l. 25). Cependant les signes de croix semés dans la lettre semblent indiquer que l'auteur est chrétien. Les éditeurs anglais, approuvés par M. de Wilamowitz, en ont conclu qu'il s'agit de descendants de Juifs convertis. Cette conclusion est probable, mais non certaine, car les noms juifs étaient fort en usage dans l'Egypte chrétienne des IV^e^-VI^e^ siècles ; dans notre document même il est question d'un certain magistrat appelé Abraham (Ἀβραάμιος), qui ne paraît pas faire partie de la famille litigante. Quant au « style hébraïsant » relevé par les éditeurs, je crois que c'est une illusion d'optique.

Les Juifs d'Oxyrhynchus paraissent avoir eu accès aux emplois municipaux. Le papyrus n° 43 verso (p. 96 suiv.) renferme une liste des « gardiens de la paix » préposés aux différents quartiers de la ville. Parmi les gardiens du temple de Sérapis figure (col. II, 13) un certain Jacob, fils d'Achille, Ἰακώβ Ἀχιλλέως. Le papyrus est de l'an 300 environ ; à cette époque Oxyrhynchus ne devait guère renfermer de chrétiens. Jacob est donc probablement un Juif. Un Juif gardien d'un temple égyptien, dans une ville gréco-romaine, voilà une combinaison assez piquante.

L'existence de cette communauté juive d'Oxyrhynchus explique peut-être la conservation, dans les archives de cette ville, d'un très curieux document (n° 33, verso), qui paraît se rattacher à la série des papyrus relatifs aux querelles entre Juifs et Grecs

[1] Le sens véritable de ce mot (ἄμφοδον) est *quartier*, non *rue* ou *carrefour*. Cf. *Chronicon Alexandrinum*, p. 254 *a*, où est rapportée la division de la ville de Jérusalem en sept ἀμφόδα.

d'Alexandrie (papyrus de Claude et d'Hadrien). M. Henri Weil et M. Adolf Deissmann ont reconnu en même temps et indépendamment l'un et l'autre [1] le véritable caractère de ce document. C'est l'extrait d'un procès verbal officiel, qui relatait la comparution, devant l'empereur Commode, à Rome, d'un agitateur et gymnasiarque alexandrin, nommé Appianos [2]. Successeur et émule des fameux démagogues Isidoros et Lampon, dont il se réclame, il égale s'il ne dépasse pas l'insolence de leur langage envers l'empereur. La pièce est si caractéristique que nous croyons devoir la mettre entièrement sous les yeux de nos lecteurs.

Le papyrus, incomplet au début, nous transporte *in medias res*. Appianos vient d'être condamné à mort par l'empereur, on va l'emmener au supplice. Le condamné « se retourne et apercevant (parmi les assistants) Héliodoros [3], il dit : « Héliodoros, on m'emmène et tu ne dis rien? » Héliodoros répond : « A quoi bon parler puisqu'il n'y a personne pour nous entendre? Va, mon fils, va mourir. C'est une gloire pour toi de mourir pour ta très douce patrie ; ne lutte pas [4]... » L'empereur le rappela. L'empereur dit : « Sais-tu maintenant à qui tu parles? » Appianos : « Je le sais ; Appianos parle à un tyran. » L'empereur : « Non, mais à un roi [5]. » Appianos : « Ne parle pas ainsi. Ton père Antonin [6] avait le droit de faire l'empereur. Ecoute : d'abord il était philosophe, en second lieu désintéressé, en troisième lieu ami du bien ; toi, tu as tous les défauts contraires, tyrannie, indifférence au bien, ignorance. » César ordonna de l'emmener ; Appianos, pendant qu'on l'emmène, dit : « Accorde-moi cette faveur, seigneur César. » L'empereur : « Laquelle ? » Appianos : « Ordonne qu'on m'emmène revêtu de toute ma dignité. » L'empereur : « Soit. » Appianos, prenant la bandelette, la noua autour de sa tête, chaussa ses pieds du *phaicasion* [7] et s'écria au milieu de Rome : « Accourez tous, Romains, venez voir un gymnasiarque perpétuel (?) [8], un en-

[1] H. Weil, *Revue des études grecques*, XI (1898), p. 243 suiv.; Ad. Deissmann, *Theologische Literaturzeitung*, 1898 (n° 23), col. 603 suiv.

[2] Pour prévenir toute confusion, disons tout de suite qu'il est impossible d'identifier ce personnage avec l'historien Appien, également natif d'Alexandrie et qui y occupa de hautes dignités ; Appien était déjà un vieillard sous Antonin le Pieux (Fronton, epist. 9) ; notre Appianos est encore dans la force de l'âge sous Commode ; mais les deux personnages pourraient, à la rigueur, être de la même famille.

[3] Sans doute un délégué influent des Alexandrins. Grenfell veut reconnaître Avidius Heliodorus, préfet d'Egypte en 143 (Dion, LXXI, 22).

[4] Cf. papyrus de Claude, col. I, l. 5-7 : ει[μεν υπερ [πατριδος... γγω] νιζετο...

[5] Βασιλεῦ. De bonne heure en pays de langue grecque les empereurs ont reçu ce nom. Cf. supra pap., n° 3 (Berol. 588).

[6] Marc Aurèle, comme le prouve la suite. Son nom officiel était Antoninus.

[7] Chaussure particulière aux gymnasiarques. Plutarque, *Marc Antoine*, c. 33.

[8] ἕνα ἀπ' αἰῶνος ἀπαγόμενον γυμνασίαρχον. Le sens de l'expression ἀπ' αἰῶνος est douteux.

voyé des Alexandrins emmené au supplice. » Le garde du corps, accourant aussitôt, s'approche du prince et dit : « Seigneur, assieds-toi ; les Romains grondent. » L'empereur : « A quel propos ? » Le consul : « Parce qu'on emmène l'Alexandrin au supplice. » L'empereur : « Qu'on aille le chercher. » Appianos rentrant dit : « Qui donc, lorsque je saluais déjà mon second enfer (?) [1] et ceux qui sont morts avant moi, Théon, Isidoros, Lampon, qui donc m'a fait revenir ? Est-ce le sénat ou toi, chef de brigands ? » L'empereur : « Appianos, nous aussi nous avons coutume de ramener à la raison les fous et les égarés ; tu ne parles qu'autant que je te permets de parler. » Appianos : « J'en jure par ta Fortune, je ne suis ni fou ni égaré, mais je proteste au nom de ma dignité et de ce qui me revient. » L'empereur : « Comment cela ? » Appianos : « Parce que je suis noble et gymnasiarque. » L'empereur : « Prétends-tu que je ne sois pas noble ? » Appianos : « Cela, je n'en sais rien ; mais je proclame ma propre noblesse et ce qui m'est dû (?) » L'empereur : « Ne sais-tu pas (que je suis ton roi (?) [2] » Appianos : « Quant à cela, je te démontrerai que tu es dans l'erreur [3]. D'abord César sauva Cléopâtre ; ensuite (celle-ci ?) s'empara du royaume et, suivant ce que disent quelques-uns, prêta de l'argent (à César...) [4] »

Et c'est sur cette leçon d'histoire tronquée que s'arrête notre fragment. Il n'est pas douteux que l'Isidoros et le Lampon, mentionnés par Appianos comme ses précurseurs dans le martyre, ne soient les mêmes agitateurs que nous connaissions depuis longtemps par Philon et que nous avons retrouvés dans le papyrus de Claude. Quant à Théon, son identification est plus douteuse. L'ordre dans lequel il est mentionné ici semble indiquer que son supplice a précédé ceux d'Isidoros et de Lampon [5]. Or, dans un passage très mutilé du papyrus de Claude et que j'ai restitué naguère à grand renfort de points d'interrogation, on lit (col. II, l. 16, suiv.).

Κλαυδιος Καί[σαρ...
κατα του εμου...
μου δυο φιλους
Θεωνα εξήγη[την

[1] τὸν δεύτερόν μου ἅδην προσκυνοῦντα. Il avait donc déjà une fois vu de près le supplice ?

[2] Je restitue νῦν οὐκ οἶδας ὅτι [— βασιλεῖς ἐσμέν ;]

[3] Les suppléments de Grenfell, τοῦτο μὲν εἰ ἀληθῶς οὐκ οἶδας ne me paraissent pas admissibles.

[4] Restitution douteuse.

[5] C'est pourquoi je ne puis approuver la conjecture de Deissmann, qui le reconnaît dans le Théon du papyrus d'Hadrien, I, 3, etc.

Il n'est pas impossible que cet « exégète » Théon — l'exégète était un haut magistrat alexandrin, revêtu de la pourpre — soit le Théon qu'Appianos énumère parmi les anciennes et illustres victimes du despotisme impérial qu'il va rejoindre dans l'Hadès.

Le nom des Juifs n'est pas prononcé dans notre papyrus; nous ne pouvons donc pas *affirmer* que le supplice du gymnasiarque Appianos se rattache à une querelle entre Juifs et Grecs; pourtant la mention d'Isidoros et de Lampon donne quelque vraisemblance à cette induction. En tout cas, notre papyrus mérite de prendre place dans la série des documents intéressant l'histoire juive, par cela seul qu'il nous apprend qu'Isidoros et Lampon furent non seulement condamnés à mort, mais effectivement exécutés.

Quant aux hypothèses qu'on peut former sur la nature et l'objet du recueil historique dont paraissent avoir fait partie les trois procès-verbaux de Claude, d'Hadrien et de Commode, nous en ferons volontiers bon marché et nous renverrons là-dessus le lecteur à l'article de M. Deissmann. Ce savant propose de reconnaître dans le recueil présumé une compilation née vers l'an 200 au sein de la juiverie d'Alexandrie, une sorte d'*historia calamitatum* de cette communauté, contemporaine et rivale des premiers martyrologes chrétiens: il croit à la sincérité des protocoles insérés comme pièces justificatives dans ce recueil, tout en laissant entendre que le rédacteur a bien pu accentuer un peu l'insolence des antisémites alexandrins, pour les noircir aux yeux des autorités impériales. Ces conjectures sont ingénieuses; nous ne les croyons pas probantes; le caractère judéophile de la compilation en question nous paraît même infiniment douteux. Martyrologe pour martyrologe, nous y verrions plutôt celui des gymnasiarques d'Alexandrie, et, puisque l'histoire recommence toujours, c'est au maire révoqué d'Alger, non au grand rabbin de cette malheureuse communauté, qu'il conviendrait d'en dédier une édition nouvelle.

Théodore Reinach.

Post-scriptum. — En parcourant le premier volume du catalogue des papyrus du Musée Britannique, publié par M. Kenyon en 1893, j'y trouve deux autres mentions de Juifs, provenant toutes deux du Fayoum. Le pap. 113, 7 (p. 215), du VI^e^ ou VII^e^ siècle de l'ère chrétienne, renferme une reconnaissance de paiement anticipé adressée à Gérontios, intendant (χαρτουλάριος) du général Théodose, par deux individus appelés Aurélius Abraham, fils de

Lévi, et Aurélius Amoun, fils de David (Αυρηλιος Αβρααμιος υιος Λαηυ και Αμουν υιος Δαυιτ), marchands de foin. Quoique le document soit encadré, suivant l'usage, de signes de croix, les noms des vendeurs ont bien un cachet israélite ; la transcription Λαηυ pour Λευί, qui revient trois fois, est curieuse.

Dans le nº 113, 11 (p. 223), la présence d'un contractant juif est encore plus certaine. C'est un échange de vinaigre contre du moût, conclu entre Apollos « tête d'éponge » du village des Arabes, province d'Arsinoé, et « l'hébreu Abraham, fils de Théodotos » : εγω Απολλως υιος Αντωνιου σπογγοκεφαλος, απο κωμης Αραβων του Αρσινοιτου νομου, σοι Αβραμιω Εβρειω υιω Θεοδοτου απο της Αρσινοϊτων πολεως, etc. Le document est du VIe ou du VIIe siècle. N'oublions pas que le gaon Saadia naquit au Fayoum à la fin du neuvième.

Enfin je dois signaler — ou rappeler — à nos lecteurs l'ingénieux article de la *Revue de Philologie* (1898, XXII, p. 18 suiv.) où M. Nicole a reconnu dans un lambeau de papyrus de la collection Boissier de Genève l'extrait d'une ordonnance d'Aulus Avillius Flaccus, préfet d'Egypte, rendue l'an 21 de Tibère (34 après J.-C.). Les dernières lignes lisibles paraissent interdire, sous peine de mort, le port des armes (μαχαιροφοριαν) ; M. Nicole rapproche de ces lignes le c. 11 de l'*In Flaccum* de Philon, où il est question de mesures de ce genre prises contre les Egyptiens et les Juifs.

T. R.

LA VERSION ARABE

ET

LE COMMENTAIRE DES PROVERBES

DU GAON SAADIA

(SUITE ET FIN [1])

TENDANCES ET CARACTÈRE.

La tendance qui prédomine dans la version de Saadia, c'est de tirer des Proverbes le plus d'enseignements possible, de développer les sentences, de les éclairer de tous les côtés, d'en déduire des indications pour les diverses conditions de la vie humaine. De même, le commentaire poursuit un but pratique : il se préoccupe avant tout du profit moral qui se dégage des sentences.

Le 4e principe de l'introduction reconnaît qu'il y a de simples faits énoncés dans les Proverbes. Mais le Gaôn se contente rarement de ces faits ; il en fait ressortir presque toujours un précepte, un devoir. Cette conséquence pratique, il la nomme אלפאידה (XXVIII, 15), en hébreu תועלה (Der.-Lamb.). Puisque « le cœur connaît seul son chagrin » (XIV, 10), dit-il, il vaut mieux ne pas manifester nos sentiments intimes. « On voit le pauvre parler d'une voix suppliante et le riche avec force » (XVIII, 23) ; c'est là un fait, mais un fait à blâmer. Le juste, qu'il soit pauvre ou riche, doit toujours parler avec franchise ; celui qui n'est pas sûr de son affaire doit manifester quelque réserve, et enfin celui qui a tort fait mieux de se taire.

Souvent les proverbes, tels qu'ils sont formulés en hébreu, ne

[1] Voir *Revue*, t. XXXVII, p. 72.

suffisent pas à S. ; il les élargit, les développe. Ainsi VI, 6-11, nous enseigne que nous devons imiter l'application de la fourmi; S. ajoute que l'abeille nous offre le même exemple, et puis, les fourmis nous apprennent encore ce que vaut l'union, puisqu'elles travaillent ensemble sans avoir de chef. Il reconnaît de nouveau la qualité des abeilles lorsqu'il mentionne leur art de bâtir à côté de celui des gerboises (XXX, 26). Quelquefois le commentaire peut passer pour une correction tacite. Si les Proverbes comparent la sagesse au miel (XVI, 24 ; XXIV, 13, 14), S., rappelant la sentence des Psaumes (XIX, 11), remarque que la sagesse surpasse le miel le plus pur. En ajoutant ainsi ses propres idées à celles des Proverbes, S. nous fait connaître dans sa traduction et ses commentaires une grande partie de ses opinions, de ses tendances, de son individualité.

Le commentaire poursuit surtout un but moral et religieux. Beaucoup de proverbes traitent de la diligence, de la prudence, de l'économie, de l'avarice, de l'ivresse, etc. D'ordinaire, S. ne s'arrête pas au sens immédiat de ces versets, il les élève à une hauteur religieuse, dans la sphère du divin. A toute occasion, il fait intervenir Dieu, comme celui qui agit, qui possède, qui règne. Si le désir des justes est réalisé (X, 24), c'est Dieu qui le réalise ; si l'homme est récompensé selon l'œuvre de ses mains (XII, 14), la version rappelle que c'est Dieu qui récompense. Le pauvre n'a pas entendu la réprimande (XIII, 8), c'est-à-dire le vrai pauvre est celui qui n'entend pas la réprimande de Dieu. Celui-là périt qui dédaigne sa voie (XIX, 16) ; c'est-à-dire la voie de Dieu. Il y a même un verset que S. met dans la bouche de Dieu, lui faisant dire : « Celui qui apprend à l'homme à m'obéir, trouvera de la faveur... » (XXVIII, 23).

Sans doute, pris à la lettre, chaque verset ne comporte pas d'interprétation religieuse. Mais S. suppose qu'à côté du sens littéral (פשט), il y en a un intérieur (פנים) ; ce qui lui permet d'introduire partout la religion et la morale. Les Proverbes disent qu'il est dangereux de s'engager pour les dettes d'autrui (VI, 1-5) ; mais, ajoute S., il est beaucoup plus important encore de s'engager à suivre les préceptes divins et à s'écarter du mal. Le paresseux blâmé si souvent est celui qui néglige la religion aussi bien que celui qui néglige ses affaires [1].

Une question que S. se pose souvent, c'est de savoir si les arrêts prononcés par Dieu sont appliqués dans ce monde-ci ou dans l'autre. L'autre monde, S. le reconnaît dans plusieurs termes du

[1] Les exemples d'une interprétation double sont excessivement nombreux. En voici quelques-uns : V, 15-20 ; VIII, 32-36 ; X, 12 ; XIII, 17 ; XV, 17 ; XVII, 13 ; XIX, 29 ; XX, 29 ; XXI, 8 ; XXII, 3, 24 ; XXVI, 23 ; XXVII, 6, 7, 18 ; XXVIII, 25 ; XXIX, 9.

texte, comme שאה, פחד (I, 27), המה (VI, 34), יום עברה (XI, 4) אחרית (XXIV, 14, 20), qui rappellent la vie d'outre-tombe ou le jour de la résurrection [1].

FIDÉLITÉ A LA TRADITION.

Le commentaire de S. défend la tradition de parti pris. Le Gaon la reconnaît déjà dans un terme biblique. Ainsi, il rend תושיה partout par פקה [2], doctrine de la tradition (Derenbourg, Isaïe, XXVIII, 29). Pour lui, c'est cette doctrine qui assure une récompense aux justes (II, 7), qui est le principe dont il ne faut pas s'écarter (III, 21), la fille de la sagesse (VIII, 14); celui qui s'en détache n'est qu'une victime de sa passion (XVIII, 1). Il est à remarquer que cette interprétation atteste l'influence aggadique ; elle rappelle *Sanhédrin*, 26 *b* : א"ר חנן למה נקרא שמה (scil. של תורה) תושיה מפני שהוא מתשת כוחו של אדם, דבר אחר תושיה שנתנה בחשאי מפני השטן, ד"א דברים של תוהר שהעולם משותת עליהם [3].

S. voit aussi dans toute une série de versets (XXX, 10, 17) une apologie de la tradition. « Ne calomnie pas le serviteur auprès de son maître », veut dire : n'accuse pas ceux qui ont transmis la tradition de l'avoir altérée. « La génération qui maudit son père », ce sont ceux qui abandonnent la tradition ; dans leur incrédulité ils finissent par enfreindre les prescriptions de la raison même et par devenir victimes du néant, de l'*alouqa*.

Enfin, S. considère comme un argument en faveur de la tradition les mots mis en tête du XXV^e^ chapitre : « Ceci fait également partie des Proverbes de Salomon qu'ont transmis les gens d'Ezéchias, roi de Juda. » C'est là, selon lui, une preuve que nos ancêtres ont gardé beaucoup de choses sans les consigner par écrit. C'est ainsi que ces sentences de Salomon, conservées d'abord oralement, ont ensuite été mises par écrit, puis rédigées par des gens d'Ezéchias. De même, Jérémie (XVII, 22) nous apprend que Dieu avait déjà ordonné aux Israélites en Egypte de ne pas porter de fardeau le jour du sabbat. Du reste, nos ancêtres étaient persuadés qu'il y a bien des lois d'origine mosaïque qui n'ont été con-

[1] On peut y supposer l'influence du Talmud, qui attribue à עברה une signification pareille : אין עברה אלא גיהנם (*Baba Batra*, 10 *b*, et les passages parallèles).

[2] Isaïe, XXVIII, 29 ; Job, V, 12 ; VI, 13 ; XI, 6 ; XII, 16 ; XXVI, 3 ; XXX. 22 ; Prov., II, 7 ; III, 21 ; VIII, 14 ; XVIII. 1 ; Mich., VI, 9, n'est pas à notre portée.

[3] תושיה a le même sens dans le passage de *Nazîr*, 23 *b*, et *Horayot*, 10 *b*. Ibn Ezra donne à ce mot la même signification : Lév., XVIII, 22, אנשי התושיה désigne ceux qui ont développé la tradition ; mais il entend aussi par תושיה la métaphysique ; voir Bacher, *Einleitung*, p. 68, note.

signées par écrit que dans la Mischna et la Guemara. On sait, d'ailleurs, que S. dirige surtout sa polémique contre ceux qui rejettent la tradition.

LA POLÉMIQUE.

Dans son *Amanât*, S. attaque le christianisme, mais épargne les Caraïtes et l'islam [1]. Dans les Proverbes, au contraire, il polémise surtout contre les Caraïtes, qui n'échappent jamais à la critique du Gaon, tandis qu'il ne touche qu'incidemment aux autres religions. Ainsi, à propos de la sagesse qui se met à inviter lorsqu'elle a bâti sa maison et dressé la table (IX), il dit que c'est de cette façon qu'agissent les monothéistes : ils prouvent d'abord que le monde est créé, puis ils réfutent ceux qui prétendent que l'univers dure éternellement (דהריון), ceux qui confessent deux principes (אצחאב אלאתנין), ceux qui croient à la trinité (אצחאב אלתלאתה) et d'autres hétérodoxes (מלחדון). Les rabbanites vont même jusqu'à fixer le nombre des chapitres, des versets, des mots de l'Écriture sainte et étudient les traditions des prophètes divins. Les Caraïtes, au contraire (אלמחדתין מן אמתנא גמיע אלמכאלפין), ne s'inquiètent pas de la Bible, de ce qui en paraît superflu ou incomplet, ils ne l'interprètent pas, ne se soucient d'aucune tradition, mais éveillent des doutes futiles. Ceux qui suivent de fausses croyances incitent leurs partisans à voler (מים גנובים) ou à contracter des mariages illicites (לחם כתרים). — « Le cœur du juste médite ce qu'il doit répondre » (XV, 28); ces mots s'appliquent aux monothéistes et aux rabbanites qui réfutent avec une exactitude consciencieuse les hétérodoxes et les hérétiques. De même, s'il est dit que « l'homme injuste séduit son prochain et le conduit dans un chemin où il n'y a rien de bon » (XVI, 29), on doit entendre par là les efforts des hétérodoxes pour ébranler ceux qui sont attachés à Dieu et au rabbanisme. « Ceux qui s'isolent » et « les sots » (XVIII, 1, 2), rappellent les Caraïtes qui à tort et à travers attaquent la tradition; si on leur offre des preuves, ils répondent avec haine et orgueil. — « Crains Dieu, mon fils, et son vicaire, et ne te mêle pas à ceux qui leur donnent des associés », c'est ainsi que S. comprend XXIV, 21, y trouvant l'avis d'éviter ceux qui acceptent l'éternité du monde ou celle de la matière (ὕλη), ainsi que les dualistes, les chrétiens, les adora-

[1] Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre*, p. 78-90; Guttmann, *Die Religionsphilosophie des Saadia*, p. 17, note 1.

teurs des sept ou douze astres principaux. « Celui qui recherche les vanités » (XXVIII, 19) est aussi celui qui, abandonnant Dieu, se voue à l'idolâtrie, passe du monothéisme au dualisme et s'écarte de la tradition pour s'attacher aux contradicteurs (Caraïtes). — Celui qui se révolte contre la réprimande (XXIX, 1) est aussi quiconque nie Dieu, ses prophètes et la tradition. — « Elle ne craint pas la neige » (XXXI, 21) veut dire que le sage ne craint pas les objections des égarés et des dissidents, puisqu'il est muni de preuves.

Notre commentaire parle aussi expressément des brahmanes. Ainsi, selon lui, les versets XXIX, 18, 19, affirment, contrairement à l'opinion des brahmanes, que nous avons besoin et de la révélation et du raisonnement. « Faute de révélation, le peuple reste sans frein. Heureux celui qui observe la loi. Mais la révélation seule ne suffit pas pour faire l'éducation de l'homme, car il ne la comprendrait même pas sans la raison. » S. nous enseigne donc que l'homme ne pourrait pas savoir par sa seule raison tout ce qui est nécessaire à son salut, comme les lois sur le sabbat, les fêtes, les jeûnes, la purification, les héritages. Au 3e chapitre de *Amanât*, S. discute aussi la nécessité de la révélation et combat ceux qui croient que la raison humaine est capable à elle seule de trouver toutes les lois nécessaires à notre salut. Il affirme que même les préceptes établis par la raison ont besoin d'être expliqués par la révélation, comme, par exemple, la prière, les lois du mariage, le commerce, etc. Bien que ce passage de *Amanât* (éd. Landauer, p. 118, 119) ne nomme pas les brahmanes, M. Guttmann[1] a démontré que c'est à eux que S. a attribué cette doctrine. Notre commentaire justifie l'hypothèse de M. Guttmann, puisqu'ils sont explicitement nommés.

S. trouve dans les Proverbes une indication relative à l'attitude qu'il faut prendre envers les hétérodoxes. « La première des deux parties est sur le point de gagner sa cause, lorsque l'autre arrive et y met un terme » (XVIII, 17). Si nous avons entendu les arguments de l'hérésie, ne nous empressons pas de les accepter, mais écoutons aussi les arguments des croyants. Si, au contraire, nous avons appris les doctrines des croyants, nous n'avons pas à nous inquiéter des opinions des hétérodoxes, puisque des miracles et des signes se sont déjà produits en faveur de la foi juive.

[1] *Die Religionsphilosophie des Saadia*, p. 140, surtout la note.

LA PHILOSOPHIE.

Les Proverbes proclament partout la valeur de la sagesse. A raison de ses idées philosophiques, S. s'enthousiasme pour la science qui permet à l'homme de s'élever si haut, et il renchérit encore sur les éloges des Proverbes. Il croit même trouver dans les Proverbes des idées de polémique contre les sceptiques, qui ne se préoccupent nullement d'acquérir la science, mais se contentent d'éveiller des doutes ; ce sont ceux qui feignent la sottise (IX, 13-18)[1]. Il parle aussi contre les sophistes[2] ; ce sont eux qui n'écoutent aucun raisonnement, même si on les pile dans des mortiers (XXVII, 22).

On ne trouve naturellement dans notre Commentaire aucun système de philosophie, mais des éléments dispersés que nous grouperons ici sous diverses rubriques.

Physiologie.

S. aime à expliquer les faits au moyen de ses connaissances physiologiques. « La paresse fait tomber dans un profond sommeil » (XIX, 15), parce que, dit-il, chez l'homme actif les vapeurs sortent par les pores, mais chez le paresseux elles montent au cerveau et causent le sommeil. « Le vin est moqueur, la liqueur troublante » (XX, 1), car le vin amollit le cerveau, la liqueur l'endurcit, et à eux deux ils rompent l'équilibre des tempéraments. « Comme l'eau fraîche pour une âme altérée, telle est une bonne nouvelle venue d'un pays lointain » (XXV, 25). L'angoisse, en troublant le cœur, échauffe les autres parties du corps ; l'âme calmée, la chaleur cesse. « La débauche ruine la santé » (XXXI, 3), parce qu'elle attaque les organes les plus importants, le cerveau, le cœur et le foie. Le vin est pour les malheureux, et non pour les rois (XXXI, 4-8) ; il arrive souvent que la même cause a des effets différents, comme le miel, qui est utile aux tempéraments sanguins et nuit aux flegmatiques ; le lait est bon pour le foie et nuisible à l'estomac.

Les cinq sens figurent aussi dans notre commentaire. S. veut démontrer que la courtisane séduit (VII) en offrant des attraits aux cinq sens : au goût le repas de viande (14), à la vue sa personne (51),

[1] אלמתגאהלון, voir Horovitz, *Die Psychologie Saadias*, p. 49, note 92.

[2] אלסופסטאייה se retrouve plusieurs fois ailleurs ; cf. Kaufmann, *Attributenlehre*, p. 273, note 58.

au toucher le lit (16), à l'odorat les parfums (17), à l'ouïe ses paroles séductrices (5 v.). Il trouve aussi trois des cinq sens mentionnés dans la description de l'ivresse (XXIII, 29-33) : l'odeur du vin allèche, mais elle corrompt ce qui est doux dans l'homme ; la couleur séduit, mais on y perd sa propre couleur ; le goût plaît, mais l'ivrogne est tellement abattu ou battu par le vin qu'il n'a plus de sensation.

Psychologie[1].

D'après S., on rencontre dans les Proverbes une allusion à la théorie des trois âmes. Ainsi, il prétend que « la sottise attachée au cœur de l'enfant » (XXII, 15) signifie les deux facultés inférieures de l'âme, la colère et le désir (θυμοειδὲς, ἐπιθυμητικόν), dirigées par la faculté supérieure : l'intelligence (λογιστικόν). Il voit le désir dans le terme de נפש, dans l'expression בעל נפש (XXIII, 2) ; c'est celui qui expose toute son avidité ; la colère figure encore une fois sous le nom de כעס (XXVII, 3, 4), dont il fait l'analyse en distinguant trois degrés : moins que normale (חמה), normale (אף), et plus que normale (קנאה).

S. trouve aussi dans les Proverbes la confirmation de son opinion que l'âme a son siège dans le cœur. « Le messager fidèle rend l'âme à son maître » (XXV, 13) ; c'est vrai, selon lui, au pied de la lettre, car d'ordinaire l'âme est dans le cœur ; inquiétée, elle en sort ; calmée, elle y revient. En général, S. fait résider chacune des forces psychiques dans un organe spécial ; il localise l'appétit dans le foie (XXIV, 13, 14), et pour une seule fonction il met en œuvre le cerveau, le cœur et le foie (XXXI, 1-9). Le cœur, siège de l'âme, remplit aussi la fonction de réunir les sensations produites par les sens spéciaux (XXII, 17-21). Toutes les seize facultés de l'âme peuvent être atteintes de maladie (XVIII, 14)[2].

Théorie de la connaissance.

S. revient avec prédilection à la question suivante : comment acquérons-nous nos connaissances ? Il en parle en détail dans l'introduction et y revient souvent dans le cours du commentaire. Selon lui, l'homme apprend : 1° en recevant l'instruction et 2° en la développant. Il la reçoit au moyen de quatre opérations : 1° en

[1] Pour les questions suivantes, on trouvera des indications intéressantes chez Horovitz, *Die Psychologie Saadias*.

[2] Horovitz, p. 34, 35, note 64 ; p. 58, note 114.

écoutant (שמיעה et souvent למידה) ; 2° par la mémoire (שמירה) ; 3° par la combinaison de tous les cas possibles (מזמה ; S. explique ce mot presque toujours dans un sens favorable), et 4° par la critique, qui juge les cas, accepte les uns et rejette les autres[1]. Une fois (II, 1-10), S. simplifie les quatre opérations en réunissant les deux premières et les deux dernières. L'Israélite, dit-il, a cinq sources pour acquérir la connaissance : 1° le témoignage des sens ; 2° la raison ; 3° l'Écriture sainte ; 4° la tradition ; 5° le raisonnement. Dans l'*Amanât* (éd. Landauer, p. 12-13) il n'en avait énuméré que trois : 1° les sens ; 2° la raison ; 3° la logique. Et tout cela, S. le trouve expressément dans XXII, 17-21 ; mais la tradition est la principale de ces sources, puisqu'elle les contient toutes.

S. pense que les Proverbes fixent aussi les limites où s'arrête notre connaissance. Agour nous raconte (XXX, 3-5) que, même instruit par Itiël, « il ne connaissait pas la science de Dieu », c'est-à-dire qu'il restait beaucoup de choses que Dieu seul comprend. Tels sont les quatre éléments, leur origine et leur essence. Job déclare aussi (XXVIII, 21, 25) que Dieu seul les connaît : לקצות הארץ c'est le mouvement de la terre ; תחת כל־השמים, l'ascension du feu, לעשות לרוח משקל, le mouvement de l'air, ומים תכן במדה l'état liquide de l'eau[2]. Job prétend aussi que son sort est incompréhensible et qu'il y a encore plusieurs problèmes qu'on ne peut résoudre. Agour ne discute pas, mais montre à celui qui veut apprendre la sagesse ce qu'il peut entreprendre et ce dont il doit s'abstenir. Trois problèmes dépassent notre intelligence : 1° comment Dieu a créé l'univers ; 2° comment le feu monte, l'air n'est pas ferme, l'eau est liquide et la terre est ferme ; 3° pourquoi on ne peut pas marcher sur le feu comme sur la terre (מי עלה־שמים וירד), ni renfermer l'air dans notre main (מי אסף־רוח בחפניו), ni faire rester l'eau dans un vase troué ou dans du drap (מי צרר־מים בשמלה). Nous espérons encore moins pouvoir résoudre les autres problèmes ; qu'il nous suffise de savoir que c'est ainsi. On peut encore ajouter toute une série de faits dont on ne s'explique pas la raison : l'orbite des astres et leurs distances, les qualités des animaux, des plantes et des minéraux. Il est de notre devoir d'y renoncer. Au contraire, nous sommes obligés de nous instruire sur la religion et la tradition.

Le conseil d'arranger le travail avant de bâtir la maison (XXIV, 27) a plusieurs sens ésotériques : il signifie, entre autres, qu'avant

[1] Par suite d'une lacune du texte, le nom hébreu et le verset manquent pour cette faculté.

[2] *Amanât*, I, p. 45.

d'aborder les sciences, nous devons nous soumettre à une discipline qui nous y conduit. Les Grecs nomment איכאגוגי *isagogè*, la discipline qui prépare pour la logique, l'astronomie, la géométrie et la médecine ; sans elle, impossible d'arriver à la science même.

Logique.

Dans une importante digression (xxv, 11), S. expose quatre procédés de logique : 1° l'analyse ; 2° la synthèse ; 3° la progression croissante : 4° la progression décroissante. L'analyse, c'est le procédé à l'aide duquel on détaille toutes les parties d'un tout, comme lorsqu'on dit à propos de Pâque : זבח פכח וביעור חמץ ואכילת מצה ומרורים וחג ועומר, ou lorsqu'on énumère, pour l'anatomie de l'œil, toutes les parties dont il est formé. L'autre procédé consiste à chercher un trait qui est commun parmi les choses différentes, par exemple tous les crimes punis de כרת parmi les טמאות, ערוות et קדשים. Le troisième procédé nous enseigne à commencer par les preuves les plus faibles pour s'élever aux plus fortes ; le quatrième nous apprend à réfuter d'abord les objections les plus sérieuses et ensuite les moins importantes.

Les exemples de versets construits d'après les règles de la logique sont bien fréquents. En voici un : « Comme la neige en été et la pluie pendant la moisson, tel est celui qui décerne des honneurs à un sot » (xxvi, 1) ; S. remarque que ce verset compare des choses qui ne conviennent pas au point de vue de l'action à ce qui ne convient pas dans le temps.

Métaphysique.

Faute d'un titre plus approprié, c'est sous ce nom que nous groupons les opinions du Gaon sur la cosmogonie et le libre arbitre. Il s'attaque à diverses reprises à ceux qui croient à l'éternité du monde. C'était le crime de la génération anéantie par le déluge, d'après les versets vii, 24-27, tels qu'il les interprète, confirmés par Job, xxii 15, 17, où il traduit : Est-ce que tu suis l'opinion de ceux qui croient à l'éternité du monde, et qui ont été emportés prématurément ? Mais S. s'attache surtout au problème du libre arbitre. Il nie qu'il résulte de iii, 34, que le moqueur l'est par prédestination ; Dieu ne fait que le déclarer moqueur. Il est dit expressément : « A l'homme appartiennent les dispositions de son cœur » (xvi, 1), et le même verset ajoute : « Les paroles de la

langue viennent de Dieu » c'est-à-dire que nous devons à Dieu la faculté de parler. C'est un sens analogue qu'a XXI, 1 : « Le cœur du roi, pour l'obéissance à Dieu, est comme le cours de l'eau ; il faut qu'il le dirige partout où Dieu le veut. » Quoique les autres hommes ne soient non plus soumis à la prédestination, on mentionne le roi à raison de sa supériorité. Ces trois versets sont développés par S. au IVe chapitre de *Amanât* (p. 163). Enfin le verset : « Comme l'eau peut être dirigée en divers sens, ainsi le cœur des hommes pour les hommes » (XXVII, 19), tout en comportant plusieurs interprétations, nie en tous cas la prédestination.

LE RATIONALISME.

Le rationalisme de Saadia ne peut pas se manifester dans ce commentaire d'une façon très vive. On trouve, en effet, peu d'anthropomorphismes dans les Proverbes. S. les évite, sans se prononcer expressément contre eux comme dans la discussion si connue de *Amanât* (éd. Landauer, 96 et suiv.). Au lieu de la bouche de Dieu (II, 6), il dit « sa parole », au lieu de sa lumière (XX, 27) il met « sa sagesse », au lieu de ses yeux (XXII, 12) il dit « sa providence » ; au lieu de « mener après Dieu » (XXVIII, 23), S. dit : « enseigner à obéir à Dieu ». Cependant, le Gaon n'est pas toujours fidèle à son principe; deux fois, les « yeux de Dieu » restent dans la version (V, 21 ; XV, 3).

INFLUENCES ET SOURCES.

Nous n'avons pas à rechercher, dans cette étude, à quelles sources le Gaon a puisé sa science et ses idées philosophiques. Nous essaierons seulement de montrer pourquoi il a compris les diverses sentences de cette façon plutôt que de telle autre. On trouve naturellement, dans sa version, l'influence de la tradition. Mais on y rencontre encore d'autres influences. Il a souvent recours à un passage de la Bible pour expliquer tel ou tel verset des Proverbes. Car, selon lui, les Proverbes contiennent, en quelque sorte, la moralité des récits dispersés dans l'Ecriture sainte (Introduction ; commentaire de VII, 24-27 ; XIX, 11). Il passe donc en revue tous les livres bibliques pour y trouver les faits qui expliquent les diverses sentences. A ce point de vue, son œuvre tient du midrasch. Ainsi, dans cette sentence « les fautes du cri-

minel l'enlacent » (v, 22), S. voit la pensée que le criminel est frappé par celui même qu'il a aimé, Samson par Dalila, Abimélech par les habitants de Sichem, Israël par l'Assyrie et Babel. La même idée est exprimée par les prophètes (Ezéchiel, xxiii, 9; Zach., xiii, 6). « Chaque crime s'allie au mensonge » (vi, 16-19); c'est l'orgueil d'Absalon, l'assassinat de Joab, l'avidité de Guéhazi, la cupidité d'Amnon, le faux témoignage de Jézabel, etc. — « Parfois le méchant devient la rançon du juste » (xxi, 18), comme Aman pour Mardochée, les calomniateurs pour Hanania, Michael et Azaria, les nobles persans pour Daniel, comme, à l'époque de la délivrance, les païens seront la rançon d'Israël (Isaïe, xliv, 3, 4), et dans l'autre monde, les infidèles celle des croyants. יזעמוהו לאמים (xxiv, 24) veut dire que le juge prévaricateur est méprisé même par l'impie qu'il a favorisé; ainsi Jézabel nomme les faux témoins qu'elle a suscités contre Naboth : אנשים בני בליעל (I Rois, xxi, 10).

Parfois aussi il interprète un verset d'après des analogies lexicographiques. Ainsi, il dit que לקחת (i, 3) a le sens d'apprendre comme קח בלבבך (Ezéch., iii, 10), קח נא מפיו תורה (*ibid.*, xxii, 22). Lorsque les Proverbes prescrivent de connaître Dieu (iii, 6), ils ne veulent pas dire que nous devons connaître son essence, mais remplir notre devoir envers lui, comme dans 1 Sam., ii, 12, « les fils d'Eli ne connaissaient pas Dieu », et dans I Chron., xxviii, 9 « Salomon connaît le Dieu de tes pères »; c'est dans ce sens aussi que Pharaon ne connaissait pas Joseph (Exode, i, 8). — יפיה (vi, 25) se rapporte à la taille, aux yeux, à la voix, aux cheveux, et tout cela il le prouve par des versets bibliques. — יבלע און (xix, 28) signifie « cacher le crime » comme כבלע את הקדש (Nombres, iv, 20). — ינכר (xxvi, 24), c'est dissimuler, comme למה זה אתה מתנכרה (I Rois, xiv, 6). S. pouvait aussi citer Gen., xlii, 7. — ונכזבת (xxx, 6) veut dire être retranché, diminué, comme אשר לא יכזבו מימיו (Isaïe, lvii, 11) et כמו אכזב (Jér., xv, 18).

S. explique aussi souvent les passages qu'il cite. C'est ainsi qu'il dit à propos des מי מריבה (*ad* x, 19) : « La faute de Moïse et d'Aron fut d'apostropher le peuple en ces termes : « Ecoutez, rebelles, nous vous ferons sortir des eaux de ce rocher » (Nombres, xx, 10), ils semblaient dire par là que Dieu favorise la rébellion [1]. »

Le grand nombre de citations que fait S. explique et excuse ses

[1] Cette opinion se manifeste déjà dans la traduction de ce passage (Nombres, xx, 10); il est donc inexact, comme le remarque M. Derenbourg, que S. croie que Moïse a péché parce qu'il a frappé le rocher. L'explication du songe de Pharaon relevée ici, i, 6, s'accorde aussi avec la traduction; voir l'édition de Derenbourg, p. 64, note 1.

quelques inexactitudes. Pour prouver qu'il est mal de reprendre le moqueur (IX, 1-18), il cite le cas d'Abiyya ; MM. Derenbourg-Lambert disent qu'ils ne connaissent pas cet Abiyya [1]. Chaque trait de la description de l'ivresse (XXIII, 29-35), S. le veut prouver par des exemples bibliques : למי אוי rappelle les Philistins (Juges, XVI, 23, ne mentionne qu'un repas) ; אבוי rappelle le sort d'Amnon, tué pendant son ivresse ; מדינים est le cas de Roboam et des jeunes gens (Der.-Lamb. déclarent un tel fait inconnu) ; פצעים fait allusion à la perte de Balthazar, et חכללות עינים à Assuérus, lorsqu'il tua Vasti (l'Ecriture ne parle pas de la mort de Vasti, ce n'est peut-être qu'un trait aggadique). Dans l'édition Der.-Lamb., les confusions et les contradictions les plus remarquables sont réunies (p. VIII). En somme, ces inexactitudes font croire que S. se fia souvent à sa mémoire [2].

LA TRADITION.

La littérature rabbinique ou la tradition a fourni également de nombreux éléments à S. D'après la conjecture de Der.-Lamb., on trouve le קנין כודר dans son commentaire sur le texte, VI, 1-4. Il dépeint la mauvaise femme (VI, 24-26) de manière à faire reconnaître la femme qui enfreint les « lois auxquelles sont astreintes les femmes » מיצוות שהנשים חייבות בהן. — L'expression גיל אלטופאן (VII, 24) est calquée sur l'expression דור המבול. — Une fois il fait allusion aux דיני נפשות דיני ממונות ועריות ואכור והיתר (VIII, 21-29, d'après Der.-Lamb.). — L'homme charitable prête à Dieu ; Dieu est plus que dépositaire, il est débiteur, il répond du prêt, c'est le מלוה שיש בו אחריות. — Nous rencontrons aussi une allusion aux תרי"ג (613) préceptes (XXII, 3). — Il rend l'expression כי הוא בעל דבריו par אל לה מקאל (XXII, 7, Der.-Lamb.). — Comme exemple des procédés de la logique, il dit que le terme מועד פסח résume זבח פסח ובעור חמץ ואכילת מצה ומרורים וחג וכיוצא, et que les trente-six cas de כריתות se trouvent parmi les עריות קדשים וטמאות. Enfin, il cite le כל שכן et ואין צריך לומר (XXV, 11), et une fois il invoque aussi le principe du פשוטו של מקרא (XXX, 1), il est vrai contre l'opinion traditionnelle.

S. cite fréquemment des sentences et des exemples empruntés

[1] II Chr., XIII, 4-20, n'admet pas cette interprétation, puisque Abiyya y apparaît aimé de Dieu et du peuple.

[2] Luzzatto réunit une série de pareilles inexactitudes chez Raschbam, David Kimhi et Parhôn (*Ozar Nehmad*, III, p. 34, 35).

à la littérature traditionnelle. Le verset : « Ceux qui abandonnent les sentiers de la droiture suivent encore les voies ténébreuses » (II, 13), lui rappelle la sentence : הרוֹ מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה (*Abot*, II, 1). En faisant la connaissance de la sagesse, nous la désirons de plus en plus (IV, 7), d'après le dicton שכר מצוה מצוה « le salaire du bien, c'est le bien », et מצוה גוררת מצוה « le bien entraîne le bien » (*Abot*, IV, 2). — « Les voies de l'homme sont sous les yeux de Dieu » (V, 21) ; c'est la maxime דע מה למעלה ממך עין רואה ואזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבים « Sache ce qui est au-dessus de toi : un œil qui regarde, une oreille qui entend, et toutes tes actions sont inscrites dans un livre » (*Abot*, II, 1). — L'*orma* paraît comme voisine à la sagesse (VIII, 12) ; donc ce n'est pas l'orma coupable (Job, V, 13), mais celle qui est recommandée en ces termes : לעולם יהא אדם ערום ביראה (*Berachot*, 17 *a*). Voici aussi des exemples cités par Saadia. C'est d'abord R. Eliézer qui dit au juge romain נאמן עלי הדיין « le juge est mon garant » (*Aboda Zara*, 17 *b*), en pensant à Dieu ; c'est ensuite R. Méïr, qui trempe un de ses doigts dans le bouillon de porc et en lèche un autre (*ibid.*, 18 *b*). Tel est aussi l'élève de R. Méïr, qui, interrogé s'il n'a pas accueilli le fugitif poursuivi, répond : לא ראיתיו (משקמתי) מעמדי, entendant par là : Je ne l'ai pas vu depuis que je me suis levé, et faisant semblant de dire : « depuis que je vis ». Ce dernier fait ne se trouve pas dans le Talmud (Der.-Lamb.), pas plus que cette déclaration de Josué ben Hanania faite à l'empereur romain : « Si vous tenez à adorer vos idoles, adorez-les en dehors du monde que notre Dieu a créé, dans un monde qu'elles-mêmes créeront pour elles et pour vous ; il n'est pas juste que vous les adoriez sur un territoire étranger » (IX, 1-18). — « Si tu deviens sage, c'est pour toi-même » (IX, 12), rappelle : אם עשירת תורה הרבה אל תחזק טובה לעצמך כי לכך נוצרת « Si tu as beaucoup étudié la Loi, ne t'en vante pas, car c'est pour cela que tu as été créé » (*Abot*, II, 9). — « Le souvenir du juste est une bénédiction et les noms des méchants s'effacent » (X, 7), c'est-à-dire les noms des pieux restent en usage : Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, Aron, Méïr, Aquiba, mais personne ne s'appelle Pharaon, Sanhérib, Aman, Titus, Boëtus ou Zounin (pour le dernier nom Der.-Lamb. renvoient à *Aboda Zara*, 55 *a*)[1]. Il mentionne encore une série semblable de noms à propos de X, 21, où Moïse, Samuel, David, Yohanan, le grand-prêtre, et Simon ben Schétah figurent parmi

[1] La sentence même rappelle celle de Samuel ben Nahman (*Gen. rabba*, 49, et *Midrasch Samuel*, 1).

les auteurs du bonheur général, et Jéroboam, Basa, Achaz, Sadoc et Boëtus parmi les corrupteurs du peuple. — « La crainte de Dieu prolonge les jours, et les années des méchants sont abrégées » (x, 27); la vérité de cette sentence est prouvée par le calcul de *Yoma*, 9 *a*, d'après lequel le premier temple n'eut que dix-huit grands-prêtres, tandis que sous le second temple il y en eut plus de trois cents. — « Un crime en amène un autre. » (S. attribue ce sens à xi, 18); car le vol conduit à la débauche et au meurtre; une bonne action a pour récompense une autre, par exemple par le jeûne on est amené à la prière ou à l'étude de la Bible. Voilà pourquoi nos sages disent : שכר מצוה מצוה שכר עבירה עבירה (*Abot*, iv, 2). — « Celui qui retient le blé est atteint de malédiction, celui qui le vend est béni » (xi, 26); il s'agit aussi de celui qui prodigue sa science et de celui qui la garde pour lui : tel est Aquiba et, d'autre part, Hougram (*sic*). — Pour la générosité (xii, 26), R. Yohanan sert d'exemple, entre autres; Der.-Lamb. renvoient à *Baba Mecia*, 83 *a*, où pourtant l'on ne trouve pas le nom de Yohanan. — « Lorsque Dieu agrée la conduite de l'homme, il lui donne la paix avec ses ennemis » (xvi, 7), comme R. Juda le Saint dit à R. Hiyya (*Moed Katon*, 16 *b*, Der.-Lamb.). — Puisque le sot qui se tait passe pour intelligent (xvii, 28), il s'ensuit que nous devons commencer par juger favorablement : הוי דן את כל האדם לכף זכות « Juge tout homme avec bienveillance » (*Abot*, i, 6). — Le sens *intérieur* de xix, 14, est que la sagesse ne s'acquiert pas par héritage : והתקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה (*Abot*, ii, 12). — Le cadeau (xxi, 14) s'entend aussi de la bienfaisance qui calme la colère de Dieu, exemple, R. Akiba avec son homme et l'élève de R. Hanania; Der.-Lamb. disent qu'ils n'ont pas retrouvé ces passages, mais que la fille d'Akiba (*Sabbat*, 156 *b*), Mar Oukba (*Ketoubot*, 64 *b*) et Hanina bar Papa (jér. *Peà*, vers la fin) sont représentés dans une situation dangereuse. — L'hypocrite, quand il tente de commettre une mauvaise action et que celle-ci avorte, feint de plaisanter, mais s'il peut réaliser son intention vicieuse, il le fait; c'est ainsi que S. entend xxvi, 18, 19, et il rapporte ce qu'Abgar, l'Arabe, a fait en compagnie de Titus (*Echa r.*, ad. i, 5). — « Ne te vante pas du lendemain » (xxvii, 1), sentence exprimée aussi dans ce passage : אל תאמר לכשאבנה אשנה שמא לא תפנה (*Abot*, ii, 4). — Une des deux interprétations de xxvii, 2, identifie le sens de ce verset avec la sentence d'*Abot*, ii, 1 : אי זה הוא דרך ישרה שיבור לו האדם כל שהוא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם. — « Heureux l'homme qui craint toujours » (xxviii, 14); on doit se préoccuper de la moindre affaire mondaine, car le second temple fut détruit par suite d'une confusion

de Kamça avec Bar Kamça (*Guittin*, 55 *b*, d'après Der.-L.). — « Le sage, à cause des conséquences, apaise sa colère » (XXIX, 11) ; la tradition va jusqu'à examiner combien le coupable peut endurer de coups (*Maccot*, III, 11, d'après D.-L.). — Un esclave qui devient roi est insupportable (XXX, 22) ; c'est Hérode.

Saadia emprunte souvent ses explications à la tradition. En voici quelques-unes prises à l'Aggada. — Il faut que nous honorions Dieu avec les prémices de chaque récolte (III, 9) ; le premier fruit éveille le plus de désirs (Isaïe, XXVIII, 4), il doit donc être voué à Dieu. Le matin est le temps le plus précieux ; il est aussi celui de la prière ; de même, le premier-né des hommes et des animaux appartient à Dieu (Der.-L. renvoient à *Kiddouschin*, 11 *b* ; *Bechorot*, 49 *b* et *Teroumot*, XI, 9). — La langue mensongère et les mains qui versent le sang innocent (VI, 17, 18) désignent Ghéhazi et Joab; dans *Lévit. r.* on nomme aussi ces deux personnages (ad. Lév., XIV, 2). — Le sens intérieur de בהתהלכך בשכבך et והקיצת (VI, 22) est : la vie terrestre, la mort et l'autre vie. Dans נר מצוה והורה אור (23) l'enseignement du père est comparé à la lampe qui s'éteint bientôt, tandis que la Tora ressemble au soleil qui brille toujours. R. Menahem b. Yosé (*Sola*, 21 *a*) remarque à propos de ces deux versets : le précepte pris isolément est la lampe, la loi entière le soleil ; בהתהלכך est cette vie, בשכבך, le jour de la mort, והקיצותה, l'avenir. Cette dernière partie se retrouve dans *Abot*, VI, 10, au nom de Yosé ben Kisma. D'après S., les deux femmes en procès devant Salomon étaient des belles-sœurs (X, 9); Der.-L. citent le *Yalkout* de I Rois, III, 16-18. — L'abondance de paroles (X, 18) occasionna à Joseph un emprisonnement de deux années ; même réflexion dans *Genèse r.*, sur Genèse, XLI, 1 (Der.-L.). — Commettre une abomination est pour le sot comme un jeu (X, 23); la femme de Putiphar appelle l'adultère un jeu (Genèse, XXXVI, 14) ; pour Abner, c'est une plaisanterie de verser du sang (II Sam., II, 14) ; aux impies l'idolâtrie même paraît un jeu (Exode, XXXII, 6). *Gen. r.* dresse une liste semblable à propos de מצחק (Gen., XXI, 9). — La charité sauve de la mort (XI, 4); Jethro fut sauvé de la mort éternelle pour avoir invité Moïse à manger (Exode, II, 10); Der.-L. renvoient à *Sanhédrin*, 104 *a*. — La parole des méchants démolit (XI, 10) et même leur bénédiction, car par suite de la bénédiction de ses parents païens (Genèse, XXIV, 60), Rébecca resta stérile pendant vingt ans, jusqu'à ce qu'Isaac pria pour elle. Cette interprétation rappelle les *Pirké R. Eliézer* (XXXII) : R. Juda a dit : « Rébecca resta vingt années sans enfant, alors Isaac l'emmena au mont de Moriah et pria pour elle, d'après Genèse, XXV, 21. — Les pensées des justes sont tour-

nées vers le droit et les finesses des méchants visent à la fraude (XII, 5) ; Jacob tient à tout déterminer avec exactitude (Genèse, XXIX, 18) pour que Laban ne puisse pas le tromper, et pourtant il le fait ; Der.-L. renvoient à *Genèse r.*, LXX, 17. — La suite de l'orgueil est l'humiliation, la suite de l'humilité est l'honneur ; c'est ainsi que S. traduit et interprète XVI, 18, le confondant avec XVIII, 2 (Der.-L.). Les humbles d'Israël, tels qu'Abraham (Genèse, XVIII, 27), Moïse et Aaron (Exode, 16, 17), David (Ps., XXII, 7), Gédéon (Juges, VI, 15), et Saül (I Sam., IX, 21) ont reçu des honneurs et des dignités. D'autre part, les païens orgueilleux furent abaissés, comme Pharaon (Exode, V, 2), Goliath (I Sam., XVII, 10), Sanhérib (II Rois, XVIII, 35), Nabuchodonozor (Daniel, III, 15). Dans *Houllin*, 89 *a*, nous trouvons une liste semblable, avec cette différence que Saül et Gédéon n'y figurent pas, mais Nemrod (Genèse, XI, 4) et le roi de Tyr (Ezéch., XXVIII, 2) y sont en plus. — Le sage comprend même une fine allusion (d'après XVII, 24). Quand Dieu dit à Moïse que les autres Israélites retournent chez eux et que lui reste, celui-ci comprend qu'il doit se séparer de sa femme ; Der.-L. renvoient à *Sabbat*, 87 *a*. — Heureux les enfants du juste après lui ! (XX, 7) il s'agit d'une postérité digne des ancêtres d'après Exode, XX, 6 ; les méchants ne jouissent pas du mérite de leurs pères (Ezéch., XIX, 20). On trouve une distinction semblable dans *Berachot*, 7 *b*, et *Sanhédrin*, 27. — Le cœur et les yeux (XXIII, 26) commencent à ébranler l'homme, c'est pourquoi Dieu ordonne de ne pas les suivre (Nombres, XV, 39) ; R. Isaac croit que le cœur et les yeux servent d'intermédiaires pour le crime, c'est pourquoi Dieu désire que le cœur et les yeux lui soient consacrés (j. *Berachot*, I). — Pour des questions profanes, on peut s'abstenir de répondre au sot, mais dès qu'il s'attaque aux lois révélées, il faut réfuter ses arguments ; c'est ainsi que S. aplanit la contradiction apparente de XXVI, 4 et 5 ; Der.-L. (version française) renvoient à *Sabbat*, 30 *b*, où il est raconté que, grâce à la distinction הא במילי דאורייתא הא במילי דעלמא, les Proverbes n'ont pas été mis avec les livres apocryphes. — Le fer s'aiguise par le fer, de même l'esprit de l'homme s'aiguise en présence de son semblable (XXVII, 17) ; c'est la discussion qui fait découvrir de nouvelles difficultés et de nouveaux arguments. Hama bar Hanina dit : « Comme le fer aiguise le fer, ainsi les élèves (תלמידי חכמים) s'aiguisent l'un l'autre (*Taanit*, 7 *b*). — Caïn fut un de ceux dont les désirs ne sont jamais rassasiés (XXVII, 20) ; il avait pour lui la moitié de la terre, et il a tué quand même Abel pour avoir l'autre moitié. Der.-L. citent *Genèse r.* sur IV, 8. — La fourmi prépare pendant l'été sa nourriture (XXX, 25) ; c'est ainsi que nous devons

nous préparer pour l'autre vie ; avant un voyage maritime, faisons tous les préparatifs nécessaires, et pendant la semaine pensons au sabbat. Le *Yalkout* sur Prov., VI, 8, parle aussi de la punition des criminels après leur mort, et y ajoute l'exemple du voyage sur mer et du sabbat.

Voici maintenant des interprétations inspirées par la Halacha. — Celui qui répand des médisances est un sot (X, 18); cette sentence condamne celui qui témoigne seul dans une affaire où il faut au moins deux témoins (*Pesahim*, 113 *b*, d'après Der.-L.); mais un seul aussi est obligé de témoigner, lorsqu'il s'agit de questions d'intérêt, pour contraindre l'adversaire à prêter serment (*Schebouot*, 40 *a*, d'après Der.-L.). — Un serviteur intelligent domine un mauvais fils et prend sa part d'héritage entre les frères (XVII, 2) ; la Halacha approuve aussi celui qui ne lègue pas ses biens à son fils impie (*Mischna Baba Batra*, VIII, 5, d'après Der.-L.). Il est permis de saisir le vêtement de celui qui s'est porté garant pour un étranger et l'a mis en gage pour autrui ; c'est ainsi que S. comprend XX, 16, conformément à la Halacha, bien que la Bible défende de retenir comme gage le vêtement du débiteur; mais, pour le garant, c'est permis, puisque d'ordinaire il est riche. La discussion de *Baba Mecia*, 115 *a* (citée par Der.-L.) s'appuie justement sur ce verset et d'autres analogues (VI, 1-5). — « Celui qui a augmenté sa fortune en prêtant à intérêt et à usure doit l'appliquer entièrement au soulagement des malheureux. » (XXVIII, 8 ; la définition que S. donne de l'intérêt et de l'usure est celle que nous trouvons dans *Baba Mecia*, 60 *a* (d'après Der.-L.). Ceux qui ont acquis leurs richesses de cette façon illicite et ne connaissent pas la personne à qui ils ont fait du tort, doivent les consacrer à procurer de l'eau et à réparer les routes, d'après *Baba Kamma*, 94 *b* : ושאין מכירין יעשה בהן צרכי צבור. — Ouvre ta bouche en faveur du muet (XXXI, 8) ; le juge est obligé de défendre celui qui ne peut le faire lui-même, conformément à la Halacha : בדיני ממונות אם לא טען אין טוענין לו בדיני נפשות אם לא טען טוענין לו (*Sanhédrin*, 29 *a*) ; la raison en est qu'on peut rendre l'argent, mais non la vie, et que celui qui est inculpé d'un crime entraînant la mort perd son sang-froid.

Mais, à côté des explications inspirées de passages de la littérature talmudique qui sont connus, il y en a d'autres qu'on devine influencées par cette littérature ou par le midrasch, sans qu'on puisse déterminer les passages auxquels S. a songé. Il aime beaucoup les paraboles. Ainsi, dans II, 1-10, il est dit qu'il est difficile d'acquérir les joies de l'esprit, mais une fois acquises, elles durent, tandis que les plaisirs des sens s'acquièrent aisément, mais

sont éphémères. S. dit à ce propos : Supposons un roi qui bâtit un palais ; les ouvriers ont leur salaire au jour le jour; le roi attend jusqu'à ce que la maison soit terminée, mais une fois qu'il entre en possession de sa maison, il ne cesse d'en jouir. — Un maschal moins étendu se rapporte à XXX, 13.

Parfois aussi l'interprétation de S. se ressent de l'influence de certains principes talmudiques. Nous le voyons appliquer la règle אם אינו ענין... תנהו ענין, à XIV, 12, qui revient dans XVI, 25, car il dit qu'un verset se rapporte à ce monde, et l'autre au monde futur. — C'est sans doute pour se conformer à la méthode de R. Akiba que S. attribue un sens au mot גם. Selon lui, le גם de XVII, 26, marque qu'il est défendu non seulement de tuer les justes, mais aussi de leur imposer une amende. Le גם de XIX, 2, indique que même la fortune et les honneurs n'offrent aucun avantage à un ignorant. Enfin, גם הנלהו (XXXVIII, 9) signifie, selon lui, que non seulement la prière spontanée de celui qui n'observe pas la Tora déplaît à Dieu, mais aussi sa prière obligatoire.

S. mentionne aussi le קל והומר. Il dit qu'il est défendu d'ajouter quelque chose aux préceptes divins (XXX, 6), et, par conséquent celui qui ne les connaît pas et ne les pratique pas est d'autant plus coupable ; c'est ce que nous enseigne le קל והומר « que j'ai expliqué dans mon commentaire sur ויקרא ».

Mais c'est surtout la גזירה שוה qui joue un rôle important dans le commentaire de S. Ainsi, il dit que des deux mots parallèles איד et פחד (I, 26, 27), le premier signifie la souffrance dans ce monde d'après Jérémie, XLVIII, 16, et Obadia, 13, et פחד désigne la peine après la mort, parce que ce mot a ce sens dans Isaïe, XXXIII, 14 et Ps., LIII, 6. Il complique même les analogies par les analogies des analogies. — טובים (II, 20) se rapporte aux femmes, car ce qualificatif est appliqué à Abigaïl (I Sam., XXV, 3) ; de même טוב (XVIII, 22), c'est la femme, puisque le mot est appliqué à Ève (Genèse, II, 18). Au contraire, צדיקים sont les hommes, car Noé s'appelle aussi צדיק (Gen., VI, 9). — אמרי נעם (XV, 26, et XVI, 24), c'est la sagesse, qui s'appelle aussi נעמים (III, 17). — ענש désigne l'amende d'après וענשו אתו מאה כסף (Deutér., XXXII, 19). — Il explique XXIV, 23-26, et XXXI, 10-31, par de pareilles analogies ou גזירה שוה.

Le principe adopté par S. que certains versets ont parfois plusieurs sens lui a été également suggéré par la littérature traditionnelle, peut-être aussi par d'autres écrits.

Ajoutons que souvent on sent chez S. l'influence de la littérature rabbinique, sans qu'il indique le passage dont il s'est inspiré.

Des réminiscences agissaient sur lui sans qu'il s'en rendît compte. Il est aussi probable que S. a connu plusieurs œuvres midraschiques qui ne nous sont pas parvenues; voilà pourquoi nous ignorons la source de certaines explications à l'empreinte aggadique. Plus d'une fois, le texte cité par Saadia diffère du nôtre. Çà et là il y a des confusions de noms, comme Akiba et Oukba, Hama et Hanina; il mentionne (XI, 26) Hougram [1] là où nous avons Hagrous. S. cite, par exemple (IX, 12) : אם עשית תורה הרבה (*Abot*, II, 9), et nos textes disent : אם למדה. — « Dirige l'enfant d'après son âge » (XXII, 6); la tradition dit qu'il doit apprendre la Bible de cinq à dix ans, jusqu'à sa quinzième année la Mischna, la dix-huitième le Talmud; dans la vingtième année, il doit se marier, et ensuite qu'il s'exerce dans l'art militaire et dans d'autres métiers. Notre texte (*Abot*, V, 24) a בן שלש עשרה למצוה ; pour le mariage il recommande la dix-huitième année ; בן עשרים לרדוף paraît signifier pour S. l'exercice militaire; l'hypothèse de Der.-L., qu'il s'agit de métier, ne peut être appuyée sur *Abot*. S. dit (XXII, 24) אל תהי הבר לרשע (*Abot*, I, 7), et notre texte a אל תתחבר לרשע. On ne peut pas regarder ces divergences comme des fautes de copiste, car elles sont trop nombreuses, surtout si l'on y ajoute les inexactitudes de quelques-unes de ses citations bibliques. Il faut donc supposer que S. citait souvent de mémoire.

INFLUENCE ARABE ET MAHOMÉTANE.

S. explique souvent des mots hébreux d'après l'arabe. Parfois il indique lui-même le mot arabe auquel il songe. Pour ילוץ (III, 34), qu'il prend dans un sens estimatif, il rappelle אלקאצי טלם פלאנא וזור כתאב פלאן וכדב קול פלאן, déclarer criminel, faux, menteur. Il prétend que לב (XV, 32) est usité pour la sagesse, puisque celle-ci est au fond du cœur; c'est ainsi que l'arabe סמא signifie à la fois le ciel et la pluie tombant du ciel. Il compare ירחים (XVIII, 16), ou bien רחב, au radical arabe וסע. Mais d'autres fois, le Gaon subit l'influence de l'arabe sans qu'il le dise. Il identifie le radical hébreu באש, בוש, avoir honte, avec l'araméen et l'arabe, qui signifient le mal (X, 5; XII, 4; XIX, 26; XXII, 5). Il rend ינחל (XI, 29) par אלמנתחל, « confesser » la sottise. Il donne toujours à ניר le sens de « marque, signe » (XIII, 23; XXI, 4), comme le ניר arabe. Il semble identifier גהה (XVII, 22), avec l'arabe גהה = וגה, le visage

[1] Rabinowicz, דקדוקי סופרים, IV, p. 102, a הוגרס, אגרס et même אגדוס.

(Der.-L.). Il traduit שלשים (XXII, 20), par מלוך chefs-d'œuvre (Der.-L.), et התק (XXIII, 28) par אלזכואת, parce que התק est en arabe le chuchotement (Der.-L.). — Il donne au verbe חול (XXV, 23; XXVI, 10) le sens de « diminuer, empêcher » d'après l'arabe חלّ. Il pense également à l'arabe לאי en traduisant נלאה (XXVI, 15) par לעגז « il est incapable ». (De même, Isaïe, I, 14; XVI, 12; XLVII, 13.) Il est digne de remarque que עבד (XXIX, 19, et XXX, 10) prend le sens de *abd* en arabe, « l'homme », qui est un serviteur par rapport à Dieu. — L'explication de למחות par « espèces » se comprend d'après l'arabe, où צרום, dérivé d'un radical qui a aussi le sens de frapper, signifie les espèces (Der.-L.).

Il va sans dire que S. subissait l'influence de la société au milieu de laquelle il vivait. Il emploie donc des termes familiers à cette société. C'est pourquoi il traduit Iahvé par Allah, Salomon par Souleimân, et il nomme le croyant *moumin*, le כהן *imâm* (par exemple, Isaïe, VIII, 2; XXVIII, 7), le מבוא *mirhâb* (Ps., XXVIII, 2), le נביא *moufthi* (Isaïe, XXXIII, 7)[1]. Les Proverbes offrent de nombreux exemples de ce genre. Les vizirs reviennent plusieurs fois (XIV, 28; XXVI, 16; XXXI, 4); nous rencontrons même le conseil d'estimer Allah et son khalife (XXIV, 21). Les termes religieux arabes sont encore plus fréquents : חידה (I, 6) devient *hadîth*, une tradition religieuse; la terre s'appelle דאר une demeure (II, 21, 22); צדקה se rend par אלזכאה (XXI, 21), qui signifie la justice et la bienfaisance. De celui qui observe les préceptes divins, S. dit : נכלם, il devient *mouslim*, il est dévoué à son Dieu (XIX, 8). Il laisse quelquefois les termes hébreux dans leur forme originale, mais plus souvent il les remplace par des termes arabes analogues. L'Écriture, c'est מקרא (VI, 30-33; I, 10-19), mais aussi כתאב, même קראן (XXII, 6); le Pentateuque se rend d'ordinaire par תוראה (XXIX, 24); פרשה par קצה (I, 10-19, p. 16) et כורה (IX, 1-18); le verset, c'est פסוק (I, 10-19), pluriel בואסק (XXX, 13-17, p. 191), souvent איה (IX, 1-18); le prophète, נביא, se rend par le même radical arabe (III, 1-4; XVI, 3), mais on trouve aussi רסול (Introduction, p. 4; II, 12-20, p. 23; XVI, 3; XXIX, 18). Les חכמים figurent aussi sous ce nom (XI, 18), mais plus fréquemment sous celui de עלמא (I, 8, 9; II, 12-20; XX, 16; XXII, 24; XXVIII, 2; XXX, 1). La Mischna est désignée par ce titre (XXV, 1), mais aussi par בקה (XXII, 6), la Guemara par Talmud (XXV, 1), et aussi par התרור (XXII, 6); la tradition s'appelle אלאתא (XVIII, 22; XIX, 11; XXII, 6).

Si la désignation de la classe où les hommes doivent être rangés

[1] On trouve des exemples bien curieux chez Bacher, *Einleitung*, 34, note 1, et Engelkemper, p. 67.

à raison de leur morale et de leur vie religieuse, מנזלה, est due à l'influence du kalâm [1], on en trouve des traces dans notre commentaire, par exemple, lorsque S. parle de la classe des séduits (II, 12-20, p. 23 vers la fin; III, 34, 35), ou de l'enfant qui a atteint un des deux degrés (אחדי מנזלתין), l'être bon ou par nature ou par éducation (XX, 11). Nous trouvons également l'empreinte mahométane dans les citations qu'il fait des Psaumes : « comme dit le saint » (ולי) (XXXI, 11). Jérusalem est appelée דאר אלסלאם (XXVIII, 3) ou מדינה אלסלאם (XXVIII, 18).

Pourtant, en dehors de la Bible et de la littérature rabbinique, S. ne nomme aucun auteur. Mais souvent on peut deviner la source où il a puisé. Ainsi, quand il parle du « grand nombre » de ceux qui se trompent sur le sens de VI, 30, 31, ou de « quelqu'un de la foule » dont l'explication de שפתים ישק (XXIV, 26) ne s'accorde pas avec la grammaire, il s'agit très vraisemblablement de Juifs, puisque cela concerne des versets bibliques. Mais partout ailleurs, on a plus de raisons de croire qu'il s'agit d'auteurs arabes. En voici des exemples. Les Proverbes comparent le mauvais cœur qui feint la bonté à de l'argent plaqué sur l'argile (XXVI, 23). S. ajoute que les savants ont encore d'autres images pour l'hypocrisie : le feu qui brûle au dedans d'une roche froide [2], le miel mêlé au poison, qui a un goût doux et finit par tuer. — A propos de ses III, 2, S. raconte l'anecdote d'un roi victorieux à qui l'un des sages dit : Dieu a accompli ton désir en te donnant la victoire; toi, accomplis le sien en pardonnant aux ennemis; l'autre dit : ils ont fait du mal, pourquoi leur ferais-tu du bien? Der.-L. fait remarquer que S. a puisé cette anecdote dans des livres de morale arabes. La débauche est plus condamnable que le vol (VI, 30-33); S. cite l'ordre du sultan qui prescrit de ne pas punir l'ivrogne comme le débauché. A propos du sot (XII, 16), S. cite les ממהלין, auteurs de proverbes : אלאחמק יכלי יתאתרתה דליל « le sot se trahit par son faux pas ». C'est sans doute à la même source qu'il a emprunté la sentence (citée XXIII, 29-35) : אלאוצאף כלהא באלמקאטע וכדלך אלעמל באלכואתם « les descriptions par leur fin, les actions par leur issue », c'est-à-dire c'est la fin qui importe (Der.-L.). Une anecdote curieuse, quoique peu claire, est racontée à propos de la sentence que le sage peut prendre une ville (XXI, 22) : Un roi, voulant mettre à l'épreuve la sagacité de ses sages, plaça l'un d'eux sur une tour; le sage jette en bas des cordes enduites de miel, les fourmis y montent, les cordes deviennent

[1] M. Schreiner, *Der Kalâm in der jüdischen Literatur*, Berlin, 1895, p. 16.
[2] On doit peut-être penser à un volcan.

fortes, le sage s'en sert pour descendre. — Traitant des procédés de la logique (xxv, 11), S. remarque qu'ils se trouvent dans tous les livres savants. — Celui qui avertit l'homme à obéir à Dieu, trouve plus de faveur que le flatteur (xxviii, 23). Un roi demande à un homme pieux son opinion sur lui ; celui-ci lui répond : Tu amasses des biens par des moyens illicites et tu les dissipes d'une manière injuste. Les assistants craignent que le roi ne punisse cet audacieux, mais il l'embrasse en s'écriant : Que je sois la rançon de celui qui est sans reproche ! — Probablement c'est aussi un moraliste arabe qui a dit à son fils : Plutôt que de t'étonner de la sottise des sots, étonne-les, toi, par ton intelligence (xxix, 27).

Nous avons déjà montré que, d'après S., les Proverbes ont plusieurs sens, le sens immédiat, simple, מאחר, עלי מאחר, littéralement *extérieur*, et le sens allégorique, philosophique, moral ou religieux, באטן, עלי באטן, *intérieur*. L'exégèse, surtout celle qui avait des tendances philosophiques, eut recours de bonne heure à l'allégorie. On sait que Youdghan de Hamadan admet que généralement l'Écriture a un sens extérieur et un sens intérieur. On trouve de nombreux exemples de ce genre d'interprétation dans le Talmud et le Midrasch. Dans l'islâm aussi, la *Zâhiriyya* et la *Bâtiniyya* indiquent deux méthodes spéciales d'interpréter le korân et la sounna. La Zâhiriyya fonda son système sur les mots, presque sur les lettres du korân et du hadith, ne laissant aucune liberté au « ray », à l'intelligence individuelle. Chez S., la différence entre le *zâhir* et le *bâtin* a un autre caractère que chez les Arabes. Et pourtant on ne peut nier qu'il n'ait subi, sous ce rapport également, l'influence mahométane. Quelquefois il nomme le sens intérieur « le mystère » (vii, 5-23).

On rencontre de nombreux exemples de ce double sens. Un des plus singuliers est l'interprétation du dernier chapitre qui fait l'éloge de la femme vertueuse (xxxi, 10-31). Voici ce que dit Saadia : « La fin des Proverbes veut nous présenter les trois qualités principales, la perfection, qu'on peut atteindre dans la vie pratique, dans la sagesse et dans la religion. Comme le bonheur matériel frappe mieux les hommes, les Proverbes l'ont décrit ici, mais on peut en tirer des conclusions pour l'âme et l'intelligence. Du reste, à chaque qualité attribuée dans ce chapitre à la femme forte répondent des qualités analogues, d'après le sens intérieur, chez le savant et l'homme pieux. Ce chapitre est assez important pour qu'il doive être bien connu des disciples ; voilà pourquoi les versets se suivent dans l'ordre alphabétique. »

EXEMPLES D'INTERPRÉTATIONS INTÉRESSANTES.

Nous allons maintenant donner quelques explications de Saadia qui nous paraissent présenter quelque intérêt. Il traduit שירת זונה (VII, 10), « mise comme une courtisane » ; להנחיל אהבי יש (VII, 21), « pour mettre ceux qui m'aiment en possession de ce qui existe ». La seconde explication de x, 3, rend parfait le contraste des deux hémistiches : Dieu ne laisse pas le juste souffrir de la faim, il repousse l'avidité des impies. Pour רע ירוע (XI, 15), S. propose deux explications admissibles : être atteint du mal ou (d'après l'araméen) être écrasé. ויד ארגיעה (XII, 19), un clin d'œil, un רגע. Par מהרושש et מתעשר (XIII, 7), S. entend celui qui fait le riche ou le pauvre. — וחסד לאמים חטאת (XIV, 34), l'opprobre des peuples, c'est le péché, puisque חסד a ce sens dans חסד הוא (Lév., XX, 17) et dans le verbe פן יחסדך שמע (XXV, 10). — נעכרת (XV, 6), le déshonneur et le trouble. — להכות נדיבים על יושר (XVII, 26), frapper les honnêtes gens malgré leur droiture. ובין עצומים יפריד (XVIII, 18) le sort sépare ceux qui se querellent. עצומים a son analogue dans Isaïe, XLI, 21, הגישו עצמותיכם, où S. traduit, en effet, par le même radical arabe qu'ici ; la liste des LXX (XC) mots de Saadia cite pour עצומים l'expression talmudique שנים שנתעצמו (*Sanhédrin*, 31 *b*). — צנים פחים בדרך עקש (XXII, 5), il y a des épines et des pièges dans le chemin raboteux. — (22-23) Ne dépouille pas le pauvre, parce qu'il est pauvre....., car Dieu ôtera la vie à ceux qui leur font tort. — בערבים משאות (26), ceux qui garantissent les créances. — בעל נפש (XXIII, 2), un homme avide. — Il semble que S. voit la même racine dans שיר que dans le mot talmudique שיור, car il traduit « apprécier ». — עינו (XXIII, 31) la couleur du vin. — יתהלך במישרים, « il glisse tout droit ; חבל (XXIII, 34), « le mât ». — פן יחסדך (XXV, 10), « de peur qu'il ne te déteste ». — חצים ומות, des flèches mortelles (endiadys). — שפתים דלקים (XXVI, 23), des lèvres aux paroles ardentes, ou (d'après Gen., XXXI, 33) dont les paroles se suivent les unes les autres. — ונעתרות נשיקות שונא (XXVII, 6), les baisers de l'ennemi sont excessifs, comme והתעתרתם עלי דבריכם (Ezéch., XXXV, 13). — ואיש תרומות (XXIX, 1), celui qui prélève des impôts.

Une série d'autres explications frappent par leur orginalité : L'oiseau pense que les grains répandus dans le filet peuvent être mangés sans peine, tandis qu'il y va de sa vie; c'est ainsi que l'homme cupide croit pouvoir dépouiller les autres sans peine, et il y perd son âme (I, 17). — L'adultère espère qu'il gagne la femme

d'autrui pour une miche de pain ; en vérité, c'est son âme qui en est le prix (VI, 26). — Dieu a produit la sagesse comme début de sa création (VIII, 22). La Bible et la raison prouvent également que l'œuvre de la création est faite avec sagesse ; celle-ci a dû donc précéder tout le reste. — La sagesse et la raison ordonnent la crainte de Dieu (IX, 10). — Le souci dans le cœur de l'homme l'abat (XII, 25). — אוילים ילוץ אשם (XIV, 9), le crime des sots interprète leurs pensées. — Dans XVI, 6, il s'agit de ceux qui font pénitence et de ceux qui ont toujours été justes. — Abstiens-toi, mon fils, d'écouter des leçons qui te feraient négliger les paroles de la science (XIX, 27) ; מוסר signifie ici une prétendue instruction, comme אלהים désigne quelquefois les idoles, — עקב ענוה יראת ה׳ עשר וכבוד וחיים (XXII, 4), S. dit que dans ce verset il y a asyndète : עקב ענוה ויראת ה׳. — כצרור אבן במרגמה... (XXVI, 8), rendre des honneurs à un sot, c'est comme jeter des pierreries dans un tas de pierres, c'est en pure perte, les pierreries et les honneurs sont gaspillés ; צרור a, en Palestine, le sens d'une petite pierre. — מצרף לכסף (XXVII, 21), comme le creuset et le fourneau affinent l'argent ou l'or, ainsi les éloges doivent ennoblir celui à qui ils sont adressés. — מסיר אזנו משמע תורה... (XXVIII, 9), si l'homme n'écoute pas la parole de Dieu, Dieu n'écoute non plus la prière de l'homme. — ידיה שלחה בכישור (XXXI, 19), elle dirige ses mains avec adresse ; ויתרון חכשיר חכמה = כישור (Ecclés., X, 10).

Mais on ne donnerait pas une idée exacte de l'exégèse de Gaon, si on ne montrait pas ce qu'il y met parfois d'arbitraire. Esprit systématique, il attribue la même tendance aux Proverbes et, pour cette raison, violente quelquefois le texte. Ainsi, il prétend trouver l'ordre de la création dans VIII, 23-29, ou les sources de notre connaissance dans XXII, 17-21. — Souvent aussi le désir d'être clair lui fait négliger le contexte et les détails. Il traduit, par exemple, חמד רשע מצוד רעים ושרש צדיקים יתן (XII, 12), le scélérat recherche le repaire de ses pareils, et les justes se conforment à leur origine, c'est-à-dire chacun recherche la société de ses pareils, et מצוד a le sens de מצודה (II Sam., V, 7 ; XXII, 2). — S. identifie, ce semble, אבוס (XIV, 4) avec אפס, quoiqu'il traduise autre part ce mot (Isaïe, I, 3 ; Job, XXXIX, 9) exactement, par crèche, étable. — Par une interversion hardie il explique וגם רשע ליום רעה (XVI, 4) comme וגם יום רעה לרשע, le jugement dernier est créé pour le coupable. — כי אכף עליו פיהו (XVI, 26), si la situation (du pauvre) est bouleversée. — רגלים (XIX, 2) marque l'état. — ובית חבר (XXI, 9) ; בית, c'est la femme (explication talmudique) ; חבר, c'est la querelle comme וחבר חבר (Deutér., XVIII, 11). — Il arrive même que S. met dans un verset le contraire de ce qui s'y trouve,

il voit dans XXVII, 23-27, l'avis de ne pas trop compter sur les troupeaux.

CONCLUSION.

Le commentaire de S. sur les Proverbes nous offre, pour ainsi dire, les fruits de sa grande érudition, qui était la résultante de la culture juive, arabe et, indirectement, grecque. A côté de sa manière de penser en général, nous y puisons encore quelques indications intéressantes sur ses conceptions politiques, sociales et éthiques. La manière dont il pense s'y marque d'une façon précise. Chaque sentence produit en lui une perception nette, une image concrète, et il explique, décrit, cite des exemples jusqu'à ce qu'il ait rendu clair pour autrui ce qu'il voit nettement lui-même. Ainsi, dans XVIII, 17, la première des deux parties est sur le point de gagner sa cause, lorsque l'autre arrive et y met un terme. S. dit : Supposons quelqu'un qui présente un acte de donation en vertu duquel une jeune fille célibataire lui a cédé son champ ; le juge décidera en sa faveur. Mais alors un autre prouve que cette jeune fille s'est mariée plus tard et que le champ était son seul bien, la donation est donc annulée en faveur du mari. Autre exemple : Après la mort d'un père, un étranger s'est emparé de son champ ; le fils exige le legs et on va le lui accorder. Mais l'accusé démontre que le mort était prosélyte et que le fils est né quand le père n'était pas encore juif ; par conséquent, l'accusé doit rester en possession du bien [1].

L'idéal politique de S. est la monarchie, qu'il considère comme la plus parfaite forme de gouvernement ; l'oligarchie, à raison des dissensions possibles, le satisfait moins. Les conseillers nombreux de Darius (?) ne sont pas d'accord, Daniel seul consolide le règne ; la polycratie, c'est le crime des peuples (XXVIII, 2). S. érige aussi en principe la succession dynastique (XIX, 10). Si le roi est fils de roi, il tient compte de la tradition et des souvenirs des ancêtres, prend soin de leurs fonctionnaires, de leurs amis, de leurs sujets, et, espérant que ses enfants lui succéderont, il tend à agrandir l'empire. Un parvenu s'empare-t-il, au contraire, du trône, il s'efforce d'anéantir les traditions et de persécuter les partisans de son prédécesseur [2].

Ce qui nous frappe, chez S., au point de vue social, c'est son ju-

[1] On trouve des développements analogues à propos de XVIII, 13, et XIX, 26.

[2] Voir encore XXIX, 14 ; XXX, 29-33.

gement sur les femmes. Il déplore leur opiniâtreté (XX, 19) ; il leur dit avec une sorte de menace de ne pas oublier leurs devoirs, car leur union avec leur mari, loin d'être éternelle, peut être dissoute par le divorce (XIX, 13; XX, 19).

Au point de vue moral, S. est convaincu que les hommes de bien seront traités selon leur mérite. Pourtant il admet que la justice parfaite n'existe que dans le monde futur. Bien des fois, quand les Proverbes affirment le règne de la justice, S. ajoute que ce n'est pas le fait de tous les jours ; dans ce monde-ci, la justice règne par un miracle de Dieu, mais ce n'est que dans l'autre monde qu'elle devient l'état habituel (XII, 20 ; XIV, 11 ; XV, 6, 16 ; XXII, 9).

Quelquefois S. semble suivre une morale supérieure à celle des Proverbes. Dans XXIV, 18, il est défendu de nous réjouir du malheur de notre ennemi, de peur que cela ne déplaise à Dieu et qu'il ne détourne sa colère de l'ennemi. S. dit : Ne t'en réjouis pas, afin que Dieu ne tourne pas sa colère, dont il accablait ton ennemi, contre toi. Encore plus adroite est la modification que S. apporte au précepte qui nous ordonne de donner à manger et à boire à l'ennemi, car par cela on répand des charbons sur sa tête, et Dieu récompense encore la générosité (XXV, 21, 22). S. traduit : Même si ta générosité répand des charbons sur sa tête, Dieu la récompensera. Et le commentaire ajoute : « N'infligeons aucune autre souffrance à notre ennemi que celle que notre générosité peut lui faire éprouver en lui montrant qu'il a eu tort de nous haïr [1]. »

Une fois S. se plaint de ses contemporains en disant que s'ils discutent c'est plutôt par orgueil que pour défendre leurs convictions (XXVII, 17).

BERNARD HELLER.

[1] S. renchérit aussi sur III, 27–29.

MANOELLO ET LE DANTE

« Il faudra supprimer, déclare M. F.-X. Kraus, dans son *Dante* [1], le juif Emmanuel ben Salomon du nombre des amis du poète italien. » Aussi n'y a-t-il aucune mention du poète juif dans l'Index de l'ouvrage. Toutefois, il faut se garder de voir dans ce jugement tranchant le dernier mot de la science. Bien mieux, les recherches les plus récentes établissent avec une pleine certitude que des rapports ont existé entre Manoello et le Dante.

Trois vieux manuscrits de poésies, indépendants les uns des autres, un ms. de la Bibliothèque Casanatense à Rome, le ms. 1050 de la Trivulziana à Milan [2] et le ms. XIII, C. 9. 5° à Naples [3], donnent tous trois les sonnets qu'échangèrent, à l'occasion de la mort de Dante, Bosone et Manoello, le juif de Gubbio.

Bosone Novello di Messer Bosone de Caffarelli entretenait des relations étroites avec le Dante. Il s'était, dit-on, réfugié dans son château et avait enseigné le grec à ses enfants [4]. Or, Bosone n'a pas d'ami plus intime dans le sein duquel il puisse épancher sa douleur sur la perte du Dante que le juif Manoello.

On admet généralement que, dans son sonnet à Manoello, Bosone pleure aussi la mort de la femme de Manoello [5]. Cependant les deux lumières qui se sont éteintes pourraient bien représenter Dante seul, qui aurait été à la fois le soleil et la lune, d'autant que Manoello, dans sa réponse, ne fait aucune allusion à cette double mort.

Cette poésie est-elle ou n'est-elle pas de Bosone ? Qu'importe ! Il

[1] *Dante, sein Leben und sein Werk, sein Verhältniss zur Kunst und Politik*, Berlin, 1897, p. 146.

[2] Franz Delitzsch, *Zwei kleine Dante-Studien*, p. 4.

[3] Leonello Modona, *Rime volgari di Immanuele Romano*, Parme, 1898 (Nozze Segre-Modona), p. 9, note 5.

[4] Kraus, *l. c.*, p. 93 et suiv. Là Bozone s'appelle toujours de Raffaelli.

[5] Cf. la traduction de Geiger, *Jüd. Zeitschrift*, V, p. 293 et suiv. ; Güdemann, *Gesch. des Erziehungswesens der Juden in Italien*, p. 138, et Vogelstein et Rieger, *Gesch. d. Juden in Rom*, I, p. 430 et suiv.

résulte tout au moins de ce sonnet que Manoello passait pour un ami du Dante. Quant à la réponse de Manoello, elle marque une telle intensité et une telle vérité de douleur et, en outre, elle porte tant la marque de son origine juive, qu'on ne saurait douter de son authenticité. Dans le premier vers, l'auteur dit qu'il tire du plus profond du cœur les larmes qui éteignent le feu de sa douleur. Cette expression montre qu'il connaît la poésie hébraïque de la période hispano-arabe [1]. Ses vers, du reste, rappellent les poèmes les plus connus de ces poètes et son « se non fosser le lacrime in che abbondo » semble reproduire une des images les plus fréquentes dans les poésies de l'école espagnole. En exhortant chrétiens et juifs à s'asseoir sur l'escabeau de deuil, comme s'il s'agissait d'un parent, il se souvient, non seulement des coutumes juives [2], mais encore du mot talmudique [3], suivant lequel, à la mort d'un grand homme, tous doivent se considérer comme ses proches et tous doivent porter le deuil. La fin du sonnet, il est vrai, reproche à la divinité d'avoir amené ce malheur par envie [4], et décèle une pensée contraire au sentiment juif [5]. Mais il faut mettre ce blasphème sur le compte du désespoir où était le poète.

Une preuve nouvelle qu'on connaissait la profonde amitié de Manoello pour Dante nous est fournie par les sonnets que s'adressèrent mutuellement, après la mort de Dante et de Manoello [6], Cino da Pistoïa, le fameux juriste et commentateur du code Justinien, l'ami de Dante, et Bosone. La malveillance qui éclate dans la poésie de Cino, à supposer même qu'il n'en soit pas l'auteur, est si violente et montre une telle jalousie, qu'on ne saurait douter que le sonnet corresponde à quelque chose de réel [7]. Cino, ou celui qui se dissimule sous ce nom, raille Bosone sur ce qu'il a cru à l'amitié du juif pour le Dante. Le grand poète, qui lui-même a dû descendre aux enfers, reconnaît, à présent que Manoello est mort, attaché à l'erreur de sa loi, et endure les peines des infidèles, ce qu'il fallait prendre des flatteries de son thuriféraire juif. Il le voit là, comme il a vu [8], dans sa description du XVIII[e] chant de l'Enfer

[1] Cf. Geiger dans אוצר נחמד, III, p. 123, note 2. Sur les rapports de Manoello avec les poètes espagnols-hébreux, voir H. Brody dans le supplément de la *Jüd. Presse* de 1896, n° 2, p. 6.

[2] Modona, *l. c.*, p. 39, note 15.

[3] *Sabbat*, 105*a* : חכם שנית הכל קרוביו.

[4] Modona, p. 27.

[5] Steinschneider, *Letteratura Italiani degli Giudei*, Cenni, Rome, 1884, p. 34, et Lattes, *Notizie e documenti*, Padoue, 1879, p. 30.

[6] Kraus, *l. c.*, p. 138 et ss. et 296.

[7] Modona, *l. c.*, p. 3, note 3 ; Delitzsch, *l. c.*, p. 4.

[8] Je suis ici l'excellente explication de F. Delitzsch, *l. c.*, p. 6-7, qui reproduit le texte du sonnet de Cino et en donne la traduction.

(v. 116), Alessio Interminei de Lucques; il le voit la tête couverte de fange à cause des adulations qu'il prodigua toute sa vie durant. Alessio, qui fut un flagorneur de Castruccio, le chef des Gibelins, de rage se change en ours, chaque fois qu'il aperçoit ce dernier. Et le Dante raconte qu'Alessio lui montre parmi les flatteurs Manoello, caché et accroupi dans un coin si étroit, qu'on dirait l'incision d'un sauvageon où l'on greffe une branche de pêcher.

Indigné, Bosone réplique que la place de Manoello n'est pas dans l'Enfer, et, qu'y fût-il, il ne mériterait pas cette coiffe de fange. Quant à Alessio, son châtiment est justifié, parce qu'il a flatté le meurtrier de Gueruccio, une des victimes de Castruccio à Lucques. Dante et Manoello sont dignes d'un autre sort, et ils peuvent compter qu'ils seront tirés du royaume de Lucifer.

La *diatribe* dont nous parlions plus haut ne permet plus de douter qu'il y ait eu une amitié étroite entre Dante et Manoello. Et la réponse de Bosone montre, à son tour, que cette liaison des deux poètes était de notoriété publique.

Ces témoignages suffisent, alors même qu'il n'y aurait pas de mention du nom de Dante dans les poésies de Manoello, ni trace d'une influence de Manoello sur l'œuvre de Dante. On peut donc hardiment rejeter les indices que certains savants ont cru découvrir et maintenir comme un fait acquis l'amitié qui unissait les deux écrivains.

Ce n'est assurément pas de la mort prématurée du Dante, comme l'admet Delitzsch, que Manoello parle au début du XXVIII[e] chant de son *Divan*[1]. L'ami dont la perte plonge notre poète dans de telles réflexions qu'il se trouve jeté à travers l'Enfer et le Paradis, est évidemment de race juive[2]. D'autre part, Daniel, qui, pour Manoello, remplace Virgile et Béatrice, est le prophète de l'Ecriture, qu'Ezéchiel XXVIII, 3, appelle déjà le Sage et était le pendant de Virgile. On prétend que par Daniel, Manoello aurait voulu désigner le Dante[3]; mais c'est là une hypothèse bien faible qu'il faudra abandonner[4]. Tout à fait insoutenable est l'assertion de Geiger, suivant qui le trône d'honneur du Paradis, auquel travaillent Beçalel et Oholiab, était destiné à Dante. Dans le cercle des lecteurs à l'intention desquels Manoello écrivait ses poèmes hébreux, la personnalité de Dante n'était pas suffisamment

[1] *L. c.*, p. 4.

[2] זרע קדושים, cf. Zunz, *Ges. Schriften*, III, p. 284. Manoello n'aura pas désigné ainsi les croisés, aïeux du Dante, comme le croit Delitzsch, *ib.*, p. 4, note 1.

[3] Vogelstein et Rieger, *l. c.*, I, p. 440.

[4] *Jüd. Zeilschrift*, V, p. 298. Cf., au contraire, Güdemann, *l. c.*, p. 314 et suiv., et Soave, cité par Steinschneider, *Hebr. Bibl.*, XI, p. 53, note 3.

connue en 1328, pour qu'il lui eût assigné une place au Paradis, où il rencontre les justes de tous les peuples. Toutefois, cette considération ne prouve rien contre les relations d'amitié qui existèrent entre Dante et Manoello, comme l'a cru Munk [1].

On a encore moins réussi à trouver dans l'œuvre de Dante le moindre passage relatif à la liaison des deux poètes. Dante a-t-il su l'hébreu ? A-t-il emprunté à cette langue quelques-unes de ses expressions ? A ces questions il est impossible de donner à l'heure qu'il est une réponse décisive. Mais fût-on convaincu que Dante a su l'hébreu, il n'en résulterait nullement qu'il fut l'ami de Manoello. Au commencement du VII[e] chant du Paradis il y a ce vers latin : felices ignes horum *malahoth*; ce dernier mot d'après Delitzsch [2] est mahaloth = maaloth = מעלות, c'est-à-dire la hiérarchie des anges et des bienheureux, comme, dans le vieux rituel, la commémoration des âmes parle des מעלות הקדושים והטהורים, de la hiérarchie de saints et des purs dans le monde ultra-terrestre. De même, pour le 67[e] vers du XXXI[e] chant de l'Enfer, où des lèvres de Nemrod s'échappent ces paroles : Rafel maï amech izabi almi, il est loisible assurément de traduire avec Delitzsch [3] : « Guéris, ô Dieu, combien profonde est ma peine éternelle », mais on peut se demander si ces mots sont réellement empruntés à une langue quelconque, si ce ne sont pas plutôt des sons sans aucun sens, des interjections inventées pour émouvoir par leur étrangeté.

Il faudra aussi rayer du nombre des vers trahissant une influence hébraïque celui qui est au commencement du VII[e] chant de l'Enfer : Pape Satan, pape Satan, aleppe. En tous cas, je ne vois pas où F. X. Kraus [4] a pu découvrir « que Dante a connu quelques termes du jargon juif ».

Néanmoins, on pourrait trouver dans la vie de Manoello des indices qui rendent vraisemblables des rapports avec le Dante. Ainsi, il suffit de jeter un coup d'œil sur le XXVIII[e] chant du Divan pour se rendre compte de la profonde influence que la *Commedia* exerça sur Manoello [5]. Malgré la liberté et l'originalité de l'imitation, celle-ci se manifeste tant par la disposition de l'ensemble que par certaines particularités de détail. Manoello fournit le premier témoignage de l'action immédiate que le grand poète exerça au-

[1] Cf. Geiger, *Hebr. Bibliographie*, III, p. 59.

[2] *L. c.*, p. 7, note 2. Cf. Güdemann, *l. c.*, p. 140, note 3.

[3] *Ib.*, p. 7, note 3 : רפא אלי נידה עמוק עצבי עלמי. Cf. sur ce vers et le suivant les notes de G. Barzilaï cité par Güdemann, *ib.*

[4] *L. c.*, p. 33. Kraus n'indique pas le vers de l'*Enfer*, XXXI, 67. Sur l'explication tirée du français corrompu donnée par Benvenuto Cellini, sur l'*Enfer*, 7, 1, voir *ib.*, 134, note 5.

[5] Cf. Modona, *l. c.*, p. 37, note 10, qui prépare là-dessus une monographie.

tour de lui. Mais Manoello n'était pas seulement un écrivain hébreu, c'était encore un poète italien, et il imprimait un cachet personnel à la langue de son pays. Il ne nous est parvenu de Manoello que très peu de poèmes italiens — quatre sonnets et un assez long morceau du genre badin que M. Modona [1] vient de publier. Mais si peu que ce soit, cela montre qu'à peine Dante a-t-il créé la langue de l'Italie, un juif se l'assimile aussitôt, et s'en sert avec aisance.

Ces quelques poésies permettent de compléter la physionomie littéraire de Manoello et de comprendre comment les cercles les plus élevés de la société chrétienne d'alors lui furent ouverts. Si le juif Manoello put fréquenter chez les premiers poètes et savants de l'Italie, c'était principalement à cause de sa parfaite connaissance de la langue italienne et de l'art avec lequel il la maniait. La liberté et la gaminerie, la franchise et la fierté pleine d'humour que Manoello marque dans ses compositions hébraïques se donnent encore plus carrière dans ses chants italiens. De même qu'aucune des élégies sur la mort de Dante n'exprime la douleur avec autant de simplicité et de vérité que celle de Manoello [2], de même peu de poètes du moyen âge ont trouvé des accents pour la toute-puissance de l'amour comme lui dans le sonnet qui débute ainsi : « Amor non lesse mai l'Ave Maria ». Quand il écrit en italien, il se sent si bien affranchi de toutes les entraves qui embarrassaient le juif du moyen âge, qu'il se sert du *Pater noster* et de l'*Ave Maria*. Et lui, qui, dans le fond du cœur, est resté un fidèle observateur de la Loi juive et un pieux exégète, parle de tous les partis politiques et des confessions religieuses, dont il voudrait prendre à chacun et à chacune ce qu'ils ont de meilleur, sur le ton d'une telle indifférence, qu'on le tiendrait pour un railleur frivole et sans conscience, si l'on ne connaissait pas son plaisir à lancer un mot leste et un vers léger. Par endroits, on croirait entendre un libre-penseur à la façon d'Aboul Ala Maarry [3]. Il nomme Saint-Pierre et Saint-Paul, Moïse et Aron, Machon et Trivichan, c'est-à-dire Mahomet et Tervagante [4], les idoles, que des poètes italiens, français et anglais, tout le moyen âge jusque dans les temps modernes, représentent comme ayant été adorées par les Musulmans ; il les

[1] *L. c.*, p. 27-34.

[2] Modona, *l. c.*, p. 13, note 13.

[3] Cf. A. von Kremer, *Ueber die philosophischen Gedichte des Abul 'Ala Maarry* (Vienne, 1888).

[4] Cf. Rob. Nares, *Glossary... in the works of english Authors*, particularly Shakespeare, p. 800, *s. v.* Termagant, 828 : Trivigant, et Henry de Castries, *L'Islam* (Paris, 1896), index, *s. v.* Tervagant. Je dois ces renseignements à M. le professeur Goldziher.

nomme tous d'une seule haleine et sur la même ligne, comme si lui-même n'appartenait à aucune religion.

En cela Manoello semble s'éloigner de Dante. Cependant il y a une poésie à l'adresse d'un homme que tous deux respectaient et affectionnaient beaucoup. Manoello, lui aussi, a composé une pièce en l'honneur de Scaliger de Vérone[1], qui avait comme armes un aigle sur une échelle; et il a décrit[2] en des termes fleuris et sonores la vie magnifique de sa cour. Ce sont des quatrains dont les trois premiers vers ont la même rime, tandis que les quatrièmes vers de toutes les strophes finissent sur une rime semblable. On pense à Abraham ibn Ezra gourmandant les Salernitains dans une de ses satires. Manoello prétend avoir traversé la Syrie, l'Arménie et la Romagne, l'Empire byzantin; mais rien ne vaut à ses yeux ce qu'offre la cour de Can Grande à Vérone. Et il accumule les exclamations colorées pour donner une idée de toutes les sortes de troupes, de femmes et de jeunes filles, de nobles et de courtisans, qui se coudoient là, venus de tous les pays; des connaissances dans tous les domaines du savoir qu'on y rencontre: astrologie, philosophie, théologie; de la variété des idiomes qu'on y parle, des représentants de toute l'Europe qui s'y sont donné rendez-vous: Allemands, Latins, Français, Anglais, Flamands; de tous les chantres et musiciens, fauconniers et chasseurs, de toutes les passions et de tous les plaisirs, qui se trouvent réunis à la Cour. De même que tous les peuples se mêlent ici, Italiens et étrangers, Juifs et Sarrasins, de même toutes les espèces du règne animal se promènent dans les jardins de Can Grande; tous semblent être venus proclamer leur soumission à ce seigneur puissant, dont la gloire s'est répandue au delà des mers[3].

Les poèmes hébreux de Manoello, qui ne nous disent rien de son amitié avec Dante, ne nous font pas savoir non plus qu'il passa quelque temps à la Cour de Vérone. La biographie de Manoello b. Salomon nous est parvenue avec tant de lacunes, que toute hypothèse nouvelle peut y trouver place, sans qu'on puisse la ruiner par des considérations tirées de ses ouvrages mêmes. Etant donnée cette pénurie de renseignements, il nous suffira, pour affirmer l'existence de relations entre Dante et Manoello, de constater l'influence de celui-là sur les œuvres de celui-ci et

[1] Sur les rapports de Dante, cf. Kraus, *l. c.*, p. 59, note 1, p. 367 et suiv., 470.

[2] Publié pour la première fois par Leonello Modona, dans le *Vessillo israelitico*, 1885, numéro 12 et dans un tirage à part (8 pp.); sur les éditions postérieures, voir Modona, *Rime volgari*, p. 40, note 18.

[3] Cf. Vogelstein et Rieger, *l. c.*, p. 429 et suiv.

le témoignage de la littérature italienne. D'un autre côté, si l'on tient absolument à découvrir dans la vie de Dante la trace d'une amitié avec un juif, on fera mieux de la chercher dans l'esprit biblique dont il est pénétré et dont il pénètre son œuvre, que dans ses prétendues études hébraïques. Dante, à qui toutes les images et tournures de l'Ecriture se présentaient dans leur vivacité et qui les trouvait au bout de sa plume à tout moment, a dû s'efforcer del ier commerce avec un homme comme Manoello, qui à ses talents de poète joignait une connaissance approfondie de la Bible. Et ainsi Manoello serait devenu l'ami du Dante grâce à l'Ancien Testament, à qui aucun artiste n'est autant redevable que Dante, si ce n'est Michel-Ange [1].

David Kaufmann.

[1] Contre l'opinion exagérée de Flo Servi relativement à l'influence de Manoello sur Dante (*Dante e gli Ebrei*, Casale, 1893, p. 10), cf. Steinschneider, *Monatsschrift*, XLII, p. 120, note 3.

LE LIVRE-JOURNAL DE MAITRE UGO TERALH

NOTAIRE ET DRAPIER A FORCALQUIER (1330-1332)

L'éminent directeur de l'Ecole des Chartes, M. Paul Meyer, vient de découvrir et de publier des fragments du livre-journal d'un marchand drapier de Forcalquier (Basses-Alpes)[1]. Ce document, comme on va le voir, ne manque pas d'intérêt pour l'histoire des Israélites de France.

Maître Ugo Teralh tenait registre des ventes de sa maison, inscrivant le nom de l'acheteur, puis la nature de la marchandise vendue, la date à laquelle le paiement devait être effectué et celle de la livraison. En certains cas, la note était rédigée par la partie prenante. Si l'acheteur était un notaire, celui-ci ne manquait pas d'écrire lui-même son obligation. Si c'était un juif, celui-ci l'écrivait très souvent en hébreu, et le marchand faisait suivre cet article de la mention, rédigée en provençal, des conditions de la vente, ajoutant que l'acheteur juif avait écrit de sa main la reconnaissance de sa dette[2].

Il est dommage que ce document ne se compose que de quelques feuilles, car, si court et si altéré qu'il soit, il nous fournit des renseignements de plusieurs sortes.

Reproduisons d'abord les quelques lignes d'hébreu, suivies de la rédaction du marchand qui en contrôle l'exactitude. On remarquera que le texte est parfois tronqué soit à la fin, soit au commencement des lignes. Cela tient à ce que le relieur, qui s'est servi du manuscrit pour former la couverture de son registre, a rogné les feuillets.

[1] *Le livre-journal de Maître Ugo Teralh*. Paris, Klincksieck, 1898 ; in-4° de 42 p., avec une planche. Tiré des *Notices et Extraits des manuscrits*, t. XXXVI.

[2] Résumé de la notice de M. Paul Meyer.

41. [ח]ייב לאוגו טרל לב דינ וח פשו לפרו לרצונו

(.....dois à Ugo Teral 32 sous et 8 deniers à payer à son gré.)

Deu Creyson xxxij s. e viij d. r. per ..... e demiay de rosseta de Limos. Pagar a carementran, e a o escritz de sa man. Deu mays iiij d. r. per unas chausas de blau de Carcasona.

67. אני יחיאל בר' אהרן חייב [ל]אוגו טיראל ז דינ וחצי מחו לפרוע ל[ו]... ג טפחים אשקרלטאש דבזוש

« Moi, Yehiel, fils d'Aron, je dois à Ugo Téral 7 sous et demi que je dois lui payer ..... [pour] trois palmes d'*escarletas de Beses* [1]. »

Deu Vivan Aron vij s. e vj d. r. per iij palms ..... Pagar a la fiera, e a o escritz de sa *man ; e pres* o lo deriar jor d'abril M CCC XXX (sic, *lis.* XXXI).

P[a] Vivan vij s. vj d. de reff.

77. אני נחמיה חייב אל אוגו טרל בעבור חצי קנה אר... וחצי קנה תכלת ובתי שוקים קמליא לבן ל' דינ הלבן יג פשו ונזדה חייב מורנו הרב ר' פרץ ז דינ פרעתי

« Moi, Néhémie, je dois à Ugo Teral pour une demi-canne d'ar..... et une demi-canne de bleu et des chausses en camelin blanc, 30 sous, le blanc valant 13 deniers ; et de ceci est dû par notre maître le rabbin Péreç 7 deniers [que] j'ai payés..... »

Deu Creyson, juyeus, xxx s., contant j tornes *d'argent* am o redon per xiij d., per miaga *canna* d'arangelat e per miaga canna de *blau* de Carcasona. e per unas chausas de *cam*elin blanc. Pagar a la fiera, e deu en ..... lo maystre vij s. ; e a n'i escritz *de sa* man ; e pres o lo viij jor de may *M CCC XXXI.*

P[a] xxx s. reff.

80. [א]ני יעקב חייב אל אוגו טריול טו דינ עבו חצי קנה מבגד ירק ושליש קנה בגד לבן ונזדה חייב שלמה חתני ה דינ

« Moi, Jacob, je dois à Ugo Teral 15 sous pour une demi-canne de vêtement vert et un tiers de canne de vêtement blanc. Et de ceci il est dû par Salomon, mon gendre, 5 sous. »

Deu Jacob de Relhana xv s. cor. per miaga canna de vert e per una[s] chausas de blanquet que pres lo ix jor de may M CCC XXXI, e a o sobre escritz de sa man. Pagar a Sant Jory (Saint-Georges), 23 avril.

123. יום יט בזוייל לקחתי לאוגו טראל ב קנים מהעירוב מטולודא בערך יג דינ הקנה ופרעתי לו יג דינ ונשאר יג דינ לזמן שקים ותתמתי שמי פה אשטורוק דיניא

« Le 19 juillet j'ai acheté à Ugo Teral 2 cannes de *mesclat* de Tou-

[1] De Béziers.

louse à raison de 13 sous la canne. Et je lui ai payé 13 sous ; il reste 13 sous pour l'époque des saints, et j'ai signé de mon nom ici : Astoruc de Digne. »

*Deu Astr*uc de Dignha xiij s. r. per resta de ij *cannas de mesclat* de Tolosa. Pagar a Tout Santz ; e pres o lo ... *jor* de julh M CCC XXXI, e a n'i escritz de sa man.

P[a] mosenhes per Astruc viij s. r. — P[a] Astruc iij s. vj d. reff. en un (?) robert d'argent.

129. יום ב יב אאושט לקחתי חצי קנה וחצי זרת דבלנקוס דנרבונא בערך הקנה יז דנ סך ט דנ וז פשו בעבור דון בונפיול וחתמתי שמי פה בונגודאש דשלון

« Le lundi, 12 août, j'ai acheté une demi-canne et une demi-aune de blanquet de Narbonne, à raison de 17 sous la canne, total 9 sous et 7 deniers, pour Don Bonfil (ou Bonfeil), et j'ai signé de mon nom, ici, Bongodas (= Bonjuda) de Salon. »

Deu Goions, juieus, ix s. vij d. r. per iiij palms e demiey de blanquet. P[a] alla fiera. E. a n'i escrix de sa man.

158. אני בונגודאש לקחתי בגד בעבור דון בנדיג יב זרתים דקמלין דקרקשונה ויג זרתים מתכלת דלימונש וב זרתים אדום סך ששים ותשעה דנ יג פשו הטירנוש לפרוע לבקשתו דמיישטרי אוגו טרויל ואני בונגודאש בנצוה דון בנדיג כתבתי לפני דון אשטרוג דדניוא ולפני דון בונפוש ולפני דון בונפיול שנת צב ולב לחשבונם באברול יפי לקחתי דמיישטרי אוגו טרויל קנה וחצי ניתכלת דשינפוש בעבור דון שלמה סך כא דנ מנטבע שוה הטירנוש יג פשו אני ביניודאש לקחתי זה הבגד בנצות דון בנדיג

« Moi, Bonjudas, j'ai acheté un vêtement pour Don Bendig, 12 aunes de camelin de Carcassonne, et 13 aunes de bleu de Limons et 2 aunes de rouge, total 69 sous, 13 deniers au tournois, à payer à la requête de maitre Ugo Terail ; et moi Bonjudas, sur l'ordre de Don Bendig, j'ai écrit devant Don Astruc de Digne, Don Bonafous et Don Bonfil, l'an 4092, soit 1332 du comput chrétien, en avril. En outre, j'ai acheté de maitre Ugo Terail une canne et demie de bleu de Sinpos (Saint-Pons) pour Don Salomon. Total : 21 sous, de la monnaie valant le tournois 13 deniers. Moi Bonjudas, j'ai acheté ce vêtement sur l'ordre de Don Bendig. »

Deu Benditz de Relhana, juyeus de Forch., iiij libr. e x s. reff., comtant j tornes d'argent am o redon per xiij d., per canna e miaga de camelin de Carcasona e per xiij palms de blau de Limos, e per ij palms de vermelh e per xij palms de blau de Sant Pons. Pagar a nostra requista ; e, de mandament de Benditz, Bonjuous, juyeus, a escrit desobre de sa man ; e pres o lo ij jor d'abril M CCC XXXII.

163. אני יצחק בר אברהם לקחתי ז זרתים תכלת ע... יט דינ גפ הלבן יג פ ט אבריל לפרוע לבקשתו

« Moi Isaac, fils d'Abraham, j'ai acheté 7 aunes de bleu pour 19 sous. 3 deniers, le blanc valant 13 deniers, le 9 avril, à payer à sa requête. »

Deu Aquinons juyeus (?), filh de Abram, juyeus, xix s. iij d., *comtant* j. tornes d'argent am o redon per xiij *d., per vij* palms de blau de Limos. Pagar a Sant Joan, *e o a escritz* de sa man; e pres o lo ix jor d'abril M CCC *XXXII*.

P[a] Abram (?) ix s. de reff. — P[a] Abram (?) j tornes am o redon. — P[a] Abram iiij robert d'argent.

Notre fragment renferme un plus grand nombre de passages non hébraïques relatifs à des Juifs. Y sont nommés : Aquinet, fils de Tobie (n° 131), lé même qu'Aquinons fils de Tobias (n° 73); Aquinons, alias Aquinest, fils d'Abran (n[os] 31, 73, 159), le même qu'au n° 163; Astruc de Digne (n° 78), le même qu'aux n[os] 123 et 158; Benditz (n° 118), probablement le même que Benditz de Reillane (n° 158); Chaquon (n° 78), peut-être le même que Jacon, fils d'Astruc de Digne (même numéro), Conprat (n° 140), Creyson (n[os] 121, 140, 141, 145), le même que n[os] 11 et 77; Jacon, fils d'Astruc de Digne (n° 78); Jacop de Reillane (n° 21), le même qu'au n° 80; Léons, frère de Creysson (n° 121); Samsons (n° 84); Tannigra (?)[1], n° 137; Vivan Aron (n° 131), le même qu'au n° 67.

Au total, dans les cent quatre-vingt-sept articles de ce fragment, paraissent, et souvent à plusieurs reprises, les noms de vingt juifs[2] environ, dont un rabbin, R. Péreç.

L'existence d'une communauté juive à Forcalquier s'explique aisément : toute la région était sillonnée de semblables agglomérations, à gauche : Reillane, Apt, Cavaillon, Orgon, Chateaurenard[3], Tarascon; puis, en descendant, Arles; de là, à l'Est, Salon, Aix, Gardanne[4]; en remontant le cours de la Durance : Cadenet, Pertuis, Mirabeau[5], Manosque; au N.-E. de Forcalquier : Digne; plus au

[1] Le point d'interrogation est de M. Paul Meyer. En tout cas, il ne porte pas sur la confession de ce personnage, car le nom est suivi de la mention consacrée, « juyeus ».

[2] Encore faut-il noter qu'en beaucoup de passages, le nom de l'acheteur est effacé ou illisible; au n° 85, il reste seulement le mot « juieus ».

[3] N'est pas dans Gross, *Gallia judaica*; les Juifs y avaient une synagogue, Abbé Renaudot, lettre de 1718, dans Salengre, *Continuation des mémoires de littérature et d'histoire*, Paris, 1726, t. II, p. 380.

[4] Même observation.

[5] Même observation.

sud : Moustiers [1], Castellane [2], Draguigan [3], le Luc [4], Grasse [5]; sur le littoral : Hyères, Toulon, Marseille [6]. Nous ne parlons pas du Comtat-Venaissin, tout proche de Forcalquier, où les communautés juives étaient considérables et nombreuses.

Aussi n'est-il pas étonnant que les Juifs eussent à Forcalquier une synagogue. M. Camille Arnaud dit à ce sujet : « La tradition m'en a indiqué le local [7] ». En 1349, ils furent attaqués par les villages voisins, Saint-Maime, Sigonce, Revest-en-Fangat, Niozelles, Lincel, Dauphin, Revest-des-Brousses et Aubenas; on les mit à mort et, cela va sans dire, on les pilla. Le sénéchal enjoignit, par lettres patentes du 16 mars 1350, au viguier et juge et au clavaire de Forcalquier d'instruire sur les faits d'assassinat et de pillage des Juifs de cette ville. Ces villages durent payer une composition [8]. Ce mouvement se rattache-t-il à la peste noire de 1349 ? Nous l'ignorons.

Il n'est pas impossible que des Juifs soient venus s'installer de nouveau dans cette petite localité. En effet, en 1385, le Conseil municipal adressa, à leur propos, une supplique à la reine Marie : « Item confirmare Judeis incolis dicti loci Forcalquerii, presentibus et futuris, statuta, libertates, privilegia et immunitates quascumque eis concessas per dominos nostros comites, ita et taliter quod dicti Judei de conformatione hujusmodi fienda habeant instrumenta et litteras oportunas [9] ».

Les Juifs y étaient soumis à des vexations aux jours des fêtes de Sainte-Catherine et de Saint-Nicolas; les écoliers avaient le droit de les importuner et, pour échapper à leurs railleries, les Juifs payaient une redevance, qui était employée à la confection de torches en l'honneur du saint et de la sainte. C'est au moins ce qui est raconté à la fin du xv[e] siècle [10]. A la même époque on voit qu'aux premiers symptômes de la peste, on commençait par les expulser de la ville, leur laissant le soin de vivre comme ils le pourraient et

[1] Même observation; les Juifs y sont, entre autres, en 1340.

[2] Même observation ; les Juifs y sont signalés en 1303.

[3] Les Juifs y avaient une synagogue, *sive scola*.

[4] N'est pas dans Gross.

[5] Cité par M. Gross simplement comme mentionné dans l'opuscule géographique de Farissol ; les Juifs y avaient une synagogue.

[6] Ajoutez encore Saint-Maximin, Graveson, Puget-Théniers.

[7] *Condition civile des Juifs en Provence au moyen âge*, p. 11. Il ajoute qu'il a trouvé dans les archives municipales un contrat de mariage redigé en hebreu et datant du milieu du xv[e] siecle.

[8] *Ibid.*, p. 56.

[9] Arnaud, p. 23, renvoie à Registre des privileges, f° 33 ; Archives des Bouches-du-Rhône ; Venus, f° 124 v°.

[10] *Ibid.*, p. 63.

qu'on les enterrait dans le champ même où ils avaient fini par trouver la mort (1478).

Tels sont les maigres renseignements que nous possédons sur l'histoire de la communauté israélite de Forcalquier. On accueillera donc avec plaisir les données nouvelles que nous apporte la découverte du journal de Maître Ugo Teralh. On voit par là une fois de plus de quelle utilité serait le dépouillement méthodique des anciens livres de comptes ou des registres de notaires. C'est à cette source d'information que Bardinet a puisé les renseignements les plus instructifs sur l'histoire des Juifs du Comtat-Venaissin. Malheureusement il a trouvé jusqu'ici peu d'imitateurs.

Quelques-uns des noms mentionnés dans ce fragment méritent, croyons-nous, qu'on s'y arrête. A notre connaissance, celui de *Vivant*, qui correspond à *Yehiel*, ne se rencontre pas dans l'onomastique des Juifs provençaux ; dans le Midi, il est remplacé par Vidal, Vital, Vivas, Vives. Par contre, il est commun dans les pays de langue d'oïl ; il se trouve, par exemple, trois fois dans la liste des Juifs de Paris à la fin du XIII[e] siècle ; il est répandu aussi en Bourgogne. — Aquinet ou Aquinons n'est pas commun dans la France méridionale, tandis qu'il est employé couramment dans le Nord pour rendre le nom d'Isaac, dont il n'est qu'un diminutif. On le transcrivait même en hébreu. Ainsi dans la relation du martyre de Blois (1171). — On ne s'étonnera donc pas outre mesure de la présence à Forcalquier d'un rabbin qui s'appelle Péreç. Ce nom, à la vérité, n'était inconnu ni dans la France méridionale ni même en Espagne, mais il est indéniable qu'il était beaucoup plus commun dans la France du Nord et de l'Est.

Il ne sera peut-être pas interdit de tirer de ces quelques indices la conclusion que, parmi les Juifs vivant à Forcalquier ou dans les environs, en 1320-22, se trouvaient quelques réfugiés venus de France après l'exil de 1306. On sait qu'on n'a pu déterminer jusqu'à présent, avec certitude, les lieux ou régions où les Juifs bannis alors de France trouvèrent un asile. Si beaucoup se portèrent du côté de l'Est, d'autres certainement se rendirent au Comtat et dans la Provence, qui toléraient alors leur présence.

Or, précisément, le 29 août 1306, c'est-à-dire quelques jours après l'édit d'expulsion des Juifs de France, Charles II promulgua une constitution très libérale, qui déclarait les Juifs de la province soumis aux tailles municipales comme les Chrétiens (les impôts étaient répartis par des syndics), abolie la défense d'avoir des maisons contiguës à celles des Chrétiens, aboli aussi le double droit payé par eux pour plaider.

Au n° 84 du Livre-journal d'Ugo Teralh figure le nom d'un certain

Samson. Il se peut que ce Juif soit Samson de Reillane qui fut assassiné en 1344. D'après Nostradamus [1], c'était un homme très riche et très bienfaisant, aussi bien envers les Chrétiens qu'envers ses coreligionnaires. Il entretenait la plupart des pauvres de la localité et de plusieurs villages et châteaux circonvoisins. Sa charité ne le protégea pas contre l'ignorance et le fanatisme. Accusé du meurtre d'un enfant chrétien, il fut sans autre forme de procès lynché par la foule en compagnie de ses complices. Nostradamus fait suivre son récit de ces réflexions instructives : « Les panchartes qui rapportent dont cecy est puisé chantent l'accusation qui fut lors faicte contre les Hebrieux avoir esté plus par quelque envie invétérée et naturelle conceuë contre ceste nation, calomnieusement sur eux jettée, que par le solide fondement et preuve de raison » ; mais comme plus tard ils furent condamnés pour avoir tué Simon de Trente et cinq ans après, à Venise, un autre enfant « l'accusation faicte contre Samson et ses compagnons pouvait bien estre juste et véritable pour l'inclination que semble ceste gent avoir à ces horribles occisions et détestables sacrifices. »

Signalons, pour terminer, un autre résultat de la publication de ce fragment. Ces quelques lignes d'hébreu donneront à réfléchir aux savants qui attribuent aux transcriptions hébraïques une rigueur qu'elles ne méritent pas : voilà ce nom de Teralh qui dans la même ville, à la même date, est orthographié de quatre façons différentes : טרל, טראל, טיראל, טריול !

Les mots hébreux sont abrégés tout à fait selon le système suivi à peu près à la même époque dans les deux livres de commerce de Vesoul [2] : דנ' pour דינר' ; פשו' pour פשוטים [3], פרו' pour פרוש ; מחו' pour מחורים ; עבו' pour עבור ; עו' pour עור [4].

Enfin, la comparaison des noms de monnaie en provençal et en hébreu fournit quelques données qu'il est bon de noter. Le *denier* hébreu דינר correspond au *sol*, tandis que c'est le פשוט « la monnaie simple, ordinaire » qui est le *denier*.

ISRAEL LÉVI.

[1] *L'histoire et chronique de Provence*. Vervins, 1614, t. II, p. 384.
[2] *Revue*, t. VIII, p. 161 et suiv.
[3] On disait plutôt פשיטים.
[4] Ces deux dernières abréviations se retrouvent dans les deux livres de commerce.

NOTES

SUR L'HISTOIRE DE L'INQUISITION

ET DES JUDAISANTS D'ESPAGNE

Malgré l'excellente *Histoire de l'Inquisition d'Espagne* de Llorente et l'*History of the Inquisition*, publiée il y a quelques années, par l'historien américain H. Lea, il n'existe pas de travail complet sur l'Inquisition espagnole et portugaise, notamment en ce qui concerne les marranes et les judaïsants. Pour ce travail, il faudrait tirer au clair et coordonner l'immense quantité de documents qui se trouvent amoncelés dans les archives d'Alcala de Henares et de Simancas et dans celles de plusieurs villes portugaises. Jusqu'ici on ne s'en est guère ou point du tout servi.

Il faut donc saluer les efforts des savants espagnols qui, comme l'infatigable P. Fidel Fita et l'aimable D. Ramon Santa Maria, ont mis au jour différents documents d'Alcala de Henares et d'ailleurs, et qui fournissent ainsi de précieux matériaux pour une histoire de l'Inquisition en général et des judaïsants en particulier.

Afin de pouvoir instruire convenablement contre les marranes accusés d'apostasie, les inquisiteurs devaient être au courant des prescriptions et des pratiques juives. Il y a quelques années, D. Ramon Santa Maria a publié le texte original [1] de ces « Cérémonies et rites usités chez les Juifs », qu'on remettait avec les « explications et significations » à tout inquisiteur qui entrait en fonctions. Il y est question des signes auxquels on reconnaît les marranes. La *Revue* [2] en a jadis donné une traduction; nous n'y reviendrons donc pas. Nous ne rappellerons qu'un point : l'un de ces

[1] *Boletin de la r. Academia*, XXII, 181 et suiv.
[2] *Revue*, XI, 96 et suiv.

signes est *las Hadas* : « La septième nuit après la naissance de l'enfant, ils mettent de l'eau dans un bassin avec de l'or, de l'argent, des perles, du blé, de l'avoine et autres choses, et ils lavent l'enfant dans cette eau en disant certaines paroles ; c'est ce qu'ils appellent *las Hadas* qu'ils font aux enfants[1] ». Que signifie *Hadas ?* C'est un mot espagnol dont le sens est « Parques ou destinée ». Les marranes, en gens superstitieux qu'ils étaient, voulaient, au moyen de cette pratique, prédéterminer le sort de l'enfant nouveau-né[2].

Les Juifs, convertis en apparence au christianisme, observaient rigoureusement le sabbat. L'*ani*, comme on dit dans les explications des cérémonies juives, constituait une autre signe. Cet *ani* se composait de *garbanços*, sorte de gros pois qu'on cultive beaucoup en Espagne, et qui entrent dans le mets national, *olla*, de haricots, de viande grasse et d'œufs durs ; « ce plat cuit de la nuit de vendredi à samedi et reste chaud dans sa marmite jusqu'au sabbat à midi ». La préparation de l'*ani*, comme on l'explique, formait partie intégrante de la fête du sabbat, « en souvenir de cette circonstance, que, lorsque les Juifs dans le désert conservaient de la manne d'un jour à l'autre, elle fourmillait de vers, sauf pour le cas du vendredi au samedi ». Cet ani, évidemment, c'est le fameux « Schalet », que Henri Heine appelait la « süsse Goetterspeise[3] ».

Les « Explications et significations[4] » données par un rabbin inconnu s'étendent aux fêtes juives : la Pâque, *Pascua de el Phase* (*Pesah*)[5], Souccot, avec une fidèle description de la cabane, « où les Juifs doivent prendre leurs repas durant sept jours », Rosch Haschana, *Pascua de el cuerno*, Yom Kippour, et Pourim, *Dia de estrellas*, où les Juifs ont l'habitude de faire l'aumône. Elles s'étendent encore à la *Halla*, à différentes prescriptions sur les aliments, à la coutume de bénir les enfants, de tourner le visage

[1] La septena noche de el nacimiento de la criatura ponen un bacin con agua, y hechan en él oro, plata, aljofar, trigo, cebada y otras cossas, y lavan alli las criaturas diciendo ciertas palabras ; y esto llaman « las Hadas » que hacen a las criaturas.

[2] *Boletin*, p. 183, il y a : « ayunan el ayuno de la reyna Ester que llaman el Perdemiento de la cassa sancta ». Après Ester il faut ajouter : « y el ayuno » ; le jeûne de la reine Esther et le jeûne qu'ils appellent perte ou ruine du sanctuaire (de Jerusalem). M. Gaullieur (*Revue*, XI, 97) pense « au jeûne de Hosanna Rabba que les Juifs étaient tenus d'observer le 21e jour du 7e mois. » Or, Hosanna Rabba n'est pas un jeûne, mais une demi-fête, où précisément il est défendu de jeûner.

[3] *Ani* ou *Anida*, « que quiere decir cossa caliente ». Cossa caliente est la traduction espagnole de חבּין. Dans l'un des manuscrits sur les Cérémonies juives découverts par Is. Loeb, ce mets du sabbat est appelé *Hafina* ; voir *Revue*, XVIII, 374, 381. Adafina et non Dafina (*Revue*, XVIII, 374, note 3), est un mot espagnol ; c'est un ragoût autrefois en usage parmi les Juifs d'Espagne.

[4] Declaraciones de las ceremonias (y) de los ritos judayeos declarados por cierto judio Rabbi, *Boletin*, p. 184 et s. Ce « judio Rabbi » était Mose Abenamias (Aben Namias) de Zamora ; voir *Boletin* XXIII, 129 et s.

[5] Phasa quiera decir Pascua ; il y a probablement dans le ms. Phesa.

vers le mur au moment de mourir, d'enterrer les ongles qui ont été coupés. A la fin, on explique la loi sur la *haliça*.

Cependant l'Inquisition ne s'établissait pas sans difficulté; elle rencontrait de vives résistances. Les marranes, demeurés attachés à la religion de leurs pères, jouissaient d'une grande estime à cause de leur fortune et des situations qu'ils occupaient. Beaucoup étaient alliés à de grandes familles chrétiennes ; et des hommes de la plus haute noblesse, jusqu'à de puissants dignitaires de l'Eglise, tels que D. Francisco, évêque de Soria, D. Hernando de Talavera, confesseur de la reine Isabelle, Juan de Torquemada, le plus savant, mais en même temps le plus fanatique cardinal de son époque, et beaucoup d'autres étaient issus de ces unions ; plus d'un inquisiteur descendait de Juifs convertis [1]. La plupart de ces descendants de Juifs voyaient avec horreur ce tribunal de la foi, dont l'autorité et la puissance étaient sans mesure.

Quand la nouvelle de l'établissement de l'Inquisition parvint à Séville, toute la ville fut en émoi. Les marranes Diego de Susan, qui avait une fortune de plus de 10 millions de maravédis, Manuel Sauli et Bartolome de Torralba, tous deux riches et considérés, convoquèrent une réunion. A cette réunion prirent part Pedro Fernandez Benedeva, père du chanoine de ce nom, Juan Fernandez Abolafia, connu pour sa science et qui avait la ferme des impôts royaux, Perote, fermier des salines, les échevins Pedro Cansino et Gabriel de Zamora et plusieurs autres personnalités. Ils examinèrent les voies et moyens propres à empêcher l'établissement de l'Inquisition, fût-ce par la force. Le complot fut découvert, et ce, par la faute de la fille dénaturée de Diego de Susan, qu'à cause de sa beauté on appelait la *fermosa fembre*, « la belle femme ». La fille de cet homme plusieurs fois millionnaire mourut dans la plus grande pauvreté. Au-dessus de la porte de la maison située dans la rue Ataud à Séville, où, en punition de ses péchés, elle finit ses jours, on avait, après sa mort, placé son crâne, ainsi qu'elle l'avait demandé [2].

C'est à Séville que furent établis le premier tribunal de l'Inquisi-

[1] Fernando de Pulgar, *De los claros Varones de España*, affirme, Tit. 23 : « D. Francisco obispo de Coria... era natural de la ciudad de Toledo. Sus abuelos fueron de linage de Judios ». Tit. 18 : « D. Juan de Torquemada... natural de la ciudad de Burgos. Sus abuelos fueron de linage de los Judios convertidos ». Juan de Torquemada étudia la théologie à Paris, et, de retour en Espagne, devint prieur de S. Pablo à Valladolid, puis prieur de S. Pedro Martyr à Tolède.

[2] D'après le ms. de la Colombina de Séville, *Relacion de la junta y conjuracion que hicieron en Sevilla los Judios conversos contra los Inquisidores* qu'utilisèrent D. Adolfo de Castro, mort récemment, dans sa *Historia de los Judios en España* (Cadix, 1847) et Kayserling, *Sephardim*, p. 102, que J. Amador de los Rios a reproduit plus au long dans sa *Historia de los Judios de España*, III, 247 et s.

tion et le premier bûcher. Diego de Susan, Abolafia et leurs compagnons furent les premiers à subir le supplice du feu ; ils moururent en Juifs croyants. Dès le début, il y eut à Séville plusieurs milliers de marranes qui furent brûlés. Albert Cansino, ambassadeur de Ferrare, écrivait le 19 juillet 1501 à son seigneur, le duc Hercule d'Este : « J'ai passé quelques jours à Séville et j'y ai vu brûler cinquante-quatre personnes, et parmi elles une jeune fille très belle, âgée de vingt-cinq ans ; elle était très instruite et versée dans la loi de Moïse, à laquelle elle était fermement attachée [1]. »

Dans la plupart des villes d'Andalousie, de Catalogne et d'Aragon, on ne voulait rien savoir de l'Inquisition et on voulait l'empêcher. A Cordoue, il y eut une vraie révolution. D'autres villes interdirent l'accès de leurs murs aux inquisiteurs. Les Aragonais voyaient dans l'institution de ce tribunal une usurpation sur leurs antiques privilèges et la ruine de leur antique liberté. Barcelone sentait le coup terrible que le Saint-Office allait porter à son commerce.

Comme à Séville, les marranes les plus puissants de Saragosse, les Sanchez, Santangel, Paternoy, etc., se réunirent pour empêcher l'établissement de l'Inquisition. Exaspérés, ils décidèrent le meurtre de l'inquisiteur Pedro d'Arbues. Un Français, Vidal, qui était au service d'un riche tanneur, le marrane Juan de Esperandeu, tua Pedro dans une église. La plupart des conjurés subirent le supplice du feu. L'un d'eux, Francisco de Santa Fé, assesseur du gouverneur d'Aragon, petit-fils de Hieronymo de Santa Fé (Josué Lorki), qui fit tant de mal à ses anciens coreligionnaires, se suicida en prison ; ses ossements furent brûlés [2].

Toute résistance contre l'Inquisition fut vaine. Onze tribunaux déployèrent bientôt leur cruelle activité. Des milliers et des milliers de marranes montèrent sur le bûcher [3].

En 1519, au moment de l'élection de Charles-Quint à l'empire, les marranes essayèrent d'enrayer la puissance de l'Inquisition. Charles-Quint, né dans les Pays-Bas, entouré d'étrangers, avait hautement irrité les Espagnols, pour avoir négligé ses pays de succession et par toute sa manière de règner. La Castille se révolta,

[1] *Document inédit concernant Vasco da Gama* (Paris, 1889), p. 36.

[2] Amador de los Rios, *l. c.*, III, 259 et s.; H. Ch. Lea, *The martyrdom of S. Pedro Arbues* (New-York, 1889).

[3] Au commencement de 1490, on condamna à Valence « por la Ley de Moysen », le négociant Garcia Luis et Agnès, sa femme ; le procureur royal Juan Beltran, Francisco Franco et Catalina Beltran, le négociant Lucas Alegre, sa femme Isabelle et Ramon Alegre, le médecin maestre Pereala et le peintre Just. Destavilla. Tous étaient de Tortose. D'après les actes de l'Inquisition de Valence, actuellement aux archives d'Alcala de Henares.

ce fut le terrible soulèvement des communes. A leur tête était Tolède, la vieille capitale du royaume ; et c'était le jeune et audacieux D. Juan de Padilla qui dirigeait le mouvement. Il était fils de D. Pedro Lopez de Padilla, lequel, appartenant à une famille d'antique noblesse, avait épousé une fille du marrane D. Juan Pacheco. L'occasion était favorable pour les marranes, d'autant qu'on savait le pape Léon X hostile au jeune roi Charles et à son élection comme empereur. Ils saisirent l'occasion pour combattre énergiquement l'Inquisition.

Le chef véritable de l'insurrection était le trésorier Alfonso Gutierrez, marrane très riche qui soutint du mieux qu'il put la révolte des communes : sur un collier d'or il avança 1,000 ducats à D. Juan de Padilla. Il eut des intelligences avec nombre de coreligionnaires riches de Tolède et d'ailleurs, surtout avec les Zapatas, avec l'archidiacre Francisco Zapata, avec un frère du licencié Loarte (Duarte), médecin de son état, qui habitait à Medina del Campo ; il entra directement en relations avec eux ou par l'intermédiaire de Gonzalo de la Torre de Tolède. Il n'y en eut que fort peu à Tolède qui consentirent à des sacrifices d'argent. Ils tenaient leurs réunions à Medina del Rioseco ; y assistaient Alfonso Gutierrez et sa femme Marie, qui fut bientôt arrêtée par l'Inquisition de Valladolid, Garcia Alvarez de Tolède, surnommé « el Rico », le riche, Pedro Franco de Tolède [1], ami de Padilla, etc.

Que voulaient les marranes ? Les prisons de l'Inquisition devaient s'ouvrir et l'interrogatoire des témoins devant le tribunal être public [2]. Voilà ce qu'ils s'efforçaient d'obtenir du jeune empereur et de la curie. Gutierrez, au dire de sa femme, y dépensa plus de 12,000 ducats. Est-il vrai que Charles-Quint, à qui son maître Adrien d'Utrecht, professeur à l'université de Louvain, futur pape (Adrien VI), avait inspiré un puissant zèle pour la foi catholique, se montra disposé à conférer des privilèges aux marranes pour la somme de 80,000 couronnes d'or [3] ? Suivant la communication que l'empereur fit à son ambassadeur auprès de Léon X, ils lui avaient envoyé des délégués en Flandres, où il se trouvait alors, pour lui offrir « beaucoup d'argent », s'il voulait amoindrir la puissance de l'Office et ordonner que l'interrogatoire des témoins fût public [4].

[1] La famille Franco fournit parmi les premières victimes de l'Inquisition de Tolède, Gonçalez Franco et sa femme Maria Gonçalez, Arias Franco, Alvaro Franco, etc.

[2] ... que las carceles de la ynquisicion fuesen aviertas é los testigos publicos.

[3] Graetz, *Gesch. d. Juden*, IX, 246. Charles-Quint ne fut jamais l'élève du cardinal Ximenez.

[4] ... los conversos embiaron persones propias à flandes donde à la sazon estavamos... que nos ofrecieron mucho dinero por que consentiesemos que se quitase la

Afin de gagner la curie à la cause, Gutierrez dépêcha à ses frais et muni de ressources son neveu Louis (Juan) Gutierrez à Rome. Dans cette même ville, d'autres encore, comme Diego de las Casas, dont les parents et les frères étaient en partie tenus incarcérés pour hérésie, comme Bernaldino Diez, qui s'était échappé d'un tribunal et avait été brûlé en effigie, s'employaient en faveur de leur cause. Leurs efforts ne furent pas inutiles ; ils obtinrent un livret conforme à leurs vœux, que quelques-uns prétendirent avoir vu en traduction espagnole [1]. Afin d'en empêcher l'envoi ou plutôt la promulgation de Barcelone, l'empereur délégua auprès de Léon X en ambassade extraordinaire D. Lope Hurtado de Mendoza.

Dans une lettre datée du 23 septembre 1519 et envoyée de Barcelone, l'empereur donne à D. Lope Hurtado de Mendoza des instructions détaillées et précises [2]. Il a appris, dit-il, par quelques personnalités près de la cour papale, que le Saint-Père avait l'intention de publier une bulle, où il révoquerait les privilèges et certaines dispositions générales et particulières de l'Inquisition et apporterait d'importantes modifications à l'Office. Il avait déjà par son conseiller résidant à Rome, D. Geronimo de Vich, fait soumettre au pape un écrit, où il lui demandait de ne permettre aucune innovation. Cependant il n'avait jusqu'ici reçu aucune réponse ; il pensait donc que Sa Sainteté avait le dessein de faire paraître une bulle sur ce sujet. Dès lors, Mendoza devait présenter au pape les motifs qui déterminaient l'empereur à le prier de ne pas envoyer la bulle en question. Les inquisiteurs sont des hommes pieux et enflammés de zèle pour la justice ; le grand inquisiteur, le cardinal de Tortose (le précepteur de l'empereur Adrien) est un homme plus enclin à la clémence qu'à la sévérité. Toutes les plaintes portées contre l'Inquisition sont dénuées de fondement et partent de personnes qui ont intérêt à ruiner le Saint-Office.

Afin de convaincre Sa Sainteté de la nécessité de conserver l'Inquisition, l'ambassadeur lui apprendra que tout récemment on a découvert dans l'Aragon deux synagogues, dont longtemps on ignora l'existence, où les convertis se réunissaient à l'effet de suivre les pratiques juives et où un rabbin les instruisait dans la

ynquisicion ó à la menos se diese la publicacion de testigos é otros prerogativos á su proposito, est-il dit dans l'écrit impérial à D. Lope Hurtado de Mendoza sur lequel nous reviendrons.

[1] Voir *Boletin de la r. Academia de Historia*, XXXIII, 307-329.

[2] Cette instruction, ms. de la Bibliothèque de l'Académie de Madrid et dans les Archives de Simancas, a été publiée par M. Fidel Fita, dans le *Boletin*, XXXIII, 330-345.

doctrine de Moïse [1]. Il vaudrait mieux, par conséquent, étendre les privilèges du tribunal plutôt que de les suspendre. Mendoza ajoutera que les marranes, depuis l'établissement de l'Inquisition, ont employé tous les moyens pour l'enrayer ; qu'ils ont empêché dans plusieurs villes les inquisiteurs d'y pénétrer ; qu'à Saragosse les plus notables d'entre eux ont tué un inquisiteur dans l'église. Comme la violence ne leur a pas réussi, ils se sont plaints de la rigueur inouïe des inquisiteurs et ont offert aux rois catholiques et à d'autres personnages de grosses sommes d'argent, en vue d'abolir l'Inquisition ou, au moins, d'en affaiblir la puissance. Les démarches n'ayant pas obtenu plus de succès, ils ont couru à Rome se répandre en doléances contre l'Inquisition et promettent beaucoup d'argent. Il est constant que plus de douze cents de ces convertis se sont rendus à Rome et ont proclamé leur adhésion au judaïsme sous les yeux du pape Alexandre, que beaucoup sont allés dans les pays des infidèles et sont revenus au judaïsme et que leurs descendants vivent selon la loi de Moïse. Naguère encore, deux marranes, le père et le fils, ont quitté Séville pour Fez, et là sont retombés à leur religion première [2].

Des délégués des marranes se sont également présentés chez lui et se sont amèrement plaints de l'Inquisition et de ses ministres ; ils lui ont également offert de grosses sommes, comme déjà ils avaient offert au roi son grand-père 1,300,000 ducats, pour supprimer l'Office ; il n'est rien qu'ils n'aient tenté pour ruiner ce tribunal. Comme leurs tentatives ont été vaines, ils se sont adressés avec des plaintes fallacieuses à Sa Sainteté ; mais il ne faut pas plus les écouter que certains prélats d'Espagne et autres personnes mal informées ou égarées par la passion, qui ont écrit contre le Saint-Office et se sont tournées vers le pape. Enfin, Mendoza annoncera à Sa Sainteté que lui, l'empereur, le prie, en sa qualité de protecteur de la foi catholique, au cas improbable où la bulle aurait déjà été publiée, de l'annuler et de ne permettre aucune

[1] ... « Como despues que nos venimos à estos nuestros Reinos de la corona de Aragon se han descubierto en ellos dos sinnagogas, que mucho tiempo han estado ocultas, donde algunos desta generacion se juntavan à juydazar (judaïzar) con un Rabi que los instruya en la ley de Moysen. » *Boletin*, *l. c.*, 338.

[2] ... « Mas de dozientas personas desta progenie, que de aqua se havian ydo é absentado, publicamente y en presencia del papa Alexandre confesaron como havian side judios..., é otros muchos se pasaron à tierras de ynfieles, donde se tornaron judios ; que los que de ellos son vivos hoy dia biven en la ley de Moysen ; y sun agora hay nueva cierta de dos, padre et fijo, que de Sevilla se han pasado en Fez y tornadose judios. » *Boletin*, *l. c.*, 339. Ces deux marranes sont, comme le remarque P. Fidel Fita dans une note, Alvar Perez de Rosales et son fils Jacques Valera, conseiller du roi. Lors du soulèvement des communes ils revinrent en Espagne, et le samedi avant le dimanche des Rameaux, 23 mars 1521, ils durent monter sur le bucher a Séville.

espèce de modification relativement à l'Inquisition, et de continuer, comme chef de l'Eglise, ce que ses prédécesseurs ont commencé. Que si la bulle était partie et le pape se refusait à remplir les désirs de l'empereur, celui-ci n'en admettrait pas la publication et encore moins l'application dans ses royaumes. Mendoza demandera aussi au pape de ne plus tolérer à Rome les Diego de las Casas, Juan Gutierrez, Bernaldino Diez et consorts ; il lui demandera de les expulser et de les renvoyer comme sujets du roi d'Espagne dans les provinces d'où ils sont venus, afin que le bras de la justice se saisisse d'eux et les traite selon leur mérite.

Léon X accéda aux désirs de l'empereur, avec qui il se réconcilia. Il rendit le bref du 11 octobre 1529, et l'Inquisition poursuivit son œuvre.

L'insurrection des Communeros fut réprimée. D. Juan de Padilla fut vaincu le 23 avril 1521 à Villalar et décapité le lendemain.

Ainsi toutes les espérances des marranes se trouvaient anéanties.

M. Kayserling.

LA LUTTE DE R. NAFTALI COHEN

CONTRE HAYYOUN

(FIN [1])

APPENDICE

IV a

[Après le 21 octobre 1713] f. 111 *a*.

גברא דמריה צבי, אריא ולביא עדיף מצביא, הוא ניהו אהובי מחותני נאמני הגאון הגדול המפורסם המקובל האלקי מופלג הדור פרי עץ הדר שם כבוד מוהר"ר צבי הירש נר"ו, הנה כבר כתבתי פעמי' רבות בדבר הבליעל המין האפיקורוס חויא חיון שר"י שראוי לשרוף אותו ואת ספריו ואת כל המחזיקי' את ידיו, וכלם נלכדו' בחרם הגדול' ועתה בראותי מקצת רשעי עמנו מן הקוצי' והמוקצי' שבעם דבהפקרא ניחא להו, ומלעיבי' בדברי אלקי' חיי' בהתם יד למוני' ואפיקורסי' עמדתי ושנסתי את מתני בש"ק פ' נח לעלויני' נח לתתתוני'[2] ודרשתי בבהכ"נ שכל הקצין הגביר מהר"ר אליעזר ס"ל אשר היו שם בתוך העדה הקדושה הבאה לשמוע דברי אלקי' חיי' מפי כמה וכמה מגויני בעלי הוראה נוסף על הקבוץ הנבחר שקבצתי בשבת הנ"ל' והכרזתי בעצמי כההוא רוכל מאן בעי חיי מאן בעי חיי, והחרמתי את האיש הבליעל נחמיא חויא חיון שר"י ואת ספריו ואת כל הנלוי' אליו ואת כל מסעדיו ואת כל מחזיקיו ואקללם בה' ית' כ"פ[3] ואחרומם בחרם הגדול אשר לא נעשה בהם מכה גדולה כזו עד כה, ועמו כל העם הנמצאי' במעמד ההוא הקדוש כיומא קדישא רבא ואמרו אמן אמן, ועתה יבא בעל הברם ויכלה את קוצוי[4], וידע רום פאר מעלתו הרמה כי כל היו' התלתו בפי באמרי כי הוא בעל הקורה שנבנס תחלה בעוביה, ושלם ה' פעלו ותהי משכורתו שלמה מעם ה' אלקי

[1] Voir *Revue*, t. XXXVI, p. 256.
[2] *Ber. Rabba*, 30, 5.
[3] כמה פעמים.
[4] *Baba Mecia*, 83 *b*.

ישראל לנשלו ולנשאו לכל ראש, וידבר עמי׳ תחתיו ויפ(ו.[ן]ל שונאיו לפניו, ובאבוד רשעי׳ רנה וישועה באהלי צדיקי׳ המחזיקי׳ בתורת ה׳ (אלקי) [אלה l.] המשפטי׳ והחוקי׳, עד נקוקי׳ יקי׳, ושלו׳ מאדון העולם ומנאמנו אהובו מחותנו נאמנו דשלו׳[1] טב כל הומי׳ נפתלי הכהן :

V

[1 novembre 1713] f. 90 *b*.

הלצה כנהוג ע״ש הגאון מוהר״ר צבי גר״ז ותתנו הרב ר׳ ליב נר״ו. ברפסלא יו׳ ב׳ ר״ב חשון תע״ד לפ״ק, הנה עתה הגיעני מכת׳ מחותנו הרב הגדול הנ״ל ושם נאמ׳ שלא השבתי דבר על בֵּ׳ הכתבי אגרות טהורות מרום פאר מעלתו, אשר פליאה נשגבה בעיני להיות חשידנא בעיניו, אשר לא אחוס על כבוד חכמי׳ צדיק׳ שכמותו ירבו בישראל, אם חלילה על כבודו לא אחוס, וכי על כבוד שמים לא אחוס, חלא קנאת ה׳ צבאות תעשה זאת לבער קוצי׳ מן הכרם ולהחזיק דת אמונתנו עם ד׳ אלה הנקשרי׳ בעבותות האהבה באחדות ה׳ א׳ ושמו א׳, ומי כעמך ישראל גוי א׳ בארץ, והנה כתבתי שם אגרת תפארת ושלחתי ליד מעכ״ת, גם תכריך של כתבי׳ ושם נאמ׳ הכל מפורש בשום שכל לשרוף הבליעל וספריו והמחזיקי׳ את ידיו, וכלם הם נלכדו׳ בחרם הגדול, וצציתי כעטלף לאור[2] אשר עד כה יהיו כל דברי, וכתבי מודפסי׳ ומפוזרי׳ ומפורדי׳ בכל תפוצות ישראל קהלות הקדושות למען יחזקו בתורת ה׳ ושלא יביאו התועבה החיונו ספרי המין המפורסם נחמיה חוי״א חיו״ן שר״ו) הזאת אל ביתם, לקיי׳ אבד תאבדון, ובספרי המיני׳ אלו יהיו משיאי׳ בהם נשיאות מראש ספר הזה עד ראש הר אחר[3] עד שתהא שלהבת עולה מאליה, ונדורת אש מכסילי׳ הללו תהא נראית מקצה השמים עד קצהו, ולרעתי בידאי שלעת כזאת הגיעו לידו והם בדפוס לע״ע, ובקשתי לשלוח להספרדי׳ איזה מהם, גם פה ישלח איזה קונדרסי׳ נדפסי׳ מכל הגאוני׳ וגם אותם שלי, ואני בראותי מקצת רשעי עמינו מן הקוצי״ם והמוקצי׳ם שבעם דבהם(ריד)[קיר]א ניחא לחו,[4] ומלעיבי׳ בדברי אלקי׳ חיי׳ בתתם יד לניני ואפיקורסי׳ עמדתי ושנסתי את מתני בש״ק פ׳ נ״ח לעליוני׳ ונ״ח לתחתוני׳, ודרשתי בבהכ״נ של הקצין הגביר מוהר״ר אליעזר סג״ל. אשר היו שם בתוך הנדה הקדושה הבאה לשמוע דברי אלקי׳ חיי׳ גיפי כמה ובמה מניני׳ בעלי הוראה, נוסף על הקיבוץ הנכבד שקבצתי בשבת הנ״ל והכרזתי בעצמי כהההוא רוכל מאן בעי חיי מאן בעי חיי, והחרמתי את האיש הבליעל (נחמיא חוי״א חיו״ן שר״ו) ואת ספריו ואת כל הגלוי׳ אליו ואת כל מסיעדיו ואת כל מחזיקיו, ואקללם בה׳ יתעלה בה׳ ואחרימם בחרם הגדול אשר לא נעשה בהם מכה גדולה

[1] = דורש שלום.
[2] *Sanhédrin*, 98 *b*.
[3] Allusion à *Rosch ha-Schana*, II, 2.
[4] *Ketoubot*, 11 *a*.

כזו עד כה, ועתה כל העם הנמצאי׳ במקום הקדוש ההוא וביומיא דקדושה רבה ואמרו אנן, ועתה יבא בעל הברם ויבלה את קיצו אם לא ישובו בתשובה מפורסמת ומעליא עפ״י ה׳ גאוני גדולי ישראל שיהמירו עליהם כדי לבער הכפירות והמינות והאפיקורסות מישראל, ואני מצדי לא יבצר מעשות חכל לכבוד הבורא יתעלה, וידע רום פאר מעלתו הרמה כי כל חיום תהלתו בפי באמרי כי הוא בעל הקורת שנכנס תחלה בעובידה ישלם ה׳ פעלו ותהי משכורתו שלמה מעם ה׳ אלקי ישראל לנשלו ולנשאו לכל ראש ויודבר עמי׳ התחתו ויפיל שונאיו לפניו ובאבוד רשעי׳ רנה וישועה באהלי צדיקי׳ המחזיקי׳ בתורת ה׳, אלה המשפטי׳ והחקי׳ עד נקוקי׳ יקריו ושלו׳ מאדון העולם ומנאי אהובו נאמנו דש״ת כ״ד נפתלי הכהן:

VI

[1 décembre 1713].

ברעסלא יו׳ א׳ [ו׳] יג כסלו תע״ד שלמא רבא ונפישא לגברא רבא דחיל חטאין ופרישא וקדישא ה״ה אחובי ומחותנו הרב הגאון הגדול מעוז ומגדול כסאו ובכודו עד למעלה ירום ויגדל המופלג בתורה ובחסידות נ״י ע״ה פ״ה כבוד שמו מפארי׳ מוהר״ר צבי הירש נרו״ ואור זה כמשלש שבועות שקבלתי הס׳ המקולל המלא תוך ומרמה וזה אשר כתבתי למחותנו הגאון מהר״ר גבריאל נרו״ אבל ורמ״ בקק ניקלשפורג והמדינה בדבר הס׳ של האיש הויא חיון נחש הקדמוני שנשלח לידי ממחותנו הגאון המפורסם רמ״א ואבל דקק אמשטרדם כמוהר״ר צבי נרו״ הס׳ המקולל בא לידי אנחנם צר לי על בויאתו שעברתי על לאו ולא תביא תועבה וכו׳ וחנה מצאתי בו ככל הכתוב ומפורש בהעתק מחותנו הגאון הנז׳ ועוד רשעות וכפירות ואפיקורסות יות׳ ויות׳ והנה אני עד שני נשפל עם הגאון מחותנו אבל דקק אמשטרדם הלל אשר שם נפשו בכפי נגד לוצני הדור ואינו חס על כבודו נגד כבוד שמים כדי להעביר גלולי׳ מן הארץ, והכופר האפיקורס המין חח״ש גרוע הוא מצדוק ובייתוס ומכת הקראי׳ אשר כל המיני׳ כרגע יאבדו, ואני הכהן אוציא שרץ זה בהמיוני׳ מבית הקדש לבית חמוקד, לקרי׳ פסילי אלקיהם תשרפון באש בפרסום ובפומבי, ומאן דרגש ימלל[2] ואנכי אשים לכל שואל, ומהראוי על כל יודע ה׳ וכ״ש חכם או רב לצאת חושי׳ ולהוות שולפי חרב מעל ירכו לבוא לעזרת ה׳ בגבורי׳ כי היכי דלומטוהו שיבא מכשורא[3] ואני מבני לוי מוכן לאסיפת זו באומרי מי לה׳ אלי, אלה הדברים שכתבתי להאב״ד דק״ק ניקלשפור״ג ובחסד ה׳ בטחתי שהצץ ה׳ בידינו יצלח ושלו׳ ניאהובו ומחותנו בשלו׳ שב כל הומי׳ נפתלי כהן כת׳ אהרון זה ראוי לחלקו ולהפיצו בישראל עם קדושו. נאם משה זעירא דירושלם תובב האגיז יצו׳.

[1] *Eroubin* 104 *b*.
[2] *Ber. Rabba*, 32, 8.
[3] *Horayct*, 3 *b*.

VII

[14 janvier 1714] f. 145*a*.

טופס מגוף הכת' העקרי של מ"ו אבד הישראלי מוהר"ר נפתלי הכהן.

ב(ערב)[רע]סלא יו' א' ז"ך טבת שנת תע"ד לפ"ק. למאן דגברא רבא צבי ורעיג והמיד, ריח ניחוח כפילת התמיד, דבק בה' כפתיל וצמיד, משפט הדת על תלו מעמיד, ה"ד אהובי מחותני הרב הגאון הגדול מיעוז ומגדול, המופלא והמופלג בתורה ובחסידות, בנגלות ובסודות, כ"ו ע"ה פ"ה כמוד שמו מפארו, פרי קדש הלולו', מוהר"ר צבי הירש נר"ו יאיר, ולחתנו ש"ב ומחותני הרב המופלא התריף הגדול כבוד מוהר"ר ליב נר"ו' וכאל"ש, הנה זה טבועות שתים אשר הגיענו מכת' פתוחי חותם דרום פאר מעלתו, הס' של האיש הבליעל חיו"א חיו"ן, אני משלחו עתה לק"ק ניק"ל שפוד"ג ליד מחותנינו הגאון מוהר"ר גבריאל נר"ו ואני על משמרתי אעמוד ככחי אז כחי עתה, ואף שהדפיס זה הבליעל יש"ו איזו קונטריס לגנות את החמדת ביופיה[1] אותי ואחותו מדעי הגאוני המופלג נר"ו, מה לו לכלב המת הזה, ואבידת ירוק ירק ק"ו לשכונדי[2], אשר חרף מערכות אלקי' חיי' לעקור ביצת שורש ויסוד אמונתנו ותורתנו הקדושה ומלעיג על דברי חז"ל, ומה יעשה אנוש כערכי די לעבד להוות כרבי[3], ומי שיתבע עלבון האמונה ותורתנו הקדושה הוא יתבע את הבל, וזה הרשע י"ש הוציא שם רע על הזיתר הקדוש לתלות עצמו בדברי רשב"י ובשאט בנפש ניחלוף א' באחד ומוציא לעז על אותו צדיק, איו לנו מיום הדין אוי לנו ניזוב התיכחה, ואשר כת' והדפיס בלשונו הסרוה איש מדון לץ רע ובליעל, שהייתי בן כרך ונעשיתי בן כפר[4], אם אמנם עדיין אני בן כרך דתני הלכתא כפרא וספרי וכולא תלמודא בע"פ, עכ"ז יפה דבר בזה, שנעשיתי בן כפר כהריאה מראית אלקי' על נהר כבר בשכבר היה לעולמי' בנימוסי' שלנו אין לנו אלא אל א' ויחידה א' וכהן א', לא כן חדשי' מקרוב באו איש עתי יזכה לשדי' לא אלקי' אינו בן כרך ולא בן כפר רק בופי בעקר, והאי סמיא דשעי באורחא[5] כבר הוכיז עליו ברקיע דאין לו חלק לעה"ב, להיות חישא ומחטיא, ומ"ש שהוצאתי דבה עליו וכל דברי הם שקרי' נגהו, חלילה וחס לזדיה דאבא[6] להוציא דבר שקר נפי, והנני מקבל עלי בכל החרמות ושבועות ובחלק לעה"ב, שאין שום נפתל ועקש ושקר בדברי אשר כתבתי באגרת הראשונה על הבליעל ההוא ובהנה וכהנה הוסיף להרע, אשר לא כתבתי דברי הבלו ורשעיתו שלא לחלל ש"ש, אוי לאיתו רשע שאני' שהוריד את

[1] *Sanhédrin*, 92*b*.
[2] *Baba Kamma*, 25*a*.
[3] *Berachot*, 58*b*.
[4] *Hag.*, 13*b*.
[5] *Guittin*, 68*b*.
[6] *Kiddouschin*, 44*b*.

השכינה עם כל פמליא של מעלה, והוא השפה ברורה יושב בצדו השמאלית, והרבה הדברי בחנה אשר לא ניתן אוזן לשמוע ק"ו לכתר, ושיש לו כח לברוא עולמות ויש לו מבת' אליהו הנביא, ובחנה רבות אוי לו ולנשמתו, ובדבר הקמיע שכת' הבליעל טיל קודחת[1], אוי לו בן חפר עפר ואפר, כי זה הרשע מטעה את הבריות כאשר ראיתי קמיעות והוו כלם מלאו' דיוטית של דיו, וכמה חותמות של כוכבי לכת ורק שם טומאה א' נמצא שהיה כתוב באמצע הקמיע אשר הם בשפ' גמורי', כי יש תחת ידו ס' א' בבת' נק' שארית יוסף, ומביא כל אלו החותמות והשטולות וכת' בצדם שכל אלו כשפ' גמורי' והמתעסק בהם אין לו חלק לעה"ב, ומופרש מעדת ישראל כאשר התליג שם מזה העניז, ואף בכשפיו לא ידע מאומה אשר בעבורו וכיוצא בו היו הסנהדרין מוכרחי' ללמוד בשפי' כדי לדון אנשי התבולות רשע כמיהו ולהעביר גלולי' מן הארץ, ואין כונת זה הרשע ו"ש כ"א להשפיע את ישראל ולגנוב ג' לבבות[2] ולמלאות אמתחתו חמס וגזל, וכאשר הוכחתיו על פניו בעשותו עול בפיו אשר לא כדת השיב לי בדרך צחוק והיתול אין זה הנופת כ"א להוציא נימוז, ואנני רוצה לפרש כל שיחתו מפני ח"ה[3] הנורא, והיה מתווכח עמי בנדון הקמיעות הנכתבי' בפ"י הכרח גדול לקיום נפש, והנה הבליעל הזה היא מיוחם ומעודה ניאוף ומקולל ומשומד בכל החרמות שבעולם הוא וספרי מפי י' גאוני' רבני' מופלגי' מפורסמי' מכמה מדינות אשר אין שום גדול מהם בחכמה ובמנין וכל א' מהרבני' יש לו אחוזת מדעיו ב"ד הצדק וכמה וכמה מופלגי' בחוכמה המסכימי' עמהם, באשר עשיתי גם אני פה שאספתי ט"ו אנשי' רבני' לומדי' מופלגי' דייני' מובהקי' היו באותה עצה ונתוועדו יחד, וכלם פה א' ענו ואמרו להכרית את האיש הבליעל הזה מכלל עדת ישראל, צא יאמר לו צואה ריחתת דינא דהאי גברא רשיעא אשר עדיין מלעיג ומלעיט במלאכי אלקי' שכת' בלשונו הסרוח על הגאון מנשובה, ויעל מהותנו הגאון מוהר"ר גבריאל נר"ו, תואר והדר לו במלאך אלקי', וכל באי עולם יעידון ויגידון על צדקתם ואמונתם, וזה הבליעל י"ש מבחיש את הידוע והמפורסמות שאינן צריכין ראיה ובותב גם נגדם אדרבא', איו לו כי אין תרופה למכתו ואוי לנשמתו, ומי גרע חרם הגאוני' ה"ו, ממה שעשו השבטי' שאף השכינה הסכימה עמהם, ומי יעדוף הוא מר' אליעזר הגדול[4] אשר הוכיח מהחרוב ומאמת המים וכותלי בית המדרש ובבת קול ולא השגיחו וברכוהו, ונהג נזיפות בנפשו וזה הבליעל לא קם ולא זע, רק קם בהוצפא, ומוסיף חטא על פשע כפעם בפעם, ועתה יאמנו דברי בעיני כל רואה, כי עיינתי בספרו מאד ובכל דברי כפירות שלו טעם הכפירה החיא רוצה לתרץ איזה קושיא שהקשו הראשוני' וזה בעזות פניו רוצה לתרץ ועדיין במקומה עומדת, אלא שהוא נתחדש כפירה

[1] *Baba Batra*, 75 *b*.
[2] *Sota*, 1, 8.
[3] = חלול השם.
[4] *Moëd Katan*, 17 *a*, comp. Kaufmann, dans *Zunz-Zubelschrift*, p. 149, note 28.
[5] *Baba Mecia*, 59 *b*.

חדשה באחדות והקושי נשארת במקומה, ומה יתרון לבעל הלשון, ומה אהני רמאה ברמאיתיה וזייפנותיה[1] רק למרוד בקונו, כי לא גמר ולא ידע ואינו יודע לעשות שום דבר ומתפאר בדברי שקר כאשר יתפאר הגרזן על החוצב ומזיד גמור הוא לכפור באל א' יחיד ומיוחד בתבלית האחדות, וכבר נלכד במצודת החרם מהרבני' שבא"י וסביבותיה, וגם העיד פה ברבי' איש [תושב](חשוב) וישר מאנשי ירושלם אשר נמצא בארץ נוצרים בחיות הבליעל הזה גם הוא שם, מתארח אצל הגביר המפורסם הח' השלם ר' זכריה גאטיניו ושם בביתו היה דר איש חשוב נאד ת"ח נק' ר' ישראל לובלינר, שמעידין עליו שהוא גדול בתורה ובחסידות והיה לן בחדר א' עם הבליעל הזה, והבליעל הלז היה עושה כל הלילה בחריקת שפתיו כמכה בחליל כדרך הליצי' להתעסק עם השדי' כל הלילה, כי כן דרך המתעסקי' עם השדי' והיה זה ר' ישראל מוטל בארמה ופחד כמעט לא קם בו רוח עד שהאיר היום וקם בבהלה וגלה הדברי' בפני בעל הבית שלו הגביר הנ"ל והוציאו מביתו לאמ' צא איש הדמי' צא מכשף ולא תטמא את ביתי ונחלתי, ושמיתי שמתפאר בעצמו לאמ' שאיזה רבנים כתבו בסתר שלא לחוש לתרמות אלו, על כן אני מזהיר לכל העולם בל יאמינו לדברי השקרן הלז כי מי הוא זה ואיזה הוא שימלא לבו לעשות כן, ואחרי ראותי את הס' המקולל ואגרת של ספרדי' נאמשטרד"ם, ומה שהוסיף התועב להדפיס שנית, מחזיק אני את התרמות הראשוני' ובל התרמות והחומרות שהוסיפו אחריהם הגאוני' הרבני' מאיטלי"ה ה"י והס' ההוא עם כל אלה מה שהדפיס אחריו יאובד מן העולם, והקונה והמחזיק אותם בביתם מוחרמי' כמוהו, והמדפיסי' דברי חלומותיו ועניניו בנקודו' על השמות או על התיבות בכת' הליצי' לבזות ת"ח הם מוחרמי' ומנודי' בכל החומרות כמוה, אף שאני איני משגיח בעניניו והבליו כי אני קורא לו נובח בשמו[2] להיות מנבח כבלב שטב על קיאו אך אני חס על כבוד הגאוני' המופלגי' המפורסמי' לתבוע ביקרם, וזה הבליעל קי' ליה בדרבא מיניה וענשו חרוץ עד עולם וגדרנא דלא טייזין שתא בציר משני[3], ומעיד אני עליו שמי' וארץ אשר כל דברי הם באמת וצדק, בלי סדק, רק להחזיק בדק, הלא כל העולם מכירין אותי ושיחי שאין דרכי להחזיק נזק, רק להטות אזני לדבר אמת, וכן הוא אופן למודי לא להתגדל ולהתגדר חלילה, ולמדה ישתנה טעמי עתה, אם לא כי קנאת ה' צבאות תעשה זאת, הביטו כל ישראל עניני מרמה שלו ועצת מרעי' ששילח ספרו הקטן לעיון בו אבל לא ספרו הגדול, בי שם הפקיר עצמו ניכל ובל, בכתבו על קרן שור המועד שאין לו חלק באלקי ישראל, והניעין בו יוצא הכפורות ויקרע בגדיו לשנים קריעים, ושמא טמא יקראוהו, בהא נחיתנא ובהא סלוקנא השתרבב לשון הבליעל עד טיבורו[4], בקרוב תהא מפלתו, באסכרה תהא מיתתו[5], וקבורת חמור

[1] *Aboda Zara*, 11 *b*.
[2] Nombres, xxxii, 42.
[3] *Aboda Zara*, 26 *a*.
[4] *Sota*, 35 *a*.
[5] *Berachot*, 8 *a*.

תהא קבורתו, ולא יכופר עוונו אף כי ישוב אל אדמתו, ויהולו עליו כל האלות הכתובי' בת"כ[1] ובמשנה התורה, וכל החרמות הגאוני' כל החומרות ידבקו בו עד עולם והנחש מכרך[2] על צוארו עד רדתו, עד כי ישוב בתשובה שלימה לקדש את ה' הגדול להודות על האנית תחת אשר חרף אמונתו ויקודש ש"ש תחת אשר חלל בריתו, אלה דברי הברית אש דת אשר כרתי עם אוהבי ה' המה הגאוני' הרבני' המפורסמי' המקנאי' קנאת ה' צבאות ובריתי [כרתי] בכרת רשני ובכרת דיומי[3] לאויבי ה' כי יחללוהו ל"ס' למען דעת כי אני ה' בקרב הארץ לפ"ק, אנכי עפר ואפר, מרי' קול כשופר נמשלתי לבן כפר, ובאתי בגיגולת ספר להיות לאות ולנשמרת לבני מרי אנשי דופי וחפר יותן פיהם בעפר כ"ד נפתלי הכהן:

VIII

[14 janvier 1715] f. 135 *b*.

שלו' רב וישע יקרב לאהובי אדו' הרב הגדול המופלג כמוהר"ר יהודה בריאל נר"ו, באשר הכת' הזה בא מחדש מהגאון מוהר"ר נפתלי הכהן הגדול נר"ו, ויש בו בכדי דברי' שלא לצורך כבודו כי רב הוא, לכן יהיה עיני מעכ"ת פקוחות לפרסם מתוכה הדברי' העיקרי' שאנו צריכין להם לשבר מלתעות החצופי' הללו ולהמשיך עמד את לב המיאחרין לבוא לא זולת, להיותי טרוד לכתו' לכל ערי טורקי"א מהבחשת הכתבי' שנמסרו ליד, ושיעדיין במרדן הם עומדי', לכן לא אוכל להאריך ויספיק בכת' זה שכת' הגאון שיש בו די והותר אם המאחרין הללו ירצו להתאחד עם אדו' בכל הכתו' לשעבר, טופס אגרתו הכללית שכת' כדי שיבואו כלם על התתום, אם ירצה לשלחה ימהר לעשותו כי על כל פני' בדעת הגאון מוהר"ר צבי נר"ו להרפיס את כל הנמצא בידינו לפי שעת, ובכן אצא לשלו' ואקוד ואשתחוה לאדו', נאם משה זעירא דירושלים תוב"ב חאגיז יו' ו' בס' ואל הזקני' אמר וגו'[4]:

בריסלא יו' א' ז"ך טבת תע"ד לפ"ק, הנה זה שבועות שתים אשר הגיעני מכת' פתוחי חותם דרום פאר מעלתו, ושם נאמ' שדעת רום מעלתו לעקור משם ולצאת מן המקו' ההוא עם כל אשר לו, ונצטערתי עד מאד על גלות ת"ח כמותו החרש והמסגר, ועתה בהגיע לי אגרת השניות אשר כבר עשה מעשה, ושלח את אשתו ובני ביתו משם, ונתוסף צער על צערי כי לא הודיעני אנה יפנה, וה' יצליח דרכו כי לא ימנע טוב להולכי' בתמי' בשגם אשר גוו נתן למכי' בעבור קדושת שמו הגדול ושומר מצוה לא ידע דבר רע, ואנה יפנה ובאיזה מקו' יתקע אהל אפדנו ומהותו ומוצאו ומובאו הכל יודיעני מעכ"ת הרמה, הס' של

[1] = בתורת כהנים.
[2] *Sabbat*, 110 *a*. נחש = נדוי חרם שמחא.
[3] *Moëd Katan*, 28 *a*.
[4] 9 février 1714.

האיש הבליעל חיו"א חיון שר"י אני משכחו עתה לק"ק ניקל"שפורג
לד מחותנו הגאון מוהר"ר גבריאל נר"ו, ואני על משמרתי אעמוד כבחי
אז כחי יהה, ואף שהרפיס זה הבליעל יש"ו איזה קונטריס לגעת את
החמה ביופיה איתי ואחיזת מרגי הגאוני המופלגי' נר"ו מה לי לכלב
המה הזה, ואביה יזוק ירק ק"ו לשכינתה, אשר חרף מערכות אלקי' חיי'
לעקור בצת שורש ויסוד אמונתנו ותורתנו הקדושה ומלעיג על דברי חז"ל,
ומה יעשה אנוש כערכי די לעבד להיות כרבו, ומי שיתבע עלבון האמונה
ותורתו הקדושה הוא יתבע את הכל, וזה הרשע יש"ו הוציא שם רע על
הזוהר הקדוש לתלות עצמו בדברי רשב"י ובשאט בנפש מחליף א' באחר
ומוציא לשז על איתו צדיק אוי לו ניו' הדין, אוי לו מיו' התוכחה, ואשר
כת' עלי והרפיס בלשונו הסרוח איש ריב ומדון לץ רע ובליעל, שהיותי
בן כרך ונעשיתי בן כפר, אם עדיין אני בן כרך דכרך ותני הלכתא
ספריא וספרי וכולא תלמודא בע"ה ית', עם כל זה יפה דבר בזה
שנעשיתי בן כפר כהרואה מראות אלקי' על נהר כבר, בשכבר היה
לעולמי' בנמוסיא שלנו אין לנו אלא אל א' ותורה א' וכהן א', לא כן
חדש' מקרוב באו אוש עתי יזבח לשדי' לא אלקי' אינו בן כרך ולא בן
כפר רק כיפר בעיקר, והאי כמויא דשעי באורחא כבר הוכרז עליו
ברקיע דאין לו חלק לעה"ב להיותו חוטא ומחטיא, ומ"ש שהוצאתי
רבה עליו וכל דברי הם שקרי' נגדו, חלילה וחס לזרעיה דאבא
להוציא דבר שקר מפי, והנני מקבל עלי בכל התרמות ושבועות
ובחלק לעה"ב, שאין שום נפחל ועקש ושקר בדברי אשר כתבתי באגרתי
הראשונה על הבליעל הזה, וכהנה וכהנה הוסיף להרע, אשר לא
בתבתי דברי הבליו ורשעותיו שלא להלל ש"ש, אוי לאותו רשע שאמ'
שהוריד את השכינה עם כל פמליא של מעלה, והוא הטיפה סרוחה
ישב בצד השכינה לניעלה נמ"ט[1] שר הפני', ומט"ט ישב בצדו השמאלית
והרכה הדברי' כהנה וכהנה, אשר לא ניתן אוזן לשמוע ק"ו לכתוב,
ושיש לו כח לברוא עולמות ויש לו ניכת' מאליהו הנביא וכהנה
רבות, אוי לו ולנשמתו, ובדבר הקמיע שבת' הבליעל טול קורה, אוי לו
בן חפר עפר ואפר, כי זה הרשע נטעה את הבריות כאשר ראיתי
קמיעות, והיו כולם מלאי' דיוטות של דיו וכמה הותמות של כוכבי
לכת ורק שם טיטראה א' נמצא שהיה כתי' באמצע הקמיע אשר הם
כשפי' גמורי', כי יש תחת ידי ס' א' בכת' נק' שאריה יוסף ומביא כל
אלו החותמות והפיגולות וכת' בצדם שכל אלו הם כשפי' גמורי
והניתעסק בהם אין לו חלק לעה"ב ומופרש ניעדת ישראל כאשר הפליג
שם ניזה העין, ואף בבשפיו לא ידע מאומה אשר בעבורו וכיוצא
בו הוו סנהדרין ניכרתי' לללמוד כשפי' כדי לדון אנשי תחבולות רשע
כמוהו ולהעביר גלולי' מן הארץ, ואין כונת זה הרשע י"ש כ"א
להשמות את ישראל ולגניב ג' לבבות ולמלאות אמתתו חמס וגזל,
ובאשר הוכחתיו על פניו בעשותו עול בפיו אשר לא כדת, השיב לי
בדרך צחוק והיתול אין זה תנופה כ"א החבולה להוציא נמון,
ואנני רוצה לפרש כל שיחתי מפני ח"ה הנורא, והוא מתוכח עמי

[1] = מטטרון.

בגדון הקמיעות הקדושי' הנכתבי' עפ"י הכרח גדול לקיום נפש, והנה
הבליעל הזה הוא מוחרם ומנודה ניאורד ומקולל ומשונד בכל
החרמות שבעולם הוא וספרו מפי ר' גאוני רבני מופלגי מפורסמי
מכמה מדינות אשר אין שום אדם גדול מהם בחכמה ובמנין, וכל
א' מהרבני' יש לו אחוזת מריעו ב"ד הצדק וכמה מופלגי בתורה
מסבימי' עמהם כאשר עשיתי גם אני פה שאספתי ט"ו אנשי רבני'
לומדי' מופלגי', וגם בק"ק ליסא קהלה מפיארה ומפורסמת גדולי'
חקרי לב ל' מופלגי' דייני' מובהקי' היו באותה עצה ונתוועדו יחד,
וכלם פה א' ענו ואמרו להבריח את האיש הבליעל הזה מכלל עדת
ישראל צא יאמר לו צואה רותחת דנא דהאי גברא רשיעא אשר
עדין מלעיג ומלעיב במלאכי אלקי' שבת' בלשונו הסרוח על הגאון
ממגשוב"ה ועל מחותנו הגאון מוהה"ר גבריאל נר"ו, תואר והדר לו
כמלאך אלקי' וכל באי עולם יעידון יגידון צדקתם ואמונתם, וזה
הבליעל י"ש מכחיש את העדות והמפורסמות שאנן צריכי' ראיה,
וכות' גם נגדם אדרבה, אוי לו כי אין תרופה למכתו ואוי לנשמתו,
ומי גרע חרם הגאוני' הרבני' ה"י ממה שעשו השבטי' שאף השכינה
הסכימה עמהם, ומי עדוך הוא מר' אליעזר הגדול אשר הוכיח מהחרוב
ומאמת המים ומכיתלי בית המדרש ובבת קול ולא השגיחו
וברכוהו, ונהג נזיפות בנפשו, וזה הבליעל לא קם ולא זע רק קם
בחוצפה והוסיף חטא על פשע כפעם בפעם, ועתה יאמנו דברי בעיני
כל רואה, כי עיינתי בספרו מאד ובכל דברי כפירות שלו טעם הכפירה
ההיא רוצה לתרץ איזה קושיא שהקשו הראשוני' וזה העזות פני'
רוצה לתרץ ועדיין הקושיא במקומה עומדת, אלא שהוא מחדש
כפירה חדשה באחדות והקושיא נשארת במקומה, ומה יתרון לבעל
הלשון ומה אהנא רמאה ברמאותיה וזייפא בזיופנותיה רק למרוד
בקונו כי לא גמר ולא ידע, ואינו יודע לעשות שום דבר ומתפאר
בדברי שקר כאשר יתפאר הגרזן על החוצב, ומיזד גמור הוא לכפור
באל א' יחיד ומיוחד בתכלית האחדות וכבר נלכד במצודות החרם
מהחכמי' שבא"י וסביבותיה, וגם העיד פה ברבי' איש חשוב וישר
מאנשי ירושלם אשר נמצא בארץ מצרי' בהיות הבליעל הזה גם הוא
שם, מתארח אצל הגביר המפורסם המובהק ח' ר' זכריה, ושם בביתו
היה דר איש חשוב מאד ת"ח נק' ר' ישראל לובלינר שמעידין עליו
שהוא גדול בתורה ובחסידות והיה לן בחדר א' עם הבליעל הזה,
והבליעל הלז היה עושה כל הלילה בחריקת שפתיו כמכה בחליל
כדרך הלצי' להתעסק עם השדי' כל הלילה, כי כן דרך המתעסקי'
עם השדי' והיה זה ר' ישראל מוטל באומה ופחד כמעט לא
קם בו רוח עד שהאיר היום וקם בבהלה וגולה הדברי' בפני
בעל הבית שלו הגביר הנ"ל, והוציאו מביתו לאמר צא איש הדמי' צא
מכשף ולא תטמא את ביתי ונחלתי, ושמעתי שמתפאר בעצמו
לאמר שאיזה רבני' כתבו בסתר שלא לחוש להרמות אלו, על כן אני
מזהיר לכל העולם לבל יאמינו לדברי השקרן הלז, כי מי הוא זה
ואיזה הוא שימלא לבו לעשות כן, ואתרי ראותי את הס' המקולל
ואגרת של ספרדי' מאמשטרדם ובמה שהוסיף התועב להדפיס שניות,

מחזק אני את החרמות הראשוני׳, וכל החרמות והחומרות שהוסיפו אחריהם הרבני׳ הגאוני׳ חכמי אושלי״ה ה״ו, והס׳ ההוא עם כל מה שהדפיס אחריו יאבד מן העולם, והקונה וניחוקי׳ בביתם אותם מוחרמי׳ בנזוזה, והמדפיסי׳ דברי תגומותיו ועניניו בנקודי׳ על התיבות כדת הלצי׳ לבזות ת״ח הם מיחרמי׳ ומעודי׳ בכל החומרות כמותו, אף שאני אוני משגיח בעניניו והבליו כי אני קורא לו נובח בשמו להיות מנבח כבלב שב על קיאו, אך אני חס על כבוד הגאוני׳ המופלגי׳ המפורסמי׳ לתבוע ביקרם וזה הבליעל קי׳ ליה בדרבא מיניה, ועשו חרוץ עד עולם, וגדרנא דלא טיזון שתא בציר משנו, ומעיד אני עלי שמי׳ וארץ אשר כל דברי הם באמת וצדק, בלי סדק, רק להחזק בדק, הלא כל העולם מבירין אותי ושיחי שאין דרכי להזק נזק, רק להשות אזני לדבר אמת, וכן הוא אופן לימודי לא להתגדל ולתגדד חלילה, ולנזה ישתנה טעמי עתה, אם לא כי קנאת ה׳ צבאות תעשה זאת, הבישו כל ישראל ענני נדמה שלו ועצת מרעי׳, ששלח ספרו הקטן לעיין בו אבל לא ספרו הגדול, כי שם הפקיר עצמו מכל וכל בכתבו על קרן שור המועד שאין לו חלק באלקי ישראל, והמעיין בו ימצא הכפירות שקרץ בגדיו לשנים קרעי׳. וטמא טמא יקראוהו, בהא נחיתנא ובהא סליקנא תשתרבב לשון הבליעל עד שיבורו, בקרוב תהא מפלתו, באסכרה תהא מיתתו, וקבורת חמור תהא קבורתו, ולא יבופר עונו, אף כי ישוב אל אדמיתו, ויהולו עליו כל האלות הכתובות בתורת כהני׳ ובמשנה התורה, וכל החרמות הגאוני׳ וכל ההומרות ידבקו בו עד עולם, והנחש מכרך על צוארו עד רדתו, עד כי ישוב בתשובה שלימה לקדש את שמו הגדול להודות על האמת החת אשר חירף אמונתי, ויקודש ש״ש תחת אשר חלל בריתו, אלה דברי הברית אש דת אשר כרתי עם אוהבי ה׳ המה הגאוני׳ הרבני׳ המפורסמי׳ המקנאי׳ קנת ה׳ צבאות ובדית כרתי בברית דשני ובברת דיומי לאויבי ה׳ כי יחללוהו לס׳ לטיען תד״ע כי אני ה׳ בקרב הארץ לפ״ק, אנכי עפר ואפר, מרי׳ קול בשופר, נמשלתי לכן בפר, באתי בניגילת ספר, להיות לאות ולמשמרת לבני מרי אנשי דופי וחפר, יותן פיהם בעפר, ה״ה המעתיר נפתלי הכהן :

JOSEPH IBN DANON DE BELGRADE

La chute de la domination turque en Hongrie, à la fin du XVII^e^ siècle, causa la ruine d'un grand nombre de communautés juives des plus considérables. Les florissantes colonies juives qui s'étaient développées dans le Sud-Est de l'Europe pendant les cent cinquante ans de la domination turque furent, pour ainsi dire, balayées du sol lors de l'effondrement de cette puissance. Les incidents les plus mémorables de cette période de souffrances furent la destruction par le feu des communautés d'Ofen et de Belgrade. Lorsque le croissant fut abaissé de la citadelle d'Ofen, le 2 septembre 1686, l'heure de la mort sonna pour une des communautés juives les plus importantes et les plus célèbres [1]. Deux ans après, les scènes d'horreur d'Ofen se renouvelèrent dans les murs de Belgrade. Le 6 septembre 1688, lorsque le prince-électeur Max-Emmanuel prit cette ville d'assaut, après un siège de trois semaines, qui fit un nombre terrible de victimes, la communauté juive, qui avait prospéré sous la domination turque, fut également écrasée par le vainqueur. Les habitants juifs furent emmenés comme butin de guerre par la soldatesque, avide de toucher des rançons. Les paisibles habitants de la communauté de Belgrade furent transportés dans les contrées les plus éloignées.

Parmi ces martyrs, il n'en est pas un que nous puissions mieux suivre dans ses pérégrinations que Joseph ibn Danon, réfugié de Belgrade à Londres. Il est comme le type des figures de cette époque et mérite que nous lui consacrions encore une étude, après celle de M. Elkan N. Adler, qui le premier a appelé sur lui l'attention des historiens des Juifs anglais [2].

Membre de la famille Ibn Danon fixée à Belgrade depuis des générations, enfant unique, Joseph [3], fils de Jacob b. Moïse ibn Danon,

[1] Cf. Kaufmann, *Die Erstürmung Ofens* (*Megilla Ofen*). Trèves, 1895.
[2] *Jewish Chronicle*, 28 juin 1895, p. 20.
[3] פלישת בית יהודה, n° 18, nomme Isaac ibn Danon. Un Joseph b. Moïse ibn

reçut une éducation fort soignée, conforme à l'idéal des pieux Sefardim. L'acquisition d'un savoir rabbinique très étendu, la maîtrise dans l'usage et même l'abus de la langue hébraïque, tel est le but qui stimula le zèle et l'activité du jeune homme. Ayant suivi dès sa tendre enfance l'enseignement de R. Joseph Almosnino, le jeune Ibn Danon devint l'ami et le secrétaire intime du célèbre rabbin de Belgrade [1].

L'étude du Talmud avait depuis longtemps, grâce à des maîtres célèbres, un foyer dans la communauté. Enfin, R. Simha b. Ephraïm Hacohen, si renommé, malgré sa jeunesse, pour son caractère ainsi que par un ouvrage reconnu comme classique, avait donné de l'éclat au rabbinat de cette ville. En l'an 1661, la communauté d'Ofen l'avait appelé à la tête de son rabbinat. Mais deux mois après son entrée en fonctions, R. Simha s'en revint à Belgrade [2]. Il était devenu, par son mariage, le parent de plusieurs membres de la communauté d'Ofen, où, peu d'années avant son arrivée, il avait été décidé qu'un rabbin ayant des parents dans la localité ne pourrait être élu. Il semble que son séjour à Belgrade ne fut pas bien long. Il y mourut probablement en 1664, à l'âge de quarante-quatre ans [3]. Du moins, nous voyons à cette date son gendre et disciple Joseph, fils d'Isaac Almosnino de Jérusalem, mari de sa fille Léa et neveu du prédécesseur de R. Simha, Juda Lerma, lui succéder à la tête du corps rabbinique de Belgrade.

Joseph n'avait que vingt-deux ans lorsqu'il occupa ce poste si honorable [4]. Peut-être fut-ce son jeune âge qui lui attira des inimitiés et des persécutions au sujet de ces fonctions si enviées. Ces vexations paraissent établies par le fait qu'on prit prétexte d'un de ses sermons pour le menacer de l'interdit.

Cette attaque venait vraisemblablement d'un savant. Almosnino sacrifia sans doute au système des interprétations originales et

Danon de Coïmbre, disciple d'Isaac Aboab, composa, lors de l'expulsion des Juifs du Portugal, un traité de méthodologie talmudique, à Fez. Voir mss. d'Oxford, n° 850. Joseph b. Jacob b. ibn Danon vécut en 1615-1625, voir Steinschneider, *Cat. Bodl.*, p. 295.

[1] D'après la préface du manuscrit des שלשה שרגים, qui m'a été obligeamment prêté par Ascher J. Meyer et que je publie dans l'appendice.

[2] Cf. שער אפרים, n° 67, f° 43 *b* : אשר החזיק הרב הנז' בק"ק בודון ברבנות שלו ערך שני חדשי'.

[3] Il résulte du מגן אברהם, de Daniel Estrosa, n° 73, comme M. le rabbin Alexandre Büchler me l'a montré, que R. Simha était né en 1620. David Conforte, קרא הדורות, éd. D. Cassel, f. 51 *b*, rapporte explicitement : ולא בא האריך ימים ולא בא לכלל זקנה.

[4] Ibn Danon dit que Almosnino présida pendant vingt-quatre ans le rabbinat de Belgrade. Joseph rapporte, dans ses Consult., n° 54, f° 111 *a*, que dans son enfance il était déjà le disciple de R. Simha, שבהיותי נער קטן למדתי בבית מדרשו של הרב מוה חמי ז"ל.

parfois même forcées de l'Ecriture sainte et se laissa aller quelquefois à des hardiesses inouïes. Mais un jour qu'il cherchait à éliminer, par une interprétation subtile, le nom de Dieu du verset de l'Exode, III, 12, et à substituer à l'adoration de Dieu l'adoration du veau d'or comme étant le signe donné par Dieu de la mission de Moïse, son pieux adversaire ne put se contenir davantage et crut devoir exprimer publiquement son indignation, en invoquant contre le rabbin hérétique la sentence arbitrale de R. Ephraïm Cohen, rabbin d'Ofen. Celui-ci condamna sans doute également cette interprétation malheureuse, qu'il ordonna à Almosnino de répudier solennellement du haut de la chaire, mais la sagesse, la mansuétude et la haute érudition de l'arbitre invoqué par son adversaire et auquel Almosnino lui-même s'était aussi adressé dans l'intervalle[1], empêchèrent toute nouvelle querelle. Appelé comme juge de près et de loin, absorbé par ses fonctions dans la communauté, infatigable dans la préparation de ses travaux de prédication, Joseph Almosnino vit bientôt grandir son nom et sa réputation.

Joseph ibn Danon, son disciple, était devenu son aide actif, recueillant avidement les enseignements de son maître. Les cahiers dans lesquels il consigna les sermons et les discours de circonstance, surtout les allocutions de deuil, sur l'obituaire des savants juifs, dans lesquelles Almosnino excellait, atteignent le nombre de quatre cents. La riche correspondance rabbinique qui arrivait dans la maison de Joseph Almosnino, était confiée aux soins d'Ibn Danon. Il était le secrétaire du rabbinat, entre les mains duquel passaient toutes les consultations et les mémoires qui étaient demandés de l'étranger. Ces mémoires de jurisprudence avaient acquis une telle réputation que trois Mécènes de Constantinople, Abraham Joab[2], Isaac Meschoullam et Jacob Cordova, se disputèrent l'honneur de publier une collection des consultations du célèbre rabbin de Belgrade. Almosnino avait déjà préparé pour l'impression une centaine de ces mémoires et obtenu les approbations des rabbins de Constantinople et de Salonique, et des délégués de la Terre-Sainte qui fréquentaient sa maison[3], afin que le volume devînt « un témoignage en faveur de Joseph », lorsque la catastrophe fondit sur sa ville. Le

[1] Voir la préface de Joseph Almosnino au עדות ביהוסף, à la fin.

[2] Ce nom est à ajouter aux Joab énumérés par Zunz, *Gesammelte Schriften*, III, 162-177, et Steinschneider, *Hebr. Bibliographie*, XI, 103.

[3] D'après la relation de Joseph ibn Danon. La collection fut commencée après 1686, car elle renferme l'adhésion, datée de cette année 1686, de Salomon Aboulafia, délégué de Hébron, à la décision d'Almosnino, עדות ביהוסף, n° 51.

14 Ab 5448 (10 août 1688) l'armée des impériaux se concentra autour de Belgrade. Le 6 septembre suivant, la ville était au pouvoir des ennemis, exaspérés par les pertes subies pendant la prise d'assaut[1]. La communauté de Belgrade périt. Ses membres furent faits prisonniers et emmenés par les troupes, qui les exposèrent en vente sur tous les marchés pour les faire racheter par leurs coreligionnaires. La troupe des prisonniers traversa la Hongrie, presque dépeuplée de Juifs et appauvrie, et, sauf ceux qui furent retenus dans le voisinage, par exemple à Esseg, elle se rendit en Moravie, où les communautés quelque peu importantes firent des prodiges pour le rachat des malheureux bannis.

L'incendie avait détruit tout ce que possédait la communauté de Belgrade, ses synagogues et ses collections de livres précieux. Les œuvres de Joseph Almosnino, à l'exception de l'unique volume de ses consultations préparées pour l'impression, sauvé par miracle, étaient également devenues la proie des flammes. C'est avec peine qu'il échappa lui-même à la mort avec sa femme Léa et ses trois fils, Simha, qui portait le nom de son beau-père, Isaac et Juda[2]. Désormais il prit à tâche d'organiser des secours en faveur de sa communauté dispersée et de susciter partout la charité de ses coreligionnaires pour les prisonniers qui avaient fait partie de ses ouailles de Belgrade[3]. Mais il succomba, à peine âgé de quarante-six ans, sûrement épuisé par les émotions, au début de sa tâche nouvelle, entreprise avec tant d'ardeur; l'inscription hébraïque, avec un sens profond, le désigne comme centenaire (מאה = 46) : il mourut à Nicolsbourg, l'avant-poste des communautés moraves, qui fut son lieu d'asile et qui était toujours prêt à tous les sacrifices[4]. De nouveau, la nuit s'étendit autour des yeux des fugitifs, partout où arriva la terrible nouvelle.

Joseph ibn Danon avait reçu la nouvelle à Kremsier, communauté de Moravie, après celle de Nicolsbourg, la plus généreuse en faveur des prisonniers de Belgrade. Il avait espéré se reposer dans cette ville, avec sa femme et son enfant unique, Moïse, des émotions et des indicibles souffrances du voyage. Ils n'avaient pu sauver qu'avec peine leur personne de la ruine de leur ville natale et ressemblaient désormais à des mendiants exposés à la mort par inanition, à moins que la pitié de leurs coreligionnaires ne s'éveillât en leur faveur. C'était encore une consolation de penser que Joseph Almosnino avait exhalé son dernier soupir entouré

[1] I. v. Hammer, *Geschichte des osmanischen Reiches*. III (2e éd.), p. 817 et suiv.
[2] Préface d'Ibn Danon.
[3] Voir la préface d'Isaac Almosnino au עדות ביהוסף.
[4] Cf. Kaufmann, *Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien*, p. 170, note 3.

des siens et trouvé une tombe honorée dans une grande communauté juive, alors que tant d'autres étaient tombés sur la route et avaient péri, ignorés et sans nom[1]. Ibn Danon ne put séjourner plus longtemps en Moravie. Ignorant la langue du pays, ayant de nouveau perdu toute espérance par la mort de son maître et ami, il continua ses pérégrinations de ville en ville jusqu'à la fin de l'année 1688, où il retrouva le repos à Prague. Mais il n'avait pas encore atteint le terme de ses vicissitudes. Tout d'un coup il pensa à Amsterdam, où il espérait trouver enfin le salut. C'était la ville de prédilection de tous les Sefardim, l'ancien port franc de tous les malheureux fugitifs, la grande communauté aux ressources inépuisables, grossies démesurément par l'imagination des malheureux cherchant des secours. Il s'y rendit, grâce au concours des communautés qu'il traversa et dont les plus pauvres lui fournirent au moins les moyens de se rendre avec les siens en voiture à l'étape suivante de son pèlerinage.

A Amsterdam, Ibn Danon trouva un asile sûr dans la maison hospitalière de Joseph b. Nathanael Sarfati, beau-frère de Nathanael Foa, l'imprimeur d'Amsterdam, qui était renommé pour être le protecteur des proscrits et le bienfaiteur de la littérature juive[2]. Sa maison, qui était un centre pour les savants, s'ouvrait à tous les malheureux qui venaient y chercher asile. Sarphati considérait comme un devoir d'honneur d'aider de ses deniers les auteurs juifs à éditer leurs œuvres[3]. Prendre sous sa protection le savant proscrit, chassé de Belgrade, fut pour Joseph Sarfati chose naturelle. Il se sentait largement récompensé en recueillant de la bouche de l'exilé les interprétations ingénieuses de l'Ecriture sainte de Joseph Almosnino.

La nouvelle de l'excellent accueil qu'Ibn Danon avait trouvé à Amsterdam n'était pas restée ignorée de la communauté dispersée des exilés de Belgrade. Un autre proscrit de Belgrade, Moïse Cohen, fils de Michaël b. Moïse Cohen de Salonique, surnommé Moré Cédek, d'après son ouvrage ainsi intitulé[4], gémissait encore dans

[1] Paroles d'Ibn Danon dans sa préface.

[2] Foa lui-même le célèbre (Approbations au אבק ספרים de Conque), en ces termes : ביתו פתוח לשב"ם ועוברים.

[3] C'est ainsi qu'il fut, avec Moïse b. Juspa Emden, le Mécène de Jacob Schor, lors de l'édition du פלפלא חריפתא (Amst., 1693).

[4] Juda b. Joseph Péreç nomme Moïse dans la préface du פרח לבנון : החכם השלם ספרא דוקנא הוא משה ספרא רבא דישראל בן הרב הגדול המפורסם בדורו כמוהרר מיכאל הכהן זצוק"ל מעיר שרובה ישראל היא סאלוניקי. Azoulaï, שם הגדולים, éd. Benjacob, I, 39 *a*, n° 110, vise notre Moïse b. Michaël en disant : כן ראיתי בקונטרס כ"י שכתב מהר"ר משה הכהן בן הרב מורה צדק שהוא נמצא אתו עמו. Cf. *ibid.*, II, 78, n° 75.

la servitude à Esseg, où une partie de la communauté de Belgrade était retenue par l'armée autrichienne, lorsqu'il crut, lui aussi, voir luire une lueur d'espérance, en apprenant le sort de Joseph ibn Danon. Son fils Jacob avait été arraché de ses côtés et jeté, avec Joseph Almosnino, dans le ghetto de Nicolsbourg, où il fut entretenu pendant une année [1]. Cependant son père s'occupait à Esseg de la composition d'un manuel épistolaire hébraïque. Comme par reconnaissance pour la bonté que Joseph Sarfati d'Amsterdam et son secrétaire Joseph ibn Danon lui montrèrent en lui adressant leurs réponses amicales, Moïse Cohen inséra cette correspondance dans son opuscule [2]. Il est vrai que Joseph Sarfati n'avait pu lui conseiller de venir également à Amsterdam. Sans doute, on ne laissait aucun de ceux qui venaient y chercher asile souffrir de la faim, mais les ressources de la communauté étaient épuisées par les demandes qu'on lui adressait de tout côté, et même la charité privée y était mise à contribution d'une façon excessive. Moïse Cohen, semble-t-il, se rendit d'Esseg dans une autre localité. Peut-être chercha-t-il, lui aussi, comme Joseph ibn Danon, un asile temporaire dans le ghetto de Kremzier. Du moins, nous savons qu'il se lia d'amitié avec le rabbin de cette ville, émigré en 1701 en Terre-Sainte, Joseph Isachar Bär, le fils du cabbaliste viennois R. Elhanan, vénéré à l'égal d'un homme de Dieu [3]. Même les deux familles s'étaient apparentées par une alliance. Michaël, fils de Moïse Cohen, avait épousé Abihaïl, fille d'Isachar Bär et de son épouse Taube [4]. Mais tandis qu'Isachar Bär se rendit en Terre-Sainte pour y finir ses jours, Moïse b. Michaël Cohen resta à Venise, où il se lia avec Juda Péreç de Raguse pour composer avec lui un ouvrage et le choisit pour gendre [5]. Sa fille Esther devint l'épouse de Juda, le fils de Joseph Péreç [6]. Il semble que les deux rabbins gagnaient leur vie par le métier de correcteurs dans les imprimeries de Venise [7].

Joseph ibn Danon, grâce à la protection de Joseph Sarfati, s'était, en quelque sorte, éveillé à une existence nouvelle, et il eut l'ambition de briller de nouveau comme écrivain. Le nom de Joseph était devenu si significatif dans sa vie, ayant été porté

[1] Kaufmann, *l. cit.*

[2] Voir יש כופר (Fürth, 1691).

[3] Kaufmann, *l. cit.*, 82, note 2.

[4] Voir שלשה שריגים de R. Isachar Bär, à la fin. Moïse b. Cohen est aussi l'auteur de l'index de cet ouvrage.

[5] פרח לבנון (Berlin, 1712).

[6] *Ibid.*, préface.

[7] A la fin de 1709. Moïse recommande, en compagnie de Juda Péreç, דברי יוסף, de Joseph b. Mordechaï de Jérusalem, où il est aussi cité, f° 8 *b* et 10 *a*. Cf. le frontispice de l'ouvrage.

avec éclat par lui-même, par son maître Joseph Almosnino et son protecteur Joseph Sarfati, qu'il résolut de prendre comme titre d'un ouvrage « les trois sarments » dont il est question dans le songe expliqué par le fils du patriarche Jacob et qui semblaient se retrouver dans le songe de sa propre vie ; cependant, ce n'est qu'un seul de ces trois « sarments » qui parvint à la postérité [1]. Les imprimeries d'Amsterdam offrirent également à Ibn Danon l'occasion de se produire. C'est ainsi que nous le voyons, en 1692, composer un index des abréviations pour l'ouvrage de Hizkiya de Silva [2].

Joseph Sarfati paraît être mort dès le commencement du XVIII[e] siècle, peu de temps après la fin de la première période décennale du séjour de Joseph ibn Danon dans sa maison. Du moins, nous voyons qu'il est déjà désigné comme défunt dans un livre imprimé en 1702 grâce à sa munificence [3]. La mort de son bienfaiteur obligea Ibn Danon à quitter Amsterdam et à recommencer une nouvelle existence à Londres, où, comme M. Elkan N. Adler l'a montré, il eut le bonheur de trouver des disciples reconnaissants et pleins de piété envers les écrits de leur maître [4].

Cependant l'espoir que Joseph ibn Danon exprimait au début de ses « trois sarments », à savoir que l'unique héritage de Joseph Almosnino, le « Témoignage de Joseph », fût un jour livré à l'impression par sa veuve et ses enfants, devait se réaliser aussi grâce aux mêmes Mécènes qui voulaient publier son ouvrage de son vivant. Le manuscrit échappa comme par miracle à la destruction. Lors d'un pillage dont les fils du défunt, Simha et Isaac, furent les victimes, le manuscrit tomba avec leurs biens aux mains de soldats turcs, qui le remirent à des marchands ambulants. Les fils de Juda Daniel le reconnurent aux mains de ces derniers à Constantinople et le rachetèrent, de sorte que les cinquante-quatre premières consultations de la collection purent paraître en 1711, grâce aux soins du premier de ces Mécènes [5].

Joseph ibn Danon, ce semble, n'a traité que la première partie de son ouvrage, primitivement consacré aux trois colonnes du monde moral selon le judaïsme, la Loi, le Culte et la Charité. En effet, la préface indique seulement la marche du premier « sar-

[1] ולא כתב אלא שריג זה, c'est en ces termes que le copiste du ms. Meyer termine son appendice.

[2] פרי חדש ר"ד.

[3] חידושי רבינו יוסף מיגאש הלכות על מס' ב"ב (Amsterdam, 1702).

[4] *Jewish Chronicle*, *l. cit.*

[5] Voir l'introduction d'Isaac Almosnino au עדות ביהוסף. La deuxième partie de ce recueil de Consultations parut à Constantinople en 1733.

ment », qui traite de la foi en la tradition et prouve que, sans la loi orale, il est impossible de comprendre la loi écrite. En écrivant sa préface, Joseph ne pouvait guère donner un aperçu de la marche de ses recherches dans le cours des deux dernières parties, d'autant plus qu'il se réservait de les traiter plus tard. Il ne croit pas devoir indiquer ce qui dans son ouvrage appartenait à Joseph Almosnino, parce que, vu les relations étroites qui l'unissaient à son maître, tout le monde considérait néanmoins le tout comme l'œuvre de ce dernier. Peut-être la mort de Joseph Sarfati a-t-elle aussi empêché la publication de cet ouvrage. Mais dès cette époque, un autre ouvrage de ce nom était consacré à la littérature juive; cet ouvrage, qui parut à Venise en 1701, était « les trois sarments » d'un autre Joseph, Joseph Isachar Bär, rabbin de Kremsier.

DAVID KAUFMANN.

APPENDICE

בס״ד

הקדמת המחבר

אמר הצעיר והשפל, דגיו בבית אפל, זעירא וליאו מן חבריא, עבד עבדי ה׳ וצדקתם, אבק ועפר רגלי חסידיו ושומרי מצותיו, השוחה׳ בצנעא את דבריהם וישכח רישו. וילך לו אל ארש״ו, לאמר אני יוכת אחיכם הקטון בלא״א הישיש ונשוא פנים כה״ר יעקב בב״ר משה ו׳ דאנון זלה״ה מק״ק בלוגראדו, שלו היותי בביתו ושלאנן. שקט ושאנן, כזית רענן, ומכבד את קוני ב ח(הו)ני ובנפשי רוחי ונשמתי ובכל כחי ואוני, ויגעתי בעשר אצבעותי להתפרנס מפועל ידי וניזעת אפי לעשות בזהב ובכסף. וזכיתי לקבוע עתים לטובה בגדולה שמושה של תורה ובלימודה בבית מדרשו של מורי ורבי הרב המובהק המקובל האלהי רבה דמיומיה תפארת ישראל ועטרת ראשי ואדוני הצדיק אב״ד ור״מ) ור״מ דק״ק בילוגראדו הוא היד כרב יוסף סיני ועוקר הרים בן החכם הזקן שקנה חכמה החסיד והעניו והנגיד כביר גביר וסביר כמה״ר יצחק אלמושנינו זלה״ה מיתושבי ירושלים עיר הקדש תוב״ב.

ולהיותי רך ויחיד לאבי ולאמי תנצב"ה לא נתנו לי מקום לזוז מתוך אהלו של מורי ורבי הרב זצוק"ל ויהי לי לאב יהיתי בעיניו כאחד מבניו ויקיניני לו להיות נאמן בית ורובי חידושיו הוי מכתבים על ידי, הן בחידוש הלכות והן בפסקי דינים כעיגונא דאתתא ושוב גיטין וקדושין וכדיני ממונות להשיב לכל שואל על הדין ועל האמת, והכבימו בו כמיד מגדולי הדור רבני קושטנדינה וסלוניקי ושלוחי דרחמנא משה"ק תוב"ב וסניכו את ידיהם עליו כאשר נראה מספרו הנחמד עדו"ת בִּיכּוּרֵי שמ"ו, הוא היה חלק הראשון נמאה שאלות ותשובות מלאים סולת נקיה מנופה בי"ג נפה. ועתה בעונותינו הוא חלק ראשון ואחרון היא לכל בית יוסף. כי הוא לבדו נשאר לפליטה בדרך נס והנני עומד ביד אלמנתו הרבנית מרת לאה בת הרב הגדול כמוהר"ר שניאור הכהן זלה"ה (הוא היה רבו ומר חמיו של מורי ורבי הרב ז"ל והוא חיבר ספר ואלה"ה שמות על טיב גיטין וקדושין) וביד בניה החכמים המעולים כהר"ר שניאור ויצחק והנער יאודה אלמושיבנו ה"י ואם ירחיב ה' את גבולם ויהי שלום בחילם יקריבוהו על מזבח הרפוס להוציא מוניטין הרב זצוק"ל בעולם, וממנו יראו המורים, צדק ומשפט ומשרים, המאירים לארץ ולדרים, היושבים על כסא ההוראה, את רובי הכמתו הנפלאה, כי הוא היה גבור במלחמתה של מורה לאסוקי שמיתתא אליבא דהלכתא, ולן בעומקה של הלכה בדעתא צילותא, ושם לילות כימים, ויושב יוסף לשפוט את העם ארבעה ועשרים שנה והיה עומד ומדקדק בדין ביד המרבה בברוקות ובדרישות והקירות כדי להוציאו לאמיתה של תורה ומימיו לא גילגל על הבעלי דינים שבועות שתים שאי"ן ארבע להיותו נזהר מאד על דברת שבועת האלהים ובחן שפתיו דן את הדין והוציא משפטו לאורה, הוא היה שלם במדות ובדעות וזכה לתורה וקדושה ועושר וגדולה במקום אחיו והיה מקבל את כל האדם בשמחה, ורודף צדקה וחסד, ומכבד את התורה ולומדיה והיה בית יוסף בית ועד לחכמים: ומי יספר שבחיו במתק דרשותיו מידי חג בחג ועל דברי הבצרות והצרות ועל שמועת רעות מגדולי ישראל. ומימיו לא נתעצל בהספדא יקרא דשכבי ודחיי, ולהיותו כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק והולך לא היה מספיק לכתבם והיו נכתבין מקצתן ע"י אחרים וקרוב לארבע מאות קונטריסים מדרשות נכתבו על ידי ובמה עניים לא עלו על ספר כלל מפני רבויין, ומפני (תולדות) טירדות הזמן בלתי נאמן, ובעונותינו הרבים כלם נשרפו ונאבדו בהפוך ה' את העיר וישאר אך ספר עדות ביהוסף בדרך פלא לזכרון לפני ה' תמיד, ותחת כנפיו חס[ו]תי ואתלונן ויגשאני לעיני בני עמי ויתן לי יד להרביץ תורה ברבים כמדרשי אגדה ובהלכות חג בחג מידי יום ביומו ומידי שבת בשבתו וימים נספר יד מלאת שנה תמימה, והנה היום בא בוקר כתנור בקול מלחמה קרי בחיל כבד מאד ותבא אלינו רוח סערה הבאה מצפון העיר לפום צערא אגרת בת מהל"ת הבאה אליה ותענה צרה שאין כיוצא בה, בעוד שביד דכלהו אותנהו בה, אשר

לחרב ואשר לשבי ובני ישראל הלכו בשביה ותהי להם נפשם מרה כלענה, מפני חרב היונה, וילכו בלא כח לפני רודף מלא, לא ארגיש ולא חלי, להתם ולכלה, והשבי ישראל מהם עטופים חרפה ובוז ברעב ובצמא, ומהם ערומים וחפים על האדמה, ומהם תושבי עצים ושואבי מים, גם בשפתות וביצים טובים במכה עצומה, ולעבוד את אויביהם בכפיפה קומה, וכל מחמד עיניהם חבקו אשפתות, ובתים טובים נחרצו ונהרסו השתות, ויפרדו איש מעל אחיו ארבעה עשר יום לחדש החמישי הוא חדש אב ובזמתם ביד שנה למחזור הלבנה וביד חזקה לחמה בשנת רחֶ"ק מִלֹּנִי מנחם לפ"ק ובין מלכה למלכא חַדָּה על חוד חיאו, ובין חייתא לבחבלתא, אזלא ביא דעלובתא[1], וה' אשר חיתה עלינו יותר מדאי, תחזה יד המרפה בנחמות לאמר לצדותני דו. וכנה הרפתקי דעדו עלי על רוב פשעי כי הלמוני בל ידעתי ויפשטוני ועירים יצאתי כאשר יצאתי מבטן אמי ואני נשארתי לבדי עם ביתי זו אשתי מבֹּת ועם בני יחידי ידידי נשה ה"י ובגולה השביעיני מרורים, והשקוני המים המארדים למדים, את קבעת כוס התרעלה בלענה ורוש ואמיש חשך וצלמות בלא סדרים, לנסוע ולנוע אחרי הבעלים, ולחצוב בורות נשברים, ומים אין לשתות לי ולעם אשר ברגלי, וחיותי עשוק ורצוץ לרוץ כעבר לפניהם, לתקוע אוהלים ולפשוט נבילתא בצלקה וצרה לצרכיהם, ובמשא ככל ועבודה רבה אין די בא', ואחי נגוע מוכה אלהים ומעונה, ערום מבלתי לבוש ומכל החי משונה, וכל היום היתה כלימתי נגדי, ועולם חשך בעדי, והשבי הרואים בארובות ויהי חשך אפילה, ונפשינו קצה באין לחם ואין שמינה, ואין כסות בקרה אכלנו חרב וקרח בלילה, ותחי הבנים עובר עלינו תמיר עובר ושב, גר ונעשה תושב. בזעי"ן ועלֵק, מכף רגל ועד ראש או הזקן, עד חשך משחור תארי ומשחת נאוש מראי ופני קבצו פארור, ואומדה יום אשר יולדתי בו יהי ארור, ואשא את קולי במרורות, ערב ובוקר וצהרים בבכי וצרֵ"ת, וירא ורוץ רוחי למו פי, והיתה נפשי צרורה בכפי, וקבלתי היסורים באהבה והיו עיני ולבי בפתח תקוה לאמר לאחרים דברים ניחומים מדאגה מדברי, מה לכם תדבאו להרים צעקה כיענים במדבר, כי רחמי שמים מרובים, ואם היום יצוק ברכים מכאיבים, פן ישקוף ויראה ה' משמי שמי ערץ, ולמחר ירחם ה' לנו ונפדינו בארץ, ותפילתי על חקר, לאלהי צדקי, לאמר ניתי תנחמני, ומבור גלות תמשני, לא שלותי ולא שקטתי ולא נחתי ויבא רוגז קצף עלי רוגזו של יוסף הצדיק מורי ורבי הרב ז"ל אל שמיעה כי באה עם ראה הילדה בחיותי גולה ומשולטל בקל קרעניזר אל חלקה ארזן האלהים ואחרי אשר נשבה ארון הברית ונשבר עין רואי וחשך אור שמשי ונפלה עטרת ראשי ונשפך לארץ כבודי וניריס ראשי, ונפל למשכב ויגוע ויאסף וימת יוסף בן מאה שנה בנוסף ואת התנינים לא בא כיבה השמש וילך לו אל ערשו בק"ק נקלשפורג חן לזאת נחרד לבי ויתר מנקומה, וכעיפי ושרעפי נעו גם נרו, ולבי בל עני ונעס היה כרונג וכלב אשה ניצודה ויהי

[1] *Genèse rabba*, 60.

למים וכל ברכים תלכנה מים ודא לדא נקשן, חמרמורו ניעי ועוני נגרה ולא תפוג ודמיעי על פני חלפו למו ונהפכו לדם, ואהי כאיש נרדם, ואומר אוי לי כי נדמיתי, קויתי למרפא והנה בעתה, חבל לספינתא דאבדה ק(רב)[בר]ניטה, בכן צווחית ככרוכיא בויא בויא, אוי אדון ואוי הודו בנהי ונהיה, ואוי אבוי ואויה, ואקריץ את לבבי ואַל בגדי כי ערום הייתי ורחמנא לבא בעי, ועל הכל גדל הכאב מאד שלא זכיתי לראות פניו למן היום אשר גלינו מארצנו ואף כי כמוך למיתתו, ולא יכולתי לכבדו במותו, להיותי נע ונד בין גוי אשר לא אשמע לשונו, ויוברי רצונו, והקצר נפשי ולא מצאתי מנחם משיב נפשי, מבלעדי אשי, וגחלת כאבי אשר טבעתים במי מצולות רעוני לחשוב מחשבות ולבחור הרע במיעוטו, וכבולעו כך פולטו, לבעבור חננו אלהים והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים בקרב אחיו עם בני ישראל וכבוד עשו לו בחייו כי ראו חכמתו, ואף כי אחרי מותו, וזכה למות בביתו, אצל בניו ואשתו, ובדרך לא היה כאשר מתו בדרך כמה נפשות מן הגולים וגם קבורה לא היתה להם, וזאת היתה לו חצי נחמתי, וחבל על דאבדין, וזכותו היא שעמדה לי ועד חדש ימים ראה ה' בעניי: ויהי כאשר הרימותי קולי בקול ענות חלושה שמע קול התנוני ומכל צרותי הצילני וריחם כרוב חסדיו משמי מעונים, האל השומע שועת עניים, וצעקת אביונים, מיום ליום ומחדש לחדש עד החדש העשירי הוא חדש טבת משנת קיבוץ גלויות לפ"ק ויביאוני ביעיר גדולה של חכמים ושל סופרים העיר רבתי עם רבתי בדעות שרתי בצדקות המלאה לה אמרה לגבורה במשפט וצדקה וגמילות חסדים והן חכמה והן תבונה והן יראת אלהים במקום ההוא ק"ק פראג המהולל בתשבחות ישלם ה' פעלם, ויהי שלום בחילם, והמקום ימלא חסרונם וירחיב את גבולם אכי"ר אשר כל מכובדיה הזהלו זהב מכיס כמנהגם לעמוד בפרץ ולמחסה לאביון לעוז ומגדול, ויוציאוני מעבדות לחירות ומאפילה לאור גדול, ויאורו עיני, ותעבור האנחה מעל פני, ואברך את ה', הפוקח עורים ומתיר אסורים, על הנסים על הפורקן שעשה לי בימים ההם ובמקום הזה וגלגל זכות על ידי זכאים באונים ועצמה, והיה משכורתם שלמה, ואשב עמהם עם בני ביתי וכסו את בשרינו ופרנסונו ארבעה חדשים בכבוד גדול, ויהי ביום הראשון לחדש זיו הוא חדש אייר ונסע משם ונלך לנוע אל האישים הנגשים אל ה' אשר בכל עיר ועיר ובמנוחה הדריכונו במעגלי יושר בעגלה ובזמן קריב ובצידה לדרכינו עד בואנו אל המקום הזה רבתי במדינות מלאתי חסד וצדקה וגמילות חסדים העיר המהוללה היא קהלת קדישתא אמשטרדם יע"א בששה ימים לחדש אלול הת(פ)[מ]"ט והנני נותן הודאה על חלקי כי גם פה מצאתי חן בעיני הגבירים והנשיאים מכבדי התורה ולומדיה, ומהוכם האיש אחד המיוחד בהדרו והודו, ובכל נפשו ובכל מאודו, ובכל חילו הבאה אליו מיגיע כפיו אוהב את התורה ולומדיה ומהנה אותן מנכסיו במנה הראויה והגונה, ואוהב את העניים ומפרנסן ובהעלקה למינה[1], ראשון הוא לכל דבר שבקדושה החכם

[1] Allusion à Lév., xi, 30.

המרומים והמהולל מאד כבודי ומרי ראשי שלם הוא אתי כמהר יוסף
בכמהר נתנאל צרפתי נרו יאיר ויהי עוד בישושר וכבוד לאורך
ימים ושנים טובים ויהיה ביתו פתוחה לרוחה וביתו ועד לחכמים
מלאה ברכת ה׳ בבנים ובני בנים, השנים ורעננים, אבי״ר, אשר מפתו
האבילני סביב לשלחנו, וכיבוסו השקני בעין יפה שהשמחה במעונו,
הוא היה לי בעזרי להחיותי כיום הזה ויעמידני על כני והרחיב
את גבולי, ויורני ויאמר לי, למען אלך לשקוד על דלתות התורה
ולדפוק על שעריה ולעלות בזברוני מהני מילי מעליותא דהוו מרגלא
בפומי דרבי יעזרי הרב ז״ל ובאשר אחדש בכל יום אם ניעט ואם
הרבה אשר אלי יזדמן, כי כן אמרו יגעת ולא נמצאת אל תאמן,
ואהי כאיש אשר לו שומע לקבוע עתים לתורה ולצוד ציד להביא בן
הבא בידי מנחה קטנה, ומאשר תעלה במצודת זכרוני למושכו ברשתי כי
קטין מהביל את העולה בחבורי הקטון הלזה ועדי וסהדי מברומים
ועד יעלה בן הארץ כי מימי לא הלכתי בגדולות, ולא לכבודי אני
דורש כי ידעתיו וגם ידעתי בלי את מיעוט ערכי עלי דבתותו מכתת
שיעוריה ודעתי חסורי מחסרא ולא יחשדני שומע פן אומר זו היא
נשלי על דברים ששמעתי מאחרים כי המרגיל את עצמו לגמוב מן
הספרים המשולחו המפרשים לתוך הנקרא קורא אשר דגר אפרוחים
או בצים נברים אשר לא ילדם ומגדלן אצלו ובשמגדילן פורחות
למיניהם וזהו שאמר׳ בחצי ימיו יעזבנו ואחריתו יהיה נבל כן הבא
לאכוף דברי אחרים ומעלה אותם על שמו ולא ישריח את עצמו לחדש
פנים חדשות בתורה ידוע הוא כי ההרגל הוא טבע שני וברוב הימים
ידעו הכל כי נבלה היתה עמו כי אחרי אשר גנב מאוזה ספר חדש
שברו כל אשר בתוכו קא כלויא קרניה ותו ליה מידי ומגרמיה
נפיל וכבר הזהירונו רז״ל כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה
לעולם ואני בתוך הגילה ואיכבה אוכל לעכבה ח״ו ואין כוונתי בזה
רק להחזיק טובה לבעליה, ואברך את ה׳ המשמח לבות הנאנחים
והנאנקים, נחום ניצוקים, ונימציא להם פדיום, כמני היום, העומד
באהבה ויראה לחידות להגל לשבח ולפאר את שם האל הקדוש
הנקדש בצדקה הגומל לחייבים טיבות שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן
הזה יגמלני כל טיב והקיניני מעפר גלותי, דלותי ושפלותי, ויהי מאז
חלמתי בי תאור חשבי, כל ניעיני בגילכי, ויהי באשר פתר חלומי לטוב
כי בא החלום ברוב עונן, ואותי השיב על כני על כן אני עבדו לו
לבדו אעביד כי הוא אדוני, ולא אני בן חורין להתבטל ממלאכתו
וניעבודתי עבידת הקדש, ואני בתפילה לאל חיי לבקש מחילה וסלחן
בעלבר קדמויות אם בתחנונים ואם במעשרת, כי הוא רחום יכפר
עוונותי וכל אשגיותי בגלות המכפרת, ויתן לי כח לעשות חיל
בעלתניתה של תורה, כי בזה השבחנה כל אמתותי ויתהלכו למו ולא
יעלו על לב לעולם ואותות דדין יגשו אז ידברו יפטירו בשפה על
אשר פשר להם יוסף לעוכבי רשותא והורנן ממרנן ורבנן סבוראי
עמודי העולם ומחזקי התורה מחזקי ידים רפות וברכים כושלות

[1] Jér., xvii, 11.

ראמצו המה בעמדם יעמודו לתמוך בימיני והיה האיש אשר יבחר בו ובקשתי קסת הסופר אשר במתני, ישית אל הנדבר בנאו, בדבר בעשו לסמוך את נפילתי ולעשות את בקשתי, ומי יתן בספר ויחקו דברי אלה ויהיו נקראים נעבורה והיה לי לעדה מזברת לטובה מדור דור ודורשיו, וממהדורי במילין לצד שלאה ושפתי ישנים קדושים אשר בארץ המה יהיו דובבות, ברבוי אחר רבוי לרבות, ונקראה בשם ספר שלשה שריגים ואנכי נטעתיו שורג הנה ישתרגו ויעלו לשלשה חלקים על שלשה דברים שהעולם עומד על התורה והוא השריג הראשון ואעידה בו עדים נאמנים מדברי התורה להחזיק יד תורתינו הקדושה שבעל פה ולשבר מלתעות כפירים הכופרים באמיתות קבלתה באומרם אין לנו אלא תורה שבכתב, ועוד אביא בתוכו שלשלת קבלתה איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה שקבל מפי הגבורה, ובחרתי לי איזהו דרך קצרה, ועוד אביא קצת ענינים שבתורה שבכתב עם ב' או ג' ספיקות שיש על דברי התורה והמצות ואעי מביא השובתן בצדן ולא כל הספיקות בפרטותה מפני שכלם באו בארוכה בדברי רז"ל במשנה ובתלמו' ובמדרשי אגדה ובחיבורי המפרשים ראשונים ואחרונים והכל יצא מתוקן ומפואר במינים נמוגים שונים, כי בהם החלש יאמר גיבור אני וכל שכן החזק והצדיק באמונתו כי הלא ידעו שבלתי התורה שבעל פה אי אפשר להתקיים אפילו מצוה אחת כתקנה וכל איש ישראל הצמא למים ירוה צמאונו ואבא היום בכרמי שלי לבצר קוצים מכרם ה' צבאות בית ישראל ואקח את הקוץ[1] כי פרוח הוא[2] אשר ניתן בין שושן, ואשליכהו באש ותעל עשנו כעשן הכבשן, וכבה אעשה על כל קוץ וקוץ העומד לפוקה ולמכשול, ופניתי אני דרך ישר לפני איש כי בו יבא ברנה לשמור את דרך עץ החיים, ויכירו וידעו כל באי עולם כי קדושת וגדולת בני ישראל היא היתה לבעבור קבלו התורה הקדושה שבכתב הקשורה בקשר אמיץ וחזק עם התורה שבעל פה ומה שנתנה בעל פה היה טעמו כדי שלהם לבדם יהיו הדברים שבכתב מובנים ביתר שאת ולא לזולתם כאשר נבאר, ואגבן יבאו קצת נמשלים וחידושים נחמדים השויכים לשריג הראשון הלזה ואחרי כן יצא השריג השני על העבודה ויצא השלישי על גמילות חסדים ועם שלש אלה נטעתי לי את הכרם היה לדודי[3], והגפן הזאת אשר שמתי עלהה נצה ג' שריגים והיא כפורחת ומתחלקת לפרקים ויקראו הפרקים בשם אשכול א' ב' ג' וכו' על אודות האשכול אשר פרחה הגפן באשכלות מאורות למו[4] ויגמור ה' בעדי ויעלו דברי כרצון לפני ה' ויהיו ערבים לאזן שומעת ולחך אוכל יטעם לו, גם זו לטובה כי הנה שמי ושם אבותי ושם משפחתי המה עולים למספר שלשה שריגים וזה שמי יוסף בן לאדוני יעקב בר משה ן' דנון חושבניה דדין כחושבניה

[1] Jér., xxv, 17.
[2] Exode, xxxii, 25.
[3] Isaïe, v, 1.
[4] Deutér., xxxii, 32.

דין[1], ויהא רעוא מן קדם אלהא דשמיא שיקויים בי מקרא שכתוב ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך זרחה להם שמש צדקה ומרפא ותנצבה למען אשר הגדילוני בין ברכי תלמידי חכמים ויזכר לטובה שם יעקב אדוני אבי ושם שרתי אמי ששמה שמש וגם סול[2] וסלסלם[3] במעלת קדושים וטהורים ובמנוחה נכונה, אלהי קדם מעונה, ואף גם זאת לחיות כי הנה שלשה אנשים יוסיפים אנחנו וכמה ויסף ארבא בשוק העטים הכותבים בלוח עלי שיח[4] העומד לקראתינו, האחד ארנגו כי לקח אותו אלהים מורי ורבי ז"ל, והאחד הגנו עבדי ותלמידו ושמו כשם רבי ז"ל והאחד הגנו אלופי ומיודעי המגביהי לשבת ביתה ויסף זכור אזברנו בפה מלא ולא אשכחנו (ב [מ]לב כי שמי בקרבו ועל טיב יזכר שמו ועוד זאת יבא החוט המשולש המשתנג בשלשה שריגים לדרוש בתורה המשולשת תורה נביאים וכתובים עם שלשה המה משבי צעד משנה גמרא ודברי אגדה שניתנו מרועה אחד הנקדש בקדושות שלשה על ידי רועים שלשה בחדש השלישי לעם משולש כהנים לויים וישראל, לבני אבות שלשה אברהם יצחק ויעקב, ובא נא פתרון שלשת השריגים על יד יוסף הוא נער מנוער מהישיה ומביה האסורים יצא למלא את ידו ולצאת ידי חובתו, תהת שלש אבד אשר אבי תקנתי לכבוד אלהים ולכבוד שוכני עפר ה' מורי ורבי הרב ז"ל ואבי ואמי זלה"ה ולכבוד המרומים הגל התורה זו יקרא דחיי יראו זרע יאריכו ימים ושנים בטוב אכי"ר ובשלשת השריגים האלה אלקטה נא באמרים אחרי הקוצרים והיו נכונים ואם הנצא תנצא בדברי איזה חסרון יתלוהו בקוצר השגתי כי מפני חטת הנצוק שבחתי הדברים לאומרן בקומתן ובצביונם, מה גם בי מומי קדם שר של שכחה גבר עלי בעוונותי כי עשיתי מלאכתי קבע ותורתי עראי, ויודע אני בעצמי שלא ידעתי וללמוד אני צריך ואם אומר משמי איזה דבר ששמעתיה ממורי הרב זלה"ה, הן בני ישראל לא יאמינו לי תחת היותי נאמן ביתו, ובזה שמעתי מפי הרב הגדול מר דודו כמוהר"ר יאודה לירמא זצ"ל אבד ודמ ורמ בנקדמונו שחיבר ספר פליטת בית יאודה על מדרש פרשת כי תשא וז"ל כתוב לך התחילו מכאבי השרת לומר וכו' אתה נותן רשות לנשמה שיכתוב מה שהוא נבקש שיאמר לישראל אני כתבתי ונתתי לכם את התורה, א"ל הקב"ה חס ושלום שמשה וכו' ואפילו עושה נאמן הוא שנאמר לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא עכ"ל. וקשה דהכא אם כה יאמר יהודה שאינו נאמן חס ושלום ופירש הוא ז"ל עם הדין דקיימא לן בני הבית והעבדים אין קונין מדם שלא נודעת בעל הבית שחזקה שאינן שלהם, זהו שאמר הקב"ה למלאכי השרת חס ושלום שנעשה כזאת בישראל, ואם אמור יאמר הרי הכל יודעים שהוא עבדי ונאמן ביתי וחזקה שאינה שלו, נמצא

[1] שלשה שריגים = 1198.
[2] Sol.
[3] Lisez וספסלם.
[4] Dan., IX, 25, et XXX, 4.

שלחיותו נאמן ביתו לא יתנו ישראל האמנה לדבריו לנצח. אמ' לו כתוב לך כאילו התורה שלך היא, כי אפילו הכי ישראל יודעים כי כל הדברים האלה ממני יצאו כבושים ומפני זה באמונתו משה ודאי לא יעשה כן, לפיכך לא אשקר באמיתתי תחת אשר הייתי נאמן ביתי אדוני מורי ורבי הרב זלה"ה כי אין רצוני להדוק אחרי הכבוד ללבוש חלוקא אגב סוחדא דרבנן כי ללמוד אני צריך מדכותי ואלופי ה"י ויהא רעוא מן שמיא למלאת את חכמוני ולא ימושו דברי התורה הקדושה מפי ולא מפי זרע זרעי ולא מפי זרעי מעתה ועד עולם. וזה החלי בשם ה' אל עולם. יהוד יגמר בעדי ר"ו חסדך לעולם מעשי ידיך אל תרף:

COLOPHON :

ותהי השלמתו ביום שלישי ט"ו לחדש טבת בשנת ובסדר ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה את יעקב איש וביתו באו לפ"ק[1]: בלונדרש ביד הבחור שלמה בלא"א יצחק החקושטה עטיאש יצ"ו זה יצא ראשונה להעתקה מקונטרס המחבר עצמו ולא כתב אלא שריג זה.

[1] = Mardi 29 décembre 1716.

NOTES ET MÉLANGES

OBSERVATIONS SUR LA LISTE DES RABBINS

MENTIONNÉS DANS LE TRAITÉ *DÉRECH ÉREÇ*[1]

Le premier rabbin qui figure sur la liste établie par M. Krauss est אבא אירי בן יוחנן ; mais il n'a aucun droit à y figurer. En effet, le passage de *Dérech Ereç Zouta* mentionné par M. K. n'est pas d'Abba Issi ben Yohanan, mais est rapporté par ce rabbin au nom de Samuel le Petit, et c'est parmi les sentences de ce dernier que j'ai cité le passage en question (*Agada der Tannaiten*, I, 377), ce qui semble avoir échappé à M. K. Celui-ci a également tort de dire : « *D. E. Z.* est donc l'unique source qui nous ait conservé le nom de ce Tanna. » Dans mon *Agada d. T.*, *l. c.*, j'ai cité divers passages de la Mischna, du *Sifra*, de la *baraïta* talmudique, où l'on rencontre le nom d'Abba Issi ben Yohanan (ou Hanin). Voir également *Agada d. T.*, I, 50, note 2 ; II, 548, note 4.

Un peu plus loin, p. 216, M. Krauss parle d'Eléazar Hakkappar et de ses deux fils. En réalité, il ne peut être question que d'un seul fils, car Bar Kappara, appelé aussi בן הקפר, n'est autre qu'Eliézer (ou Eléazar), fils d'Eléazar Hakkappar. Voir *Agada d. Tann.*, II, 500 et s., 503.

R. Hidka (ר' חדקא), que M. K nomme p. 217, est encore une fois mentionné dans la littérature agadique comme l'auteur d'une explication d'un verset biblique : c'est dans le Midrasch sur le Cantique des Cantiques édité tout récemment par MM. Schechter et Buber (*Jewish Quarterly Review*, VI, 681, ligne 265 ; *Midrasch Zouta*, p. 11). Cette explication, comme la sentence de *Dérech*

[1] Parue dans la *Revue*, XXXVI, 214 et s.

Eréç, montre l'originalité de Hidka ; elle expose nettement une théorie physiologique qui a été souvent défendue de nos jours et d'après laquelle on peut distinguer les gens les uns des autres par l'odeur. C'est en s'appuyant sur cette théorie qu'il explique les mots du Cantique des Cantiques, I, 3, לריח שמניך טובים : « l'odeur des justes est agréable et diffère de celle des impies », et les mots d'Isaac, dans Genèse, XXVII, 27, ריח בני כריח שדה : « l'odeur de Jacob diffère de celle d'Esaü ». Il va même jusqu'à affirmer qu'il y a des gens qui, par leur odeur, savent distinguer des ossements humains d'os d'animaux, et même les ossements des Juifs des ossements de païens : יש שמבדילין בין עצמות אדם לעצמות בהמה בין עצמות ישראל לעצמות גוים. Cette théorie fait penser à l'opinion exprimée plus tard contre les Juifs qu'il existe un *fœtor judaicus* [1].

A propos d'une sentence précédée des mots תני בר חייא dans *D. E. Z.*, ch. VII, fin, et des mots תני בר קפרא dans j. *Pesahim*, 37*a*, M. K. dit qu'il donne la préférence à la dernière leçon (p. 217). Mais, en réalité, il ne s'agit pas de deux leçons différentes. On peut admettre que cette sentence se trouvait à la fois dans le recueil de traditions tannaïtiques de R. Hiyya et dans celui de Bar Kappara, et que *D. E. Z.* la cite d'après le premier recueil et le Talmud de Jérusalem d'après le second. Sur la *Mischna* de Bar Kappara, qui est presque toujours mentionnée à côté de celle de R. Hiyya et de celle de R. Hoschaya, voir *Agada d. Tann.*, II, 503, note 7.

A la p. 218, M. K. dit : « ר' יוסי, sans doute הגלילי ». Cela est inexact. On sait, en effet, que le nom de ר' יוסי mentionné dans les textes tannaïtiques, s'il n'est suivi d'aucune qualification spéciale, désigne Yosé ben Halafta. J'ai, du reste, rapporté le passage en question dans mon *Agada d. Tann.*, II, 159 [2]. Si, dans *Sabbat*, 152*a*, ר' יוסי בר קסמא est nommé comme l'auteur d'une sentence qui, dans *D. E. Z.*, chapitre X, 10, est attribuée à ר' יוסי, il faut naturellement compléter ce dernier passage d'après celui de *Sabbat*.

ר' יצחק (*D. E. R.*, ch. XI) est le nom d'un Tanna qui est fréquemment mentionné. Voir sur lui *Agada d. Tann.*, II, 397-399 (cf. *Revue*, XXIX, 81), où il faut ajouter la sentence citée par M. K. Celui-ci a vu à tort « une véritable énigme » dans le mot קורצין de la sentence en question : קורצין הרי זה משופכי דמים. Le singulier זה prouve que קורצין n'est pas, comme le suppose M. K.,

[1] Voir Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, p. 353, note 3.

[2] Dernièrement je l'ai expliqué dans la *Monatsschrift*, 1898, p. 505.

le pluriel du mot biblique קורץ (Proverbes, VI, 13; X, 10); il faut ajouter devant קורצין le mot אוכל ou l'araméen אָכֵיל, mais pas איכלי, comme le dit Kohut (*Aruch*, VII, 212). אכיל קורצין est la traduction de הולך רכיל (cf. Targoum et Peschito sur Proverbes, XI, 13); c'est la désignation populaire du calomniateur, qui est ici d'autant plus à sa place que notre sentence s'appuie sur le verset, Lévit., XIX, 16, לא תלך רכיל בעמיך לא תעמד על דם רעך.

Il se peut que cette explication s'applique aussi au mot קורצין mentionné dans le passage de *Abot di R. Nathan*, chapitre XXXI, que cite M. K. Il s'agit là d'un parallèle entre le macrocosme et le microcosme de l'homme, et on dit, entre autres : ברא קורצין בעולם וברא קורצין באדם זה אזניו של אדם. D'après M. K., on parle là d'une sorte d'animaux qu'on désigne comme étant aux écoutes, קורץ אזנים. Mais on ne trouve nulle part l'expression קרץ אזן dans le sens de הקשיב אזן. On ne peut pas non plus prouver que קורצין désigne quelque être, parce que la sentence antérieure parle de היה רעה בעולם. Car dans l'énumération successive des détails de ce parallèle entre l'homme et l'univers, l'auteur s'impose la condition de commencer par les cheveux de la tête et d'énumérer ensuite toutes les parties du corps pour terminer par les talons. On peut établir une analogie entre notre קורצין et un autre détail du parallèle, le mot יועצים, conseillers, auxquels correspondent, chez l'homme, les reins (כליות). Donc קורצין, comme יועצים, peut désigner une catégorie d'hommes, et peut-être ici aussi faut-il compléter איכלי קורצין, calomniateurs, car le caractère du calomniateur est d'écouter et d'épier pour en faire son profit et répandre ses calomnies. Alors, au calomniateur correspond, chez l'homme, l'oreille, qui a pour fonction d'écouter et de percevoir tous les bruits[1]. Mais il est aussi possible que קורצין ne soit autre chose que קורסיא, קוריוסא, mot qu'on rencontre à plusieurs reprises dans la littérature midraschique et qui est le latin *curiosi*, espions. C'est ainsi qu'on appelait « depuis Dioclétien, les *agentes in rebus*, qu'on envoyait dans les provinces pour recueillir pour l'Etat des informations importantes » (Sachs, *Beiträge*, I, 10; Fürst, *Glossarium græco-hebræum*, p. 195). Dans le monde il y aurait donc des écouteurs, les espions, et chez l'homme les oreilles. Le צ dans קורצין remplacerait alors le ס pour rendre la lettre *s*, peut-être sous l'influence des ק et ר. Comme cette sentence a pour auteur José le Galiléen (je ne l'ai pas rapportée dans mon *Ag. d. Tann.*, I, 358-372, parce qu'on n'en

[1] On appelait les conseillers du roi de Perse « les oreilles du roi », τὰ βασιλέως ὦτα (Xenophon).

connaissait pas l'auteur avant la publication des *Abot di R. Nathan*, par M. Schechter, les éditions précédentes n'en ayant pas indiqué l'auteur), il faudrait admettre que déjà avant Dioclétien *curiosi* avait, dans les provinces, le sens mentionné plus haut, à moins qu'on ne suppose que cette particularité a été interpolée plus tard dans notre sentence.

Voici encore quelques observations sur l'étude de M. Krauss. Tome XXXVII, p. 56, il cite inexactement la sentence הוי זהיר מן היועצך לפי דרכו en ces termes : הוי זהיר מה יעצך [1] על פי דרכו. Dans *Sanhédrin*, 76 *b*, où elle est citée comme sentence de R. Akiba, le ms. de Munich (cf. Rabbinowicz, *Dikdukè Soferim*, IX, 215) a : זהיר במי שיועצך לפי דרכו. Cette leçon a pour origine une fausse interprétation des paroles de R. Akiba qui signifieraient, non pas qu'il faut se prémunir contre certains conseillers, mais qu'il faut, au contraire, prendre leurs conseils en considération. M. Rabbinowicz cite, d'après *Agadot Hatlalmoud*, cette leçon étrange, הוי זהיר מחנוך לנער על פי דרכו, qui n'a aucun sens et n'est qu'une altération développée de היועצך. Non seulement M. K. cite cette sentence d'une façon inexacte, mais il en donne aussi une explication défectueuse ou plutôt incompréhensible ; il dit, en effet, que דרך a ici le sens de דרך ארץ, mais se garde bien d'indiquer le sens qu'aurait alors דרכו (לפי) על פי. Dans mon *Agada der Tannaïten*, I, 281, j'ai consacré à cette sentence une assez longue note et comparé les mots לפי דרכו à l'expression לפי דרכנו למדנו (*Mischna Soukka*, II, 1). Or, cette dernière expression signifie qu'on tire d'une proposition une déduction qu'on ne peut y voir qu'incidemment, d'une façon accessoire, mais qui n'y est pas contenue expressément. Par sa sentence, Akiba veut donc prémunir contre ceux qui donnent un conseil incidemment, *chemin faisant* ou *en passant*, sans qu'on le leur demande, mais qui, en donnant ce conseil, poursuivent probablement un but intéressé.

Les mots חשוק נפשך במצורת (variante : חשק עצמך במצוה) sont ainsi expliqués par M. K. : « חָשַׁק est formé de חֶשֶׁק, arme ». חשק n'a jamais ce sens. M. K. paraît avoir confondu ce radical avec נשק. Dans cette sentence, חשק a le sens habituel qu'on lui donne dans la langue biblique au *piel* (et au *poual*) : attache-toi étroitement aux pratiques religieuses, qu'on ne puisse pas t'en séparer.

P. 57. Dans le passage לא יפרוס אדם את המטה, M. K. corrige המטה en הפרוסה, qu'on trouve déjà comme כ"א à la marge des éditions du Talmud. Peut-être aussi המטה est-il une altération de

[1] Ces deux mots sont peut-être une faute d'impression pour מהמיעצך.

המצה et de ce passage suivrait qu'il y avait une espèce de pain azyme mou en partie.

P. 61, note 1. J'ai donné au fils d'Eléazar Hakkappar, c'est-à-dire à Bar Kappara, le nom d'Eliézer et non pas celui d'Eléazar, parce que je désirais établir une distinction entre le nom du père et celui du fils. Bar Kappara serait donc ר׳ אליעזר בן אלעזר (cf. ר׳ אלעזר בן עזריה). Il est vrai que dans les sources, comme cela arrive aussi pour d'autres docteurs qui portaient ces deux noms si semblables, le père et le fils sont appelés indifféremment tantôt אליעזר (*Agada d. Tann.*, II, 500, note 4), tantôt אלעזר, et je n'ai pas manqué de signaler cette indécision. Du reste, je dois faire remarquer que ce n'est qu'à titre d'hypothèse, appuyée, il est vrai, par des arguments sérieux, que j'ai déclaré que Bar Kappara était le fils d'Eléazar Hakkappar. — M. K. n'a pas rapporté exactement (p. 60) mon opinion sur Eléazar b. Iraï mentionné par Saadia. Je n'ai pas dit (*Agada der pal. Amoräer*, II, 11) que ce docteur faisait partie des agadistes, mais j'ai émis l'idée que בן עיראי était une ancienne altération de בן סירא et que les deux ouvrages semblables, cités par Saadia et contenant tous deux des proverbes de Ben Sira, étaient deux versions différentes, ou peut-être des remaniements de l'ancien Ben Sira, dont le titre de l'un donnait le nom exact, et celui de l'autre le nom altéré.

W. Bacher.

LE TOMBEAU DE MARDOCHÉE ET D'ESTHER

I

Après avoir examiné attentivement l'inscription des tombeaux de Mardochée et d'Esther, publiée par M. Israël Lévi dans le dernier numéro de la *Revue*, (XXXVI, 248), nous croyons pouvoir proposer la lecture suivante : צותה לעשתו האשה הכשרה הצדקת גמאלסתי אם האחים החכמים הפקחים הרופאים מהואד גמאלאלדולה יחזקידו גמאלאלדולה ישעם ישואל.

Pour ce qui concerne le nom de la mère des deux éminents médecins et juges des communautés judéo-persanes, il semble répondre à Donna Gemâl, c'est-à-dire Bella Donna. כתי (= כדתי), « madame » suit le nom de femme גמאל, comme *Sidi* « monsieur »

précède habituellement les noms d'homme. Les deux fils de celle qui a élevé le monument sont d'abord désignés comme savants, et ensuite, d'une façon plus spéciale, comme juristes et médecins. Le mot הפקחים, qui, comme cela résulte indubitablement de l'examen de l'estampage, doit être mis à la place de הפקידים, a été formé sur le modèle du terme arabo-perse פקדא, « juriste ».

Le nom du frère aîné paraît avoir été מהוא, Moutawwâd. C'est ainsi qu'on se rend compte du trait horizontal qui forme la partie supérieure du ד, tandis que le jambage de cette lettre se confond avec les lignes de l'ornementation. On s'explique aussi, par cette lecture, l'existence du trait épais qui se trouve entre la lettre qu'on avait prise pour un ר et le ו, trait qui forme, dans notre hypothèse, le jambage gauche du ת.

Le deuxième frère qui, comme l'aîné, porte le nom honorifique de גמאלאלדולה, s'appelle יהזקידו. Le *waw* de la fin du nom se trouve rapproché, à cause de l'ornementation qui le surmonte, du mot suivant, mais appartient encore en réalité au nom, qui est écrit, comme dans la Bible, יחזקיהו. Ainsi qu'on le voit encore dans d'autres inscriptions lapidaires, les deux noms sont placés l'un à côté de l'autre d'une façon asyndétique, ce qui explique les singularités que peut présenter la façon dont ils ont été écrits.

Les deux derniers mots, pris pour des noms propres par les premiers savants qui ont essayé de déchiffrer cette inscription, sont des abréviations de formules doxologiques. ישם (car la dernière lettre de ce mot est certainement un ם) est manifestement la formule connue d'Isaïe LVII, 2 : יבוא שלום... על משכבותם[1]. Il s'agirait donc de personnes défuntes. La formule finale présente plus de difficultés. Faute d'une solution meilleure, je propose d'y voir le verset d'Isaïe, LX, 2i : יקיצם עלזון וירשו ארץ לעולם. De même que la première formule a modifié librement le texte biblique, pour former un mot ayant un sens, de même[2] cette dernière formule a peut-être changé la place des trois derniers mots pour former le nom propre mentionné dans I Chron., IX, 6. Il faudrait alors admettre que cette inscription n'a été gravée sur le monument qu'après la mort de la mère et des fils.

D'après notre lecture, il ne serait plus question de Saad ed-Daula.

DAVID KAUFMANN.

[1] Zunz, *Zur Geschichte*, 339 *a*.
[2] Comp. mon article *Monatsschrift*, XXXVII, 121 ss.

II

Les hypothèses de mon savant confrère, M. David Kaufmann, sont extrêmement ingénieuses et je serais le premier à m'y rallier si elles ne faisaient pas trop bon marché de la teneur réelle du texte. En fait, la plupart des corrections proposées à ma lecture proviennent de confusions dues à la mauvaise exécution de la photographie. Le fac-simile que j'ai eu à ma disposition est maculé de bavures d'encre, que la photographie a reproduites exactement, effaçant ainsi les contours, très nets sur l'original, des caractères.

Venons maintenant au détail.

1° La lettre ר dans מרוא est d'une lecture incontestable; le trait du haut se termine à gauche par la pointe usitée avec cette lettre dans les caractères de cette inscription : le ה ne l'a jamais. Ce que M. K. a pris pour le second jambage du ה est une courbe du dessin.

2° הבקודים est non moins certain, le *yod* après le *qof* est très net, et le *dalet* ne prête à aucun doute.

3° M. K. rattache le *vav* qui suit יהזקיה à ce nom propre. Cette correction peut se défendre, mais il faut la prendre pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour une correction. Ce *vav* est séparé par un grand espace du mot précédent et est rattaché étroitement au suivant.

4° ישעם est une lecture très séduisante, mais qui, de nouveau, ne s'accorde pas avec le texte, la lettre finale est sûrement un ה.

Qu'il me soit permis d'ajouter que mon déchiffrement tel qu'il a été publié a précédé la lecture des divers articles consacrés à ces inscriptions, articles dont j'ignorais même l'existence. Or, justement, il est exactement le même que celui de mes devanciers en ce qui concerne les points sur lesquels M. K. n'est pas d'accord avec moi.

Quant à la traduction du mot כתי par « madame », j'y avais pensé tout d'abord, mais j'y ai renoncé devant la difficulté d'expliquer la présence de ce mot *après* celui du nom propre גמאל. M. K. n'ayant pas rendu compte de cette anomalie, force m'est de conserver mes doutes.

Djimal al-Daulah « perfection de l'empire », גמאל אלדולה, est-il identique avec כמאל אלדולה « perfection de l'empire », nom d'un certain Obadia, de Bagdad, pour qui fut écrit un manuscrit en

1311[1] ? La conjecture est très tentante, et en raison de la ressemblance des deux noms et à cause de la coïncidence des dates.

ISRAEL LÉVI.

JOSEPH SARK ET JOAB DE MODÈNE

Grâce à la collection de ses lettres hébraïques, réunies par son fils Scheatiel[2], nous connaissons beaucoup de détails précis sur la vie de Joseph b. Juda b. Isaac Sark, l'auteur d'une grammaire hébraïque achevée le 1er Eloul (29 août) 1429 à Cetno près Ferrare[3]. Nous y apprenons que le jeune Joseph Sark alla trouver, en 1413, avec la recommandation de son distingué maître, Prophiat Duran Ephodi, Yehiel b. Mathatias de Pise[4], afin de se placer sous sa protection. Peut-être sa famille, comme celle de son maître, avait-elle fui également d'Espagne lors de la catastrophe de 1391. Nous savons aussi, grâce à une autre lettre que je publie pour la première fois ici, en la tirant de cette collection, que Joseph ne resta pas à Pise, mais qu'il se rendit à Modène ou à Ferrare, où il reçut d'abord un asile dans la maison de Joab de Modène, et, après la mort de ce dernier chez son fils Yehiel, dont il conserva le souvenir reconnaissant jusque dans sa haute vieillesse. Ces deux hommes furent, l'un le grand-père, l'autre le père de ce Joab de Modène, qui n'a été cité jusqu'à présent dans la littérature hébraïque qu'en raison du fait que c'est pour lui que fut copiée la grammaire d'Efodi[5]. Le dimanche 28 novembre 1456, Joseph Sark lui adressa une lettre datée de Mantoue, où il s'était évidemment fixé au soir de sa vie. Les rapports des deux savants dataient de loin. Joab de Modène, le petit-fils, fut le patron et le bienfaiteur de Schealtiel Sark, le fils de Joseph, comme Joseph lui-même avait eu des Mécènes en Yehiel,

[1] Manuscrit de Berlin, no 107 (*Catal.*, p. 74) ; Steinschneider, *Jew. Quarterly Review*, XI, p. 128.

[2] נוב שפתים, ms. 23 du Judith College. Voir Halberstam, קהלת שלמה, p. 40 et *Graetz Jubelschrift*, (יצחרה צבי), p. 55, note 11.

[3] Cf. la préface de רב פעלים, publiée par Léon Luzzatto, dans *Hebr. Bibliogr.*, XVIII, p. 115 et s. P. 116, l. 10, il faut lire, au lieu de לזכות ולא לטובה = לחובה ; *ibid.*, l. 25, au lieu de לו יתכן (?), simplement לוית חן. A la ligne 24, le point d'interrogation après ידידותם (?) ונלכדה רגלי בשחיהורת doit être supprimé.

[4] Kaufmann, *Revue*, XXVI, p. 97-100.

[5] Zunz, *Ges. Schriften*, III, 174.

son grand-père, et Joab, son père. Il eût aimé venir encore une fois lui-même à Modène pour visiter la maison du noble héritier des traditions de sa famille, mais il était vieux et fatigué, éprouvé, en outre, par de graves chagrins, à l'époque où son fils Schealtiel jouissait des bienfaits de cette maison hospitalière.

Peut-être fut-ce un autre fils de Joseph, Isaac Sark, qui, en 1458, copia à Ferrare la grammaire d'Ephodi pour Joab b. Yehiel de Modène [1]. C'est le même Isaac Sark qui avait déjà achevé en 1450 une autre copie du même ouvrage [2].

D. KAUFMANN.

APPENDICE

f. 146 *b*.

גב הכתב

חטר מגזע נכבדי אצולי בני ישראל מר יואב ישר[3]
ממודינה בכר יחיאל זכ

לבקר בהיכל משכן כבודך הטוב והנעים אשר שכן שם בני שאלתיאל בצל כנפי רחמיך בשעשועים אותה נפשי מי ינחני וינהלני להחזיק לאיש חשוב וכבד כמוך ולכל בני ביתך למגדול ועד קטן סכת שלום וחנות כמושל עלי חובה לבלתי היותי מכרת כפויי טובה לולי זקנה קפצה כלי ודאבון נפש פרש רשת לרגלי קנצי למולי אנכי וביתי מזמן זמנים ושנים קדמוניות מישועבדים היינו לחונן עפר רגלי אבותיך חסידים הראשונים אחד לאחד מהם הודה לי לאב כמר יחיאל אביך זצ"ל וזקנך הנדיב כמר יואב אב עניי הדור ז"ל"ה"ד אשר בצלם היינו אנו יביתי זה כמה שנים ועכשו ביותר במשיך חסדך לשאלתיאל בני ועבדך ומה שאירע לאבו' כמן לבנים אשר תמיד ימלא פיו תהלתך וישא מדברותיך ומתקו רגבי מוסרך לו כמשמן וצוף ומן והננו לך לעבדים מיניים ומומחה גם מתמול גם משלשם פי המדבר זוכר חסדי אבות ניתפלל בשלום כל בני ביתך כל עוד ימי עלי ארץ הכותב בנינשואה יום פרש' ידבר נא עבדך דבר וכו' רח שבת טבא הוא וטבא להוי כח נויצ' רין

יוסף בר' יהודה זארק נבהוא.

---

[1] Ms. Paris, n° 1245 (Catalogue, p. 227).

[2] Ms. 2511 Oxford ; Cat. Neubauer, p. 902. נ"פ, le glossateur est sans doute Mardochaï Finzi ; cf. Peyron, *Codices hebraïci in Taurinensi Athenaeo*, p. 198. Le ms. Mh. 1 de la bibliothèque de Genève contient les dates de naissance de la famille de Finzi de 1525 à 1551 (גבהלי).

[3] = יחיה שנים רבות.

BIBLIOGRAPHIE

L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira. Texte original hébreu, édité, traduit et commenté par Israël Lévi. Première partie (ch. XXXIX, 15, à XLIX, 11). Paris, Ernest Leroux, 1898, in-8° de LVIII + 149 p.

Après avoir examiné dans la *Revue* (XXXIV, 1 s. et 294 s.; XXXV, 29 s.) quelques passages isolés du texte hébreu de Ben Sira, M. Israël Lévi a publié, sous les auspices de l'École des Hautes Études, un travail d'ensemble sur le fragment tout entier qui a été récemment découvert de l'ouvrage de cet auteur. Du reste, ce fragment important de l'original hébreu de Ben Sira, sorti d'une façon imprévue de la *gueniza* du Caire, a été étudié, commenté et publié à plusieurs reprises, depuis que MM. Neubauer et Cowley l'ont rendu accessible à tous les savants dans leur magnifique édition (Oxford, 1897). M. Joseph Halévy[1], désireux de présenter ce texte sous une forme satisfaisante, l'a complété, corrigé, et, tout en déployant dans son travail une remarquable ingéniosité, a traité avec un complet sans-gêne l'œuvre de Ben Sira. Ensuite, M. Rudolf Smend[2] s'est imposé pour tâche de contrôler par lui-même, du commencement à la fin, l'exactitude du texte publié par les premiers éditeurs, et de l'éditer à nouveau dans la forme où il l'a lu ou a cru devoir le lire dans le manuscrit. Dans son ouvrage, M. L. a utilisé et corrigé les travaux de MM. Halévy et Smend. Pour le texte de M. Smend, il le soumet, à son tour, à un sérieux contrôle, car lui aussi a pris la peine d'aller étudier le ms. sur place et a ainsi établi son travail concernant le fragment de Ben Sira sur des fondements solides. Les savants doivent lui savoir gré, pour leurs recherches ultérieures, d'avoir procédé de cette façon, parce que M. Smend a donné un texte qui, en beaucoup de passages, s'écarte de l'édition prin-

[1] *Revue sémitique*, 5e année, 148-165; 193-255 (Texte, notes critiques, traduction et observations).

[2] *Das hebr. Fragment der Weisheit des Jesus Sirach*, Berlin, 1897.

ceps et présente des formes de mots et des groupes de lettres étranges et incompréhensibles. Le texte de M. Lévi, tout en confirmant assez souvent les additions ou les rectifications de M. Smend, montre quand même que ce dernier s'est fréquemment trompé et permet ainsi à la critique de ne pas tenir compte de son édition. Le fragment de Ben Sira a encore été publié dans deux autres éditions, dont M. L. n'a pas pu tenir compte, parce qu'elles ont paru en même temps que son ouvrage ou après. C'est, d'une part, le travail de M. Schlatter[1], qui mérite d'être pris en sérieuse considération, et, d'autre part, l'étude publiée par M. David Kohen (ou Kahana) dans la Revue hébraïque השלח et faite surtout dans un but de vulgarisation[2]. Mais on peut affirmer que l'ouvrage de M. L. est supérieur aux autres travaux qui ont été consacrés au fragment de Ben Sira, qu'il sera comme un point de repère pour l'étude des autres fragments qu'on a le légitime espoir de découvrir encore, et qu'il sera toujours consulté avec plaisir et avec fruit par tous ceux qui voudront s'occuper du texte hébreu de notre auteur.

Dans son introduction, M. L. élucide les divers problèmes soulevés par cet intéressant fragment. Après avoir consacré quelques pages (v-x) à l'histoire de la découverte du ms. et à sa description, il fait ressortir avec raison cette particularité qu'on trouve en marge des notes prouvant que ce ms. avait appartenu à des Juifs de langue persane, et il remarque que ce fait corrobore l'hypothèse émise par lui autrefois (*Revue*, XXVIII, 197) que la légende de la Nativité de Ben Sira a vu le jour en Perse. Je dois ajouter un autre fait, inconnu jusqu'à présent, c'est que le dictionnaire hébreu-persan de Salomon ben Samuel, composé en 1339 dans le nord de la Perse[3], cite בר סירא ou כפר בר סירא, dans quatre articles, pour des mots hébreux ou des significations de mots qu'on ne rencontre pas ailleurs. Il s'agit certainement de l'original de l'Ecclésiastique, car les mots en question ne se trouvent pas dans le אלפבית דב"ס[4]. C'est donc là une preuve que le texte hébreu de Ben Sira existait en Perse au XIV^e^ siècle.

M. L. examine ensuite avec soin les gloses marginales du ms. (XI-XVIII) et prouve qu'elles sont de diverses sortes. Comme il y a plusieurs variantes pour certains passages, il croit en pouvoir tirer cette conclusion que le glossateur avait plus d'un manuscrit sous les yeux, mais ce n'est que timidement qu'il fait cette hypothèse. Peut-être est-il permis de supposer qu'en réalité, le glossateur n'avait qu'un seul ms., où il a puisé ses variantes, mais qui contenait éga-

[1] *Das neugefundene hebr. Stück des Sirach*. Güttersloh, 1897 (P. 1-102, introduction, texte hébreu et grec et traduction allemande avec commentaire).

[2] השלח, III^e^ année, 42-48, 133-140, 321-325, 512-520 (introduction, texte avec de courtes notes).

[3] Voir mes indications dans *Zeitschr. f. d. alttestam. Wissenschaft*, de Stade, 16^e^ année, p. 242 s.

[4] Voir mon article à ce sujet dans le prochain numéro de la *Jewish Quarterly Review*.

lement des variantes marginales, ajoutées par le glossateur aux siennes propres. En ce qui concerne les deux gloses persanes, je ferai observer que dans chap. XLV, 8 (p. 96), il faut lire אירד, comme M. Smend a mis exactement, au lieu de אירד (l'édition d'Oxford a אורד); ce mot signifie « ici » (ایدر) : « Le manuscrit va jusqu'ici ». L'autre glose persane à XL, 18 (p. 24) n'a été rendue ni traduite exactement ni par MM. Cowley-Neubauer, ni par M. Lévi. Voici la vraie transcription[1] :

می مانید که این نا بُنسنحتی اصل بود آلا نا قل می گفت

« Il semble que ceci [la sentence de Ben Sira recueillie dans *Sanhédrin*, 100*b*, et reproduite en marge] ne se trouvait, en réalité, dans aucune copie, mais que c'est une simple tradition. » Le glossateur en appelant l'attention sur ce fait que la sentence mentionnée dans le Talmud ne se trouve pas dans le texte hébreu de Ben Sira, tel qu'il le connaît, veut dire par là que le Talmud ne l'avait pas empruntée non plus à un manuscrit quelconque, mais ne le connaissait que par une tradition orale.

Dans un court chapitre (XVIII-XIX), M. L. démontre que le fragment qui a été découvert représente certainement l'original hébreu, d'après lequel ont été faites les traductions grecque et syriaque, connues seules jusqu'alors. Dans le chapitre suivant (XIX-XXI), il prouve que ce fragment présente des traces d'altération du texte original, et il émet aussi l'hypothèse qu'il existait deux rédactions de l'ouvrage de Ben Sira, ce qui expliquerait certaines différences importantes qu'on remarque entre l'hébreu et la version grecque. M. L. consacre un chapitre plus long (XXI-XXVII) à la langue et au style de Ben Sira, faisant ressortir le caractère de pastiche biblique de son œuvre et montrant qu'elle diffère, par le style et la composition, des livres de la Bible. Ce double caractère qui distingue l'Ecclésiastique, d'une part son imitation de la Bible et, de l'autre, la différence très grande qu'on remarque entre cette œuvre et l'Écriture sainte, frappe bien plus vivement l'esprit depuis que nous connaissons l'original et prouve en même temps qu'il s'est écoulé un intervalle assez long entre la rédaction des livres bibliques et celle de l'Ecclésiastique. Aux théorie exagérées de certains critiques M. L. répond à la fin de ce chapitre : « En tout cas, on aura le droit désormais de repousser toute critique qui voudrait faire l'Ecclésiastique contemporain des écrits bibliques congénères. »

Dans le chapitre consacré à l'époque de l'auteur (XXVII-XXXI), M. L. admet l'opinion d'après laquelle Ben Sira a écrit son ouvrage dans le premier quart du II[e] siècle avant l'ère chrétienne. A ce propos, il dit, en passant, que la baraïta de *Meguilla*, 11*a*, fait vivre Si-

[1] Au lieu de נאקיל, lire נאקיל, ou bien le י rend la prononciation de l'*i* dans ce mot chez les Juifs persans (ı = ü = וי). Cf. *Z. d. D. M. G.*, LI, p. 401. Dans בינוסכתי et אילא, le י est la transcription vulgaire de l'*i* bref.

méon le Juste peu de temps avant les Macchabées. Une telle interprétation n'est pas justifiée, car en disant... שהפגמדתי להם שמעון הצדיק וחשמונאי, la baraïta veut simplement nommer les personnages dont Dieu s'est servi pendant la période grecque (בימי היוונים) pour secourir Israël. Elle parle naturellement tout d'abord de Siméon le Juste, par allusion, d'après la tradition talmudique, à son intervention heureuse auprès d'Alexandre le Grand, et ensuite elle parle de la famille des Hasmonéens. Donc, pour la baraïta, ce שמעון הצדיק est forcément Siméon I. — Dans le chapitre intitulé *L'Ecclésiastique et la Bible* (XXXI-XXXV), M. L. réunit les indications contenues dans le fragment hébreu de Ben Sira sur la Bible et l'usage qu'il en a fait. Il prouve que, sauf quelques rares exceptions, le texte biblique que notre auteur avait sous les yeux était tel que l'a sanctionné la Massore. Il consacre ensuite un chapitre au panégyrique des Patriarches (XXXVI-XL), qui forme la partie principale de notre fragment, et qui nous fournit sur les conceptions religieuses de Ben Sira des renseignements qui sont plus nets et plus clairs dans l'original que dans les traductions. Les chapitres où M. L. examine la version grecque (XL-L) et la version syriaque (L-LIII) de l'œuvre de Ben Sira témoignent également du soin avec lequel il a fait son travail. Nous signalons particulièrement cette observation intéressante que le traducteur grec comprenait mieux les néologismes de l'original que les expressions empruntées à la Bible; il était certainement moins familiarisé que son grand-père avec le texte de l'Écriture sainte. — Enfin, dans le dernier chapitre de l'introduction (LIII-LVII), M. L. indique les règles qu'il a suivies pour établir le texte et composer son commentaire, et il mentionne les divers articles et travaux consacrés, avant la publication de son livre, au fragment de Ben Sira.

Pour ce qui concerne la partie la plus importante du livre de M. L., contenant le texte, la traduction française, et un commentaire placé au bas de la page, je peux formuler mon jugement en très peu de mots. M. L. a suivi constamment les règles d'une saine critique pour établir, corriger et compléter le texte, se tenant à égale distance d'une trop grande timidité et d'une hardiesse excessive. Il montre, avec une attention qui ne se lasse pas, les rapports des versions avec l'original hébreu et examine avec calme et modération les hypothèses émises par autrui. Il va sans dire qu'en essayant d'expliquer les nombreuses absurdités du texte, il ne réussit pas toujours à choisir la solution la plus juste, qu'il lui arrive parfois de proposer des explications forcées ou d'émettre des hypothèses insoutenables. Mais, en général, les conclusions qu'il a tirées de la comparaison de l'original avec les versions et de l'examen philologique du texte hébreu sont justes, et pour la langue comme pour le fond, le fragment de Ben Sira nous est devenu plus intelligible, grâce au travail de M. L. Si, dans la suite de cet article, je me montre en désaccord avec M. L. sur certains points, c'est pour apporter, moi aussi,

ma contribution à l'étude de ce fragment. Je ne reviendrai que très peu sur les explications que j'ai publiées à ce sujet dans la *Jewish Quarterly Review*, IX[e] année, bien qu'il me soit facile de défendre quelqus-unes d'entre elles contre les objections émises par M. L. dans son commentaire.

XXXIX, 17 *c-d*. La restitution proposée par M. L. pour ce verset n'est satisfaisante ni au point de vue philologique, ni pour le fond. Les mots de l'hémistiche 17 *d* rappellent trop Ps. XXXIII, 6 et 7, pour qu'on ne soit pas obligé de tenir compte de ce même passage pour restituer l'hémistiche 17 *c*, d'après le texte de G. מוצא פיו n'est pas « formé à l'imitation de מוצא שפתיו », mais imité de Deutér., VIII, 3. — *Ibid.*, 22, נהר est rendu avec raison par M. Schlatter par « Euphrate » ; le mot forme ainsi un excellent parallélisme avec יאור « Nil » de l'hémistiche précédent ; cf. le même parallélisme dans Jérémie, II, 18. — *Ibid.*, 24 *b*. Pour le sens de זרים, M. D. Kohn a peut-être raison de rappeler Ps., LIV, 5. — *Ibid.*, 28 *b*. Au lieu de חרון (= θυμόν dans G.), lire רוח, d'après Zach., VI, 8 ; c'est aussi l'opinion de M. Schlatter). — *Ibid.*, 30 *b*. La leçon נוקמת est meilleure, d'après Lévit., XXVI, 25. — *Ibid.*, 32. Au lieu de התעבתי, proposé par M. L., il faut peut-être lire התערבתי, dont le sens se rapprocherait de celui de ערב את לבו de Jér., XXX, 28, se porter garant pour soi-même, c'est-à-dire oser[1] ; cela signifierait : je me suis risqué, j'ai eu l'audace.

XL, 1 *d*. Je considère אם כל חי comme la bonne leçon, car la tombe et le sein maternel, le sein de la terre et le sein de la mère se correspondent aussi dans Job, II, 21. Par contre l'expression ארץ כל חי me paraît impropre pour désigner la terre, c'est-à-dire l'habitation des morts, car ארץ החיים, dans Ps., CXLII, 6, et Job, XXVIII, 13, désigne la terre comme demeure des vivants. — *Ib.*, 2. προσδοκία de G. répond à l'hébreu שֹׂבר (cf. Septante sur Ps. CXIX, 16). Le texte hébreu avait שברם, que S. a lu דברם et traduit par מלהון. — *Ib.* 10. תמוש a peut-être ici le même sens que le néo-hébreu משמש. Voir dans Levy, III, 285 *b*, le passage de *Nedarim*, 38 *a* : דליקה נשמשת ובאה, « l'incendie approche graduellement ». — *Ib.*, 15 *a*. Il est impossible de dériver ינקה de ינקתו ; car il n'existe pas de forme grammaticale dans laquelle la racine ינק peut devenir ינקה ; il faut lire sans doute וְנָקֶה. Cf. Proverbes, XXVIII, 20 : ואץ להעשיר לא ינקה. — *Ib.*, 19 *b*. מוֹצָא ne peut pas être dérivé de מצא et traduit par « découverte, trouvaille ». Si on ne veut pas lire מוֹצֵא, il faut traduire מוצא, d'après Job, XXVIII, 1 : une mine de sagesse. — *Ib.*, 19 *d*. Comme G. a lu נחשבת, il est possible que cette épithète a été employée dans le sens de חשובה, c'est-à-dire une femme estimable. — *Ib.*, 20 *a*. M. Schlatter lit, comme moi, ושיר au

[1] On traduit d'habitude וערב את לבו, dans Jér., XXX, 28 : « engager son cœur ». Il semble plus exact de donner ici à ערב suivi de את son sens habituel (comme, par exemple ערב את הנער, Genèse, XLIV, 32) : répondre de son cœur, s'engager pour lui. התערב, d'après le sens que peut avoir le *hitpaël*, repondrait alors à l'expression ערב את נפשו ou ערב את לבו.

lieu de ושכר. — *Ib.*, 22 *a*. Ben Sira n'emploie pas le *hifil* de חנד dans le sens de « rendre heureux, faire plaisir », mais יחמידו עין signifie : « ils réveillent le désir de l'œil ». — *Ib.*, 23 *a*. Au lieu de ינהגו, je crois que le texte original avait יֶהֱנוּ, au *piel*, ils procurent du profit, se rendent utiles (cf. *Baba Mecia*, 94 *b* : נהנה ומהנה). S. a lu יֵהָנוּ, au *nifal*, et a traduit נתברכון ; G. a lu יחנו, et l'a traduit très librement par ἁπαντῶντες. — *Ib.* 29 *d*. G. a lu יִכּוֹר, comme dans Job, XL, 2, et a traduit par πεπαιδευμένος (= יָסוּר ; cf. שָׁכוּר = שָׁפוּר).

XLI, 1. מכונתו a à peu près le sens du mot biblique כנו dans Daniel, XI, 20 et 21, et כנך dans Gen., XL, 13. Pour שוקט, cf. Jér., XLVIII, 11. — *Ib.*. 2 *d*. Au lieu de כרב, il faut lire, selon l'hypothèse de M. Smend, כבר (= שֵׁבֶר, voir à XL, 2), et placer אפס devant ce mot, conformément à la leçon de la marge et de S. ; donc, אפס כבר, synonyme de אבד תקוה. S. a lu אפס כסף et a traduit par חסיר ממונא. — 4 *d*. תוכחות חיים signifie des remontrances, des avertissements qui conduisent à la vie, et forme un parallélisme avec תורת עליון de 4 *b*. — 5 *a*. Au lieu de דבר, M. Halévy lit דור. Au lieu de משפחת, que M. L. préfère, il faut peut-être lire זרע ; on aurait ainsi comme parallélisme דור et זרע, comme dans Ps. CXII, 2. Du reste, שרבתא, dans S., est la traduction de נכד, comme dans la Peschito sur Genèse, XXI, 23. — 12. Pour פחד על שם, comp. חרד על דברי d'Isaïe, LXVI, 2. Or פחד et חרד sont synonymes, comme le prouve la comparaison d'Osée, III, 5, ופחדו, avec XI, 10, יחרדו. — 14 *b*. La leçon תעלה de la marge ne peut pas être lue תַּעֲלָה, qui ne donnerait pas de sens ; on peut plutôt songer à תְּעָלָה (Jérémie, XXX, 13 ; XLVI, 11), dans le sens de « guérison, profit ». — 19 *a*. On trouve dans la Bible des passages où le « lieu » מקום semble personnifié ; c'est ולא יכירנו עוד מקומו (Job, VII, 10, et Ps., CIII, 16). — *Ib.*, 20 *b*. A propos de la paraphrase de S. citée par M. L. « Qui, lorsqu'on le salue, se tait, est un grand voleur », cf. la sentence de Houna, élève de Rab (*Berachot*, 6 *b*), ראם נתן לו [שלום] ולא החזיר לו נקרא גזלן, d'après Isaïe, III, 14 (גזלת העני).

XLII, 4 *b*. La leçon de תמנות dont parle M. L. peut se justifier comme faisant allusion à אבן שלמה et איפה שלמה (Deutér., XXV, 15), et תמים étant synonyme de de שלם. — 11 *b*. Il me paraît impossible de traduire בתולתך par « ta fille ». — 12 *a*. On ne peut pas qualifier אל תתן תאר d'« hébreu détestable » ; נתן est employé ici comme dans les expressions נתן קול et יתן עינו, dans Prov., XXIII, 31. — 12 *b*. בית = בינת, pour בין, se trouve aussi dans la Bible : Ezéch., XLI, 9, et peut-être Prov., VIII, 2. Le *hitpaël* הסתרוך est l'equivalent du *nifal* biblique נוסד (Ps., II, 2).

XLIII, 1. Au lieu de מביט, dans la note marginale, il faut lire מביע, dont le complément direct est נהרה (d'après Job, III, 4) ; cela signifie : « il répand de la lumière ». De même, dans 2 *b*, חמה, dans le sens de « chaleur » (Ps., XIX, 7), est le complément direct de מביע. — 4 *d* עין était peut-être suivi, à l'origine, de הארץ ; donc עין הארץ, comme dans Nombres, XXII, 5. Il y aurait alors un pendant au mot

נושבת de 4 *c*. — 5 *b*. Au lieu de אבריו, M. Gunkel, dans le travail de M. Schlatter, préfère lire אבריו, « ses ailes ». — 8 *d*. מרצת peut être considéré comme synonyme de תגמר, 4 *c* ; la Peschito traduit רצפה (Isaïe, VI. 6) par גמורתא (les Septante : ἁνθρακιὰ). — 16 *a*. Cf. Ps., XXIX, 8. — 17 *b*. Si la leçon זעים הרים est exacte, on peut rappeler זע סיני, comme Graëtz propose de lire, au lieu de זה סיני dans Juges, V, 5. — 20 *b*. רקב ne peut pas être rendu par « boue ». M. D. Kohn rappelle רוקבא qui traduit עֵבֶר « outre » dans Josué, III, 16. — 23 *b*. Au lieu de ויט איים, lire ייט לאיים, d'après Isaïe, XL, 15. G. a sans doute lu l'abréviation ויט, וישט. — 25 *b*. Au lieu de גבורות, M. Schlatter suppose qu'il y avait à l'origine ברייה, comme traduit G.

XLIV, 2 *a*. Pour כבוד חלק להם, cf. *Zebahim*, 102 *a* : כבוד גדול חלק להה"ק למרים, et *Berachot*, 19 *b* : אין חולקין כבוד לרב. — 3 *d*. L'objection faite par M. L. contre sa propre hypothèse, qui est plausible, n'a pas de valeur, car l'exemple de Bileam prouve qu'on reconnaissait aussi la נבואה aux païens ; du reste la tradition parle de נביאי אומות העולם. — 4 *b*. Pour וחוזים במחקרותם, cf. Prov., XXV, 2 : כבוד מלכים חקור דבר. — 4 *d*. La traduction de מושלים par « fonctionnaires » est inexacte et ne convient pas non plus pour le contexte ; les מושלים, formant un parallélisme avec חכמי שיח, sont très probablement les « poètes », comme traduit M. Halévy. Peut-être est-il permis de supposer que pour Ben Sira, שיח désigne spécialement la prose. — 5 *a*. על חוק est le pendant de בכתב, comme dans Isaïe, X, 1, חוקקים avec מכתבים, et dans Job, XIX, 23, ויחקו avec וויכתבון. Donc חק a manifestement le même sens que כתב, la mise par écrit des paroles. Dans 4 *c-d*, il est question des maîtres de la parole, et dans 5 *a-b* des écrivains. — 6 *a* חיל ne peut avoir que le sens de כח ; ce n'est donc pas « richesse », mais « force, valeur ». — 15 *a* תשנה a le même sens que יתנו dans Juges, V, 11. — 22 *a*. La bonne leçon, qui se justifie au point de vue de la langue et du sens, est בן, car הקים ליצחק הקים בן ne donne qu'un sens forcé, tandis que les mots יהקם זרע לאחיך (Genèse, XXXVIII, 8). בן désigne Jacob, à qui se rapporte l'hémistiche 22 *c*, et non pas Isaac, comme le croit M. L. — 22 *c*. Pour ברית כל ראשון נתנו, cf. ברית ראשונים de Lévit., XXVI, 45, et ואתנך לברית עם d'Isaïe, XLII, 6. — 23 *d*. L'expression וציוהו semble avoir été choisie d'après Deutér., XXXII, 8.

XLV, 2 *b*. Pour במוראים, voir surtout Deut., XXXIV, 12. — 9 *c*. לזכרון לבני עמו est appliqué par Exode, XXVIII, 29, à Ex., XXVIII, 35. — 10 *b*. וארגמן doit être rapporté à l'hémistiche suivant. — 17. Pour le contenu de ce verset, cf. Deut., XVII, 9, et XXXIII, 10. — 24 *b*. Le sens de לכלכל מקדש devient clair quand on se rappelle son synonyme פרנס ; cela signifie : administrer le sanctuaire. — 25 *f*. ה"ר השוב se trouve aussi dans II Chron., XXX, 18.

XLVI, 2 *b*. Le texte n'avait peut-être pas primitivement עיר, mais עַי (Josué, VIII, 18). — 5 *b* אבפה est peut-être employé comme un subs-

tantif (ou un infinitif)[1], et כאכפה לו est une tournure comme בצר לו (Isaïe, xxv, 4) ; il faut alors lire dans la suite : מצרים סכים. — 6*c*. Pour גוי חרם, cf. עם חרמי dans Isaïe, xxxiv, 5, où les Septante traduisent τὸν λαὸν τῆς ἀπωλείας. Cela confirme l'hypothèse de M. Schlatter qu'ici aussi G. avait a l'origine ἀπωλείας (comme a xvi, 9), qui est devenu le mot πανοπλίαν, qui ne donne aucun sens. — 8*a*. A תם בשנים, cf. והיא באחד, dans Job, xxiii, 13. — 11*b*. נשא ne doit être lu ni נָשָׂא ni נָשָׂא, mais נָשָׂא ; donc לא נשא לבו signifie : « dont le cœur n'a pas été égaré ». Cf. נשאו שרי נף dans Isaïe xix, 13 ; זדון לבך השיאך, Obadia, 3. S. traduit donc exactement par טעה, de même que la Peschito traduit השיאך, dans Obadia, par אטעיך et השיאני dans Genèse, iii, 13, par אטעיני (dans Isaïe, xix, 13, la Peschito a lu נְשָׂאוּ et a traduit par אתתרימו, ils se sont enorgueillis)[2]. G. a peut-être bien compris le mot, quand il traduit librement : ὅσων οὐκ ἐξεπόρνευσεν ἡ καρδία ; cf. Ezéch., vi, 9, לבם הזונה[3]. — 13*b*. Je ne comprends pas pourquoi M. L. trouve absurde la correction de נשואל ou שאיל, car ce dernier mot aussi signifie « consacré » comme dans I Sam., i, 28, que M. L. cite lui-même, et non pas « demandé ». — 13*c*. נזר ר״ת est le נזיר אלהים de Juges, xiii, 5 et 7. Il est vrai que la Bible ne dit pas que Samuel fut *nazir*, mais peut-être déjà au temps de Ben Sira avait-on déduit de I Sam., i, 11 (cf. Juges, xiii, 5) que Samuel avait été consacré *nazir* par sa mère. La *Mischna Nazir*, ix, 5, dit explicitement que c'était là l'opinion du tanna Nehoraï (voir *Die Agada d. Tannaiten*, II, 380) : נזיר הדיה שנואל. — 14*a*. צְוָה יהוה, dans le sens de « commander » n'est pas « un néologisme des moins heureux », car il a aussi cette signification dans וצוה לאמים (Isaïe, lv, 4). — 19*c*. ונעלם est, en effet, traduit par G. comme s'il y avait וְנַעֲלַיִם, leçon confirmée par les Septante sur I Sam., xii, 3. Mais il me paraît douteux, en dépit d'Amos ii, 6, et viii, 6, qu'on puisse supposer dans Samuel et ici une façon de parler comme celle-ci : « une rançon et une paire de souliers ». La réunion de ces deux termes paraît presque illogique. La leçon נעלם (sans ו) du texte hébreu de Ben Sira fait songer a une autre explication. On peut admettre que נֶעֱלָם est employé substantivement comme épithète de שחד ou נִיתָן et a le même sens que ניתן בכתר dans Prov., xxi, 14 (נעלם = נסתר) ; on aurait alors une phrase claire : כפר ונעלם, « une rançon et un don secret »[4]. En traduisant נעלם par קורבנא, S. connaissait peut-être cette signification du mot.

xlvii, 3. לכפירים שחק ne signifie pas : « avec les lionceaux il joua », mais « des lionceaux il se moqua » ou « il rit ». C'est la le sens habituel de שחק avec ל (voir Habac., i, 10 ; Job, xxxix, 7, 18 et passim).

[1] אַכְפָּה, cf. אַמְצָה Zach., xii, 5, אַשְׁמָה, עַצְלָה.

[2] Les Septante ont lu dans Obadia comme dans Isaïe avec שׂ.

[3] J'ai vu, depuis, que M. Schlatter, dans ses *Correcturen*, considère également נשא comme le *nifal* de נשא.

[4] C'est l'opinion émise par M. L. lui-même dans *Revue*, XXXVI, 18.

G. a confondu cette signification du verbe avec l'autre (comme dans התשחק בו, Job, XL, 29) et a traduit : ἔπαιζεν. M. L. (ainsi que M. Schlatter) adopte cette traduction et se voit forcé d'attribuer à l'auteur un emploi incorrect de la préposition ל. Le changement proposé par M. Halévy (שסע, au lieu de שחק) n'est pas non plus justifié. — 4 *c*. בהניפו ידו על קלע est qualifié à tort de « syntaxe irrégulière »; על a ici le sens de « avec » (cf. שוק על ירך, אם על בנים). — 10 *d*. Il n'est peut-être pas nécessaire de considérer avec G. la leçon מקדש comme exacte ; ירנן משפט peut signifier « il chante au sujet de la justice ». M. D. Kohn rappelle Ps., CI, 1 : חסד ומשפט אשירה. — *Ib*. לפני בקר ne veut pas dire « dès le matin », mais « avant le matin » ; Ben Sira songe à Ps., LVII, 9. — 15 *b*. M. L. traduit במרום par « hautement », et M. Halévy par « sublimes ». Mais il semble que מרום est opposé à ארץ de 15 *a* et signifie les hauteurs célestes; cf. XL, 11 : כל מארץ אל ארץ ישוב ואשר מ̇מרום אל מרום (האדמה et המרום). Ben Sira emploie encore מרום dans ce même sens XLIII, 1 (variante marginale), et XLVIII, 9. Le sens serait le suivant : « Tu couvrais la terre de ton intelligence et tu faisais monter tes cantiques jusqu'au ciel. » Cf. Isaïe, LVIII, 4 (להשמיע במרום קולכם). — 18 *d*. On peut supposer que Ben Sira avait écrit וכעפר הרבית כסף (cf. Zach., IX, 3, ותצבר כסף כעפר), comme S. traduit en réalité (איך עפרא), et que G. a allongé עפר en עפרת, comme il avait allongé עי en עיר (XLVI, 2). Pourtant, le mot כברזל de l'hémistiche parallèle semble attester que dès l'origine il y avait כעפרת. — 20 *d*. Au lieu de ואנחה, G. a lu וְאָנֻחָה. — 22 *a*. Il ne faut pas restituer ואמנם, mais ואולם, comme XLIV, 10 — 23 *f*. ירבעם בן נבט, comme le remarque avec raison M. Schlatter, est une ancienne glose, déjà rapportée par G. et S. Car, après avoir dit אל יהי לו זכר « qu'il ne soit pas mentionné », Ben Sira ne pouvait plus indiquer le nom de celui qui a égaré Israël. Le rythme du verset est également dérangé par cette interpolation.

XLVIII, 10 *d*. Pour ולהכין שבטי ישראל, cf. Isaïe, XLIX, 6 : ולהקים את שבטי יע'. L'idée du rétablissement des douze tribus d'Israël par le prophète Elie se rattache peut-être à I Rois, XVIII, 31, où l'on raconte qu'Elie restaura l'autel de Dieu, qu'il construisit avec douze pierres « d'après le nombre des tribus des fils de Jacob ». — 12 *e*. לא זע מכל (cf. Esther, V, 9) n'est pas plus dur que ידו בכל dans Genèse, XVI, 12. — 13 *b*. Pour ce qui concerne le sens de cet hémistiche, je maintiens que l'explication que j'ai donnée dans *Jewish Quarterly Review*, IX, 540 [1], où j'ai corrigé בשרו en בשר, est jusqu'à présent la meilleure de toutes ; c'est une allusion à II Rois, IV, 34. בשר désigne le corps de l'enfant, appelé là בשר הילד ; נברא, d'après Ps., CIV, 30, signifie : « il fut de nouveau créé », et מתחתיו rappelle la façon dont s'accomplit la résurrection miraculeuse (« il se coucha sur l'enfant, bouche contre bouche... ». La suite se rattache alors parfaitement à cet hémistiche : « De son vivant, il opéra des miracles, et, dans sa mort, des actions

[1] Comp., *Revue*, XXXV, 28 (Blau).

prodigieuses. » Car, même décédé, Elisée fit un miracle en rappellant un mort à la vie (II Rois, XIV, 21). — 16 *a*. Le pluriel מהם n'est pas fautif, car il se rapporte à בית דוד (15 *b*) qui précède. — 18 *c*. Cet hémistiche fait allusion à Isaïe x, 32, ינופף ידו הר בת ציון. — 22 *d*. Au lieu de בחזונו, lire בחזונו, d'après Isaïe, I, 1.

XLIX, 1 *c*. Il est inutile de corriger בחך en לחך ou על חך, car בחך ימתוק est une tournure comme תמתוק בפיו (Job, XX, 12). — 2 *a*. A propos de נחל על משובתינו, MM. Neubauer-Cowley et D. Kohn rappellent avec raison Amos, VI, 6 : ולא נחלו על שבר יוסף; il faut lire sans doute נחלה. — 7 *d*. ולהשיב est peut-être une allusion à Jérémie, XXIX, 10 : להשיב אתכם אל המקום הזה.

M. Lévi indique sur le titre, que son ouvrage est une PREMIÈRE PARTIE. Nous souhaitons que dans l'exécution de son projet d'étudier également les nouveaux fragments de l'original de Ben Sira, qui, comme nous l'espérons, verront bientôt le jour, il montre les mêmes qualités que dans le présent travail. La façon dont il s'est acquitté de sa tâche dans cette première partie lui donne pleinement le droit de s'occuper de la suite. En réalisant son projet, il ne remplira pas seulement un devoir, mais il méritera aussi la reconnaissance de tous ceux qui se livrent aux mêmes recherches.

W. BACHER.

Budapest, octobre 1898.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XXXIV, p. 136. — Aux observations relatives à la *Gallia judaica*, ajoutons les notes suivantes : P. 86, il faut lire וילך אל ארץ, d'après Gen., XXXVI, 6 ; il n'est donc pas question de la ville d'Uzès. — P. 610. M. Gross dit : « Le deuxième propriétaire... paraît avoir été baptisé, à en juger par la façon d'indiquer la date : לנמב"י ». C'est inexact, car לניסן בני ישראל désigne le quantième de la ספירה, et le 28 Nissan est le 13e jour de la ספירה. — *Immanuel Löw*.

Tome XXXIV, p. 302. — M. Abr. Danon n'adopte pas, à la quatrième ligne, la lecture בסוף ; selon lui, la deuxième lettre n'est pas un ס, mais un ט comme aux lignes 1 et 3. Le trait de gauche de cette lettre paraît indiquer un ש, qui serait, avec le ב précédent, l'abrége de [בש]נה. — *M. Schwab*.

Tome XXXV, p. 254, note 2. — Ce qui prouve que l'histoire absurde du

Juif tombé dans un cloaque un jour de sabbat est d'invention chrétienne, c'est qu'il faut admettre, pour la rendre vraisemblable, qu'il est interdit aux Juifs, même en danger de mort, de profaner le sabbat. En dépit de cette origine suspecte, elle a eu un grand succès et a été accueillie, presque dans les temps modernes, dans des ouvrages écrits dans les langues les plus variées. Dans son édition des *Gesta Romanorum*, qui contient cette histoire sous le n° 222, appendice 26 (p. 629), Oesterley a indiqué, à la page 745, tous les écrits qui s'en sont occupés. Cf. *Hebr. Bibliographie*, XIII, 137. — *D. Kaufmann.*

T. XXXV, p. 303. — Dans le מאסף, VI, 271-84, une Consultation de David Théodor dit, entre autres : קריפמן יכונדה בשם משלם כי הסוחר אשר יקנה דבר מה צריך לשלם מחירו כסף, אך לפעמים יכונה בשם יקותיאל ולא ידעתי טעמו. — *Moïse Schwab.*

T. XXXVI, p. 287. — Dan Aschkenasi est cité également dans les gloses de R. Ascher ben Yehiel sur le Pentateuque, insérées dans l'ouvrage intitulé הדר הזקנים (Livourne, 1840) à côté des Tossafot sur le Pentateuque, ouvrage très rare. On y mentionne l'explication remarquable de R. Dan sur Nombres, xx, 10, publiée par M. Kaufmann, d'après le ms. de Dresde (p. 292). — Voici ce que nous lisons dans l'ouvrage mentionné (p. 58 *a* : אכן שמעתי מפי הר"ר דן אשכנאזי ז"ל פי' ודברתם ר"ל : והכיתם וכן ותדבר את כל המלוכה (II Chron. xxii, 10) שפי' ותכה, וכן צוה לו הקב"ה בפינם א' דחורב, ועוד מצינו הכאה שפי' דיבור על משיח שיב"ב והכה ארץ בשבט פיו (Isaïe, xi, 4) ר"ל בדיבור בעלמא, אעפ"כ נפרש הפכו ודברתם והכיתם. Il est clair que les mots אעפ"כ, qui se lisent ici doivent être corrigés en וכמו כן, leçon du ms. de Dresde ; il est également curieux que la citation de II Chron., xxii, 10, ne s'y trouve pas. — *Simon Eppenstein.*

T. XXXVI, p. 313. — En parlant des Inscriptions hébraïques de Worms et de Spire, M. Schwab semble, à son grand regret, m'attribuer des opinions inexactes. Après avoir supposé « une pointe d'ironie » où il n'y en pas, et avoir noté que, selon Tewysohn, la plus ancienne inscription serait de l'an 905, M. S. par erreur mentionne une stèle d'un « martyr fils de R. Samuel », datée de l'an 1100, à propos du séjour d'Ascher ha-Lévy de Vitry à Worms, lors de la première croisade, et il ajoute que c'était un des premiers Juifs de cette ville. Or, les Juifs ont dû y venir plus tôt, puisqu'ils avaient une synagogue bâtie dès 1134. Ensuite, si l'existence d'une école de Raschi à Worms est légendaire, la présence du Commentateur dans cette ville n'est pas douteuse. — *Ab. Epstein.*

T. XXXVII, p. 56. — C'est par erreur que j'ai donné à חשק le sens d' « épée ». — *S. Krauss.*

T. XXXVII, p. 72. — M. Heller corrige כלתון (Saadia, Proverbes, xxx, 7) en כלתין. Ce כ est exact, mais il faudrait un *taschdid* sur le *lamed*. Saadia emploie fréquemment כֻּלָּה dans le sens de *choses*. — *M. L.*

Le gérant :

ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND.

BUCHLER (Ad.). La fête des Cabanes chez Plutarque et Tacite... 181

DANON (Abraham). Documents et traditions sur Sabbataï Cevi et sa secte..... 103

EPPENSTEIN (S). Un fragment du commentaire de Joseph Kimhi sur Job (ch. I et XXXIV, 17, à XLII)..... 86

FURST (J.). Notes lexicographiques..... 65

HELLER (Bernard). La version arabe et le commentaire des Proverbes du Gaon Saadia ..... 72 et 226

KAUFMANN (David). I. L'élégie de Mosé Zacout sur Saül Morteira. 111

II. Une élégie de David b. Aron ibn Houssein sur les souffrances des Juifs au Maroc en 1790..... 120

III. Manoello et le Dante..... 252

IV. La lutte de R. Naftali Cohen contre Hayyoun *fin*..... 274

V. Joseph ibn Danon de Belgrade..... 284

KAYSERLING (M.). Histoire de l'Inquisition et des judaïsants en Espagne..... 266

KRAUSS (S.). Le traité talmudique « Dérech Ereç » *fin*..... 45

LAMBERT (Mayer). L'article dans la poésie hebraïque..... 203

LEHMANN (Joseph). Quelques dates importantes de la chronologie du 2e Temple, à propos d'une page du Talmud.... 1

LÉVI (Israël). I. Notes exégétiques sur un nouveau fragment de l'original hébreu de l'Ecclésiastique..... 210

II. Le livre-journal de Maître Ugo Teralh, notaire et marchand drapier à Forcalquier (1330-1332)..... 259

REINACH (Th.). Nouveaux documents relatifs aux Juifs d'Egypte 218

SCHWAB (Moïse). Manuscrits du supplément hébreu de la Bibliothèque nationale..... 127

WEILL (Julien). Nicolas Antoine..... 161

NOTES ET MÉLANGES.

BACHER (W.). Un livre d'histoire inconnu, דברי הימים בית שני. 143
II. Observations sur la liste des rabbins cités dans le traité Dérech Eréç 299
KAUFMANN (D.). I. Joseph Sark et Joab de Modène..... 306
II. Le tombeau de Mardochée et d'Esther..... 303
KAYSERLING (M.). Notes sur les Juifs d'Espagne. Les Juifs dans le royaume de Léon..... 137
LAMBERT (Mayer). Notes grammaticales et lexicographiques.... 142
LÉVI (Israël). Le tombeau de Mardochée et d'Esther 303

BIBLIOGRAPHIE.

BACHER (W.). L'Ecclésiastique, ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira, édité, traduit et commenté par Israël LÉVI..... 308
LAMBERT (Mayer). Abriss der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums, par Emil KAUTZSCH..... 157
PORGES. Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuch, par Siegm. SALFELD..... 146
Additions et rectifications 318
Table des matières..... 319

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

BINDING SECT. FEB 2 1970

DS
101
R45
t.37

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY