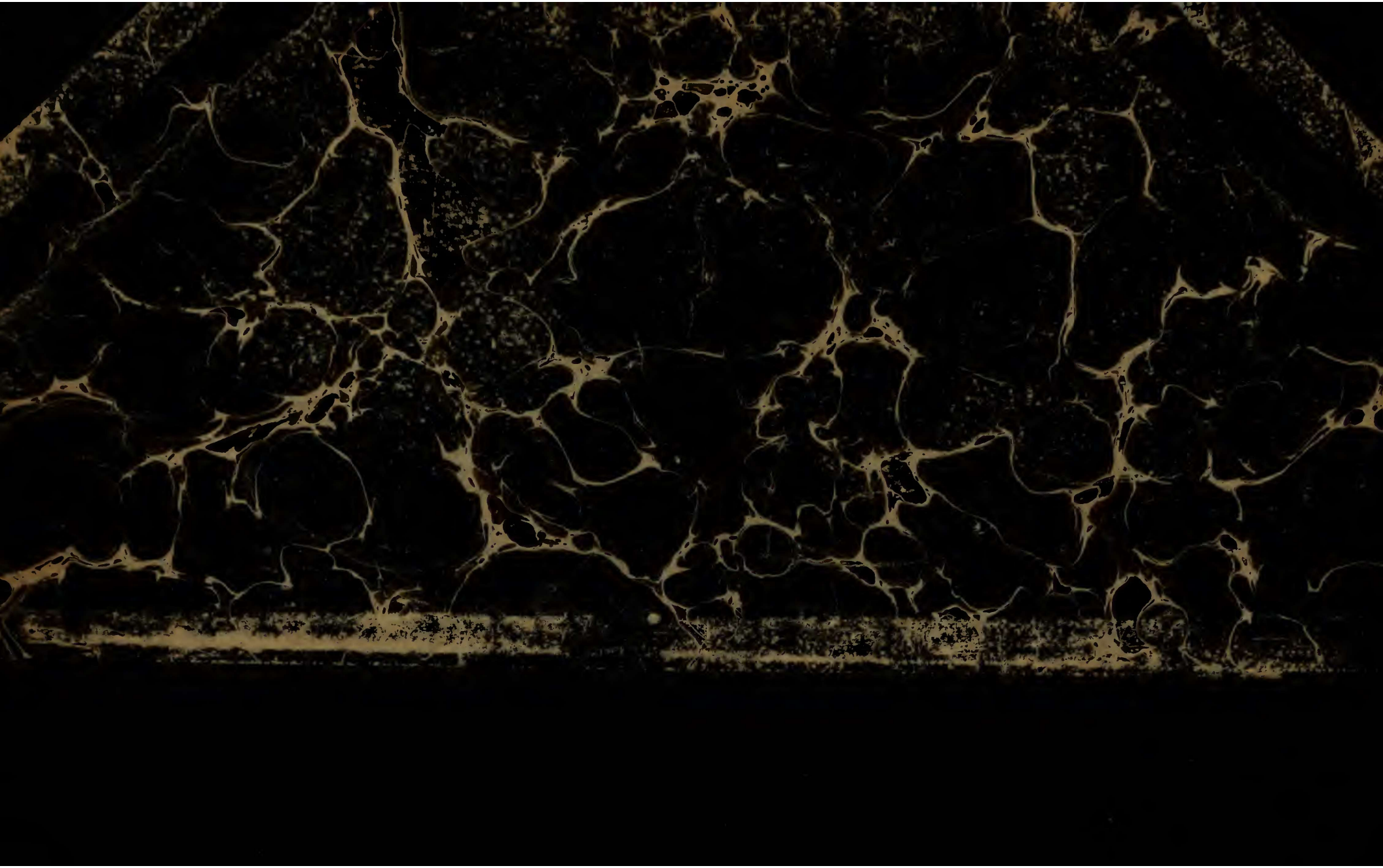

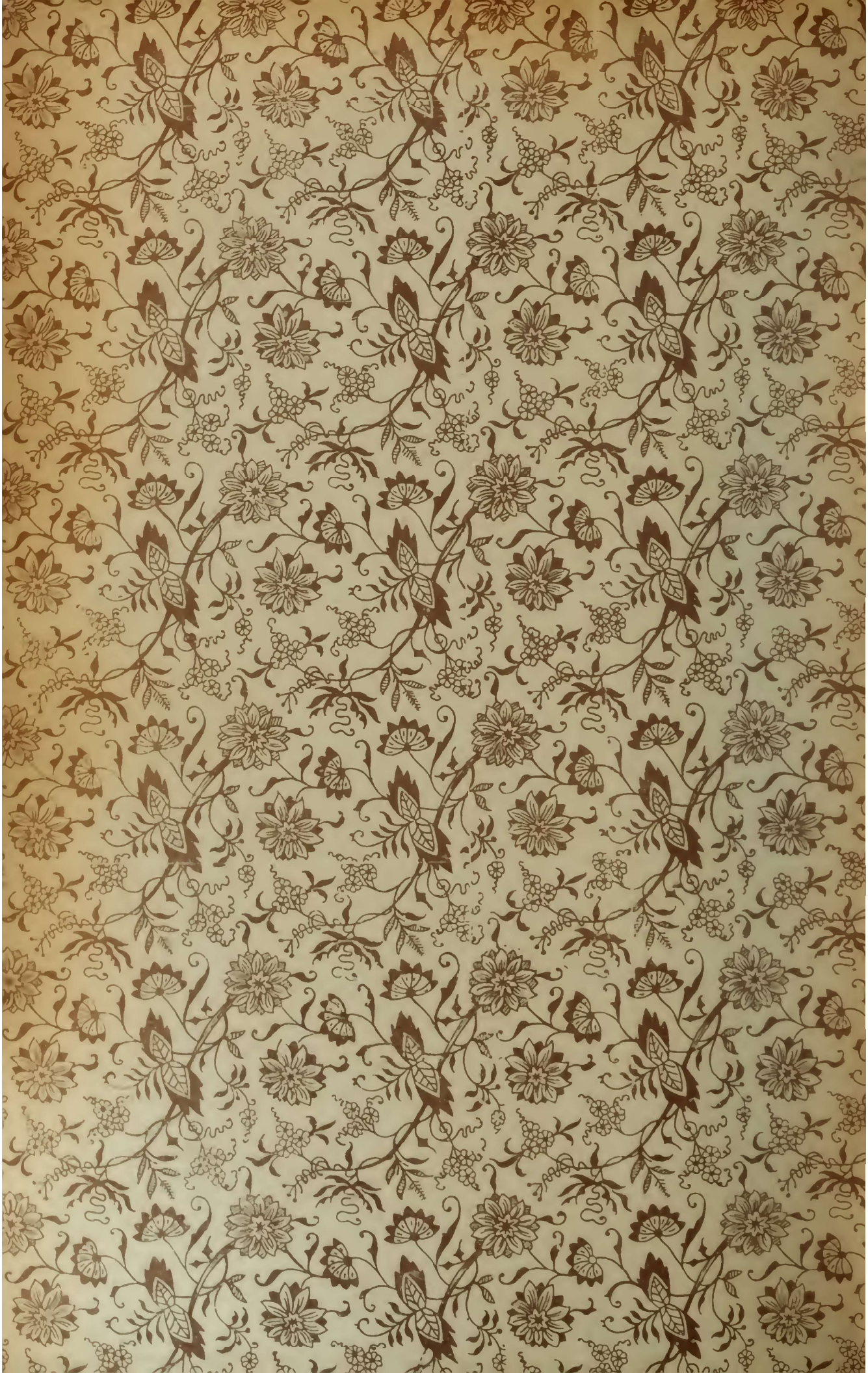



REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS

P
Iaorqs
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME TRENTE-NEUVIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1899

436197
6.6.45

DS
101
R45
t.39

LES

NOUVEAUX FRAGMENTS HÉBREUX DE L'ECCLÉSIASTIQUE

DE JÉSUS, FILS DE SIRA

Ceux qui, comme nous, ont salué avec joie la découverte des premiers fragments hébreux de l'Ecclésiastique, ou Sagesse de Jésus fils de Sira, attendaient avec impatience l'apparition des nouveaux morceaux du même ouvrage retrouvés par le savant M. Schechter. Leur attente est aujourd'hui satisfaite[1], et il en est qui, au premier moment, regretteront d'avoir vu leur vœu exaucé. Il n'y eut qu'un cri, lors de la publication des ch. XXXIX-XLIX : voilà enfin l'original de cet écrit fameux, voilà un livre de plus à faire entrer dans la collection biblique ! Ainsi s'exprimait le plus illustre des sémitisants contemporains, M. Nœldeke. Les hébraïsants ou simplement les amateurs d'hébreu, ceux qui dès leur tendre âge se sont nourris de la littérature juive, manifestèrent quelque hésitation — tel l'auteur de ces lignes — : la langue de ces fragments, coulante en certains chapitres, est tellement rocailleuse en d'autres, si différente de tous les spécimens connus de la littérature ancienne, le style en est si gauche, la grammaire si excentrique, le vocabulaire si distant de celui des plus récentes parties de la Bible, que le doute était bien permis. Seulement, comme les simples impressions ne sont pas admises en science, force fut bien de s'incliner devant une démonstration qui parut invincible : de l'original hébreu il n'existe que deux versions directes, la grecque et la syriaque ; toutes les autres procèdent de celles-ci. Or, l'une et l'autre fourmillent de contre-sens, de non-sens ou de faux sens qui s'expliquent par le texte hébreu retrouvé : n'est-ce

[1] *The Wisdom of Ben Sira.* Portions of the book Ecclesiasticus from hebrew manuscripts in the Cairo Genizah collection presented to the University of Cambridge by the editors, by S. Schechter and C. Taylor.

pas la preuve irréfutable que c'est bien l'original? Ce fut à cette conclusion qu'aboutirent indépendamment les uns des autres, et les premiers éditeurs, MM. Schechter, Neubauer et Cowley, et ceux qui reprirent leur travail, comme MM. Halévy, Smend, Schlatter, Kahna et nous-même, et tous les savants sans exception qui étudièrent le texte, comme MM. Nœldeke, Bacher, Frankel, Kaufmann, Taylor, Blau, etc. Aussi dans la collection des Apocryphes de Kautzsch a-t-on pris pour base de la traduction de ces chapitres le texte hébreu de Cambridge et d'Oxford.

Il y a quelques mois, M. Margoliouth poussa un cri d'alarme [1], mais qui ne rencontra pas d'écho. Tout le monde s'est trompé, s'écria-t-il ; cet original hébreu est l'œuvre d'un Juif persan qui a retraduit dans cette langue une traduction persane faite à l'aide de la version grecque et de la version syriaque. Et c'est ainsi, ajoutait-il, que l'unanimité des savants a commis une erreur de date d'une *dizaine de siècles!*

La démonstration de M. Margoliouth ressemblait fort à ces jeux d'esprit auxquels on s'amuse, même en Angleterre : avec les arguments dont il se sert, on a prouvé que l'œuvre de Shakespeare est de Bacon.

Et il se trouve que les nouveaux fragments — tout en lui donnant tort — confirment en partie sa thèse. Il nous est pénible d'en convenir ; il est particulièrement douloureux à celui qui a mis sur le titre de son édition : *texte original hébreu* d'avoir à le déclarer : cet « original » n'est pas l'original — à moins de supposer que les chapitres XXXIX-XLIX n'ont pas le même auteur que ceux qui les précèdent et les suivent. Ce serait une solution désespérée à laquelle, pour l'instant, nous croirions indigne de nous de recourir. Nous dirons, dans la suite de cette étude, les raisons de le supposer, mais aussi celles qui empêchent de s'y arrêter. En science aussi il faut dire : *errare humanum est, sed perseverare diabolicum.*

Nous ne nous attarderons pas à rendre compte de l'édition que nous avons sous les yeux ; nous ne dirons même pas aussi longuement qu'il le faudrait tout le bien que nous pensons du travail de MM. Schechter et Taylor, qui, par leur traduction et leurs commentaires si nourris, ont rendu un service signalé aux études hébraïques et aux étudiants. Nous voulons aller au plus pressé et montrer que nous nous trouvons bel et bien en présence d'une

[1] *The origin of the « Original Hebrew » of Ecclesiasticus.* Cf. *Revue*, t. XXXVIII, p. 306.

retraduction, et non de l'original. Puis, nous tâcherons de déterminer la valeur du texte qui nous a été ainsi conservé par le traducteur, car si notre hébreu n'est pas l'original, il peut représenter telle forme se rapprochant de l'original plus que les deux versions connues jusqu'ici.

Les fragments nouveaux proviennent de deux manuscrits, les ch. XXX, 11—XXXI, 11; XXXII, 1— XXXIII, 3; XXXV, 9—XXXVI, 21; XXXVII, 27—XXXVIII, 27; XLIX, 12—LI, 30, du même ms. que les feuillets déjà édités, et les ch. III, 6 — VII, 29; LI, 34—XVI, 26, d'un autre, différent à divers points de vue. C'est du premier, comme il est naturel, que nous nous occuperons tout d'abord [1].

Quelques arabismes.

Ces nouveaux fragments présentent la singularité que nous avons déjà relevée[2] dans les fragments édités par MM. Neubauer et Cowley. Nous avons fait observer, en effet, qu'aux ch. XXXIX, 25, et XL, 1, l'hébreu חלק « donner en partage » est traduit dans les deux versions grecque et syriaque par « créer ». Tous les exégètes ont expliqué cette variante par l'arabe خَلَقَ, qui signifie « créer ». Mais comment se rendre compte de cette confusion? Ben Sira aurait-il lui-même employé le mot hébreu en lui donnant l'acception qu'il a en arabe? Ce n'est pas possible; la langue hébraïque ne manque pas de synonymes de ברא « créer ». D'ailleurs, on retrouverait des traces de cette acception du verbe dans les dialectes rabbinique et néo-hébreu. Donc, il est certain que, si Ben Sira s'est servi du terme חלק, c'est en lui conservant son sens ordinaire de « donner en partage ». Dans ce cas, il est impossible de comprendre par quel miracle le petit-fils de l'auteur, vivant en Égypte, où l'on parlait le grec, se serait avisé de confondre ce mot, courant en hébreu, avec un terme de l'arabe lui ressemblant, alors que tout porte à croire qu'il ignorait cette langue, et aussi par quel miracle l'auteur de la version syriaque aurait commis la même méprise extraordinaire; et cela plusieurs fois l'un et l'autre. Il faut donc de toute nécessité admettre que ce verbe

[1] Pour l'âge de ce ms., nous avons maintenant un point de repère sérieux. L'écriture est de la même famille et probablement de la même école de scribes qu'un acte signé de la main de Houschiel de Kairouan, qui fut Gaon à la fin du Xe siècle. M. Schechter a publié un fac-similé (*Jew. Quart. Review*, t. XI, p. 643) de cette pièce, retrouvée également dans la *gueniza* du Caire. On remarquera aussi que l'écriture des notes marginales ressemble étonnamment à celle des feuillets ms. du Talmud de Jérusalem, provenant du même endroit et édités par M. P. de Kokowstoff.

[2] *Revue*, t. XXXVIII, p. 307.

hébreu est une traduction fautive de l'arabe — et la confusion était d'autant plus facile que le verbe חָלַק convenait fort bien au contexte — ou le résultat d'une assimilation inconsciente faite par un Juif parlant l'arabe.

La remarque n'avait pas manqué de nous embarrasser, mais nous ne nous croyions pas autorisé par un seul exemple à heurter le sentiment universel des savants.

Les nouveaux fragments nous fournissent un troisième spécimen de l'emploi de ce verbe חלק, là où G. et S. portent « créer ». Il n'y aurait pas lieu de s'y arrêter plus que la première fois, si dans le même verset n'apparaissait pas une singularité de même nature. Le distique (XXXVIII, 1) est ainsi conçu : רעי רופא לפני צרכו גם אתו חלק אל.

Le mot רעי est intraduisible, car il ne répond à aucune forme hébraïque acceptable. Une variante marginale — qui n'est peut-être qu'une correction conjecturale — le remplace par רצה, qui a l'avantage d'être grammatical, mais non d'être plus clair. Le verset signifierait :

« *Pais* le médecin avant son besoin (d'en avoir besoin [1]),
Car [2] lui aussi, Dieu l'a fait. »

On conviendra que le verbe « paître » ne fait pas trop bonne figure dans la phrase.

G. traduit :

Τίμα ἰατρον πρὸς τὰς χρείας αὐτοῦ
καὶ γὰρ αὐτὸν ἔκτισεν ὁ κύριος.

« Honore le médecin pour le besoin que tu en as,
Car lui aussi, le Seigneur l'a créé. »

S. dit :

יקר אסיא עד לא נתבעא לך מטל דאף לה אלהא ברידי

« Honore le médecin avant d'en avoir besoin,
Car lui aussi, Dieu l'a créé [3]. »

Justement cette sentence a été conservée par le Talmud. R. Eléazar (Amora du IIIe siècle), qui cite souvent l'*Ecclésiastique*, la mentionne sous cette forme araméenne :

אוקיר לאסיא עד דלא תצטרך לך

« Honore le médecin avant d'en avoir besoin [4]. »

[1] Ou, d'après la variante marginale : « Selon ton besoin. »
[2] « Car » est à la marge.
[3] A cette version correspond la glose marginale.
[4] J. *Taanit*, 66 *d*.

Bien mieux, le Midrasch *Tanhouma* (*Mikèç*, 10) fait dire textuellement à R. Éléazar : « Il est écrit dans le livre de *Ben Sira* : Honore... [1] »

Cet accord entre les différentes traductions plaide en faveur du sens de « honorer » pour le premier mot ; le contexte l'exige également.

Or, curieuse coïncidence : רעי — et sous la même forme grammaticale — signifie en arabe *honorer* [2] ! Ici encore, il nous paraît impossible que Ben Sira se soit servi de cette racine avec ce sens et que tous les traducteurs, sans se donner le mot, aient interprété avec la même sûreté ce terme inconnu à l'hébreu [3].

On comprend maintenant plus facilement la quantité d'*arabismes* qui se remarquent même dans les ch. XXXIX-L.

Le dilemme que nous avions formulé plus haut s'impose donc avec force : notre texte hébreu est une traduction de l'arabe, ou une traduction due à un Juif parlant l'arabe. La première hypothèse ne peut aucunement se soutenir, ainsi qu'on va le voir. Nous allons, en effet, montrer, par un morceau assez long, que l'hébreu est une traduction d'une version syriaque ; ce morceau est celui qui termine l'ouvrage, LI, 13-20.

L'ACROSTICHE ALPHABÉTIQUE.

On sait que ce couplet, d'après M. Bickell, formait dans l'original un acrostiche alphabétique. La version syriaque permet de le retrouver facilement. A cause de la parenté du syriaque avec l'hébreu, S. a même conservé à leurs places respectives les lettres ת ש ק. צ פ ע .מ ל י .....א. Dans l'hébreu figurent : .....א ת. ר. ק צ פ ע נ. מ .ר .ח. L'hébreu ne contredit donc pas l'hypothèse de M. Bickell. Ce n'est certainement pas par hasard que précisément les initiales des douze dernières lignes, par exemple, sont les initiales des 12 dernières lignes d'un acrostiche alphabétique.

Si notre texte représente l'original, comment s'expliquer les exceptions : pourquoi les lignes 3, 4, 5, 6, 7, 9, 11, 12, 15, 21

[1] La maxime est encore citée comme proverbe et traduite en hébreu dans *Exode Rabba*, 21.

[2] Les éditeurs signalent ce rapprochement, ou plutôt expliquent l'hébreu par cette racine arabe.

[3] On pourrait encore citer l'emploi, XXXI, 2, du verbe תזרזיג (= arabe *faradja*) ; mais l'exemple est moins probant que les autres, car la racine existe aussi en araméen.

n'ont-elles pas l'initiale qu'on attendrait? En admettant toutes les altérations que, par profession, les copistes sont susceptibles de commettre, comment imaginer que même le plus ignorant manœuvre, ne découvrant pas cette particularité qui devait lui crever les yeux, ait si maladroitement et comme à dessein dénaturé ou bouleversé le texte primitif?

Il faut procéder maintenant à la contre-épreuve : les irrégularités de l'acrostiche s'expliquent-elles par l'hypothèse d'une traduction? Cette contre-épreuve va, croyons-nous, lever tous les doutes.

Prenons le verset 28, qui devrait commencer par un ש : il a en tête un ר, bien que le verset précédent ait déjà pour initiale cette lettre. Il est ainsi conçu :

רבים שמעו למודי בנעורותי וכסף וזהב תקנו בי

M. Taylor traduit :

« Ecoutez, vous nombreux, mon enseignement dans ma jeunesse, et vous acquerrez par moi de l'argent et de l'or[1]. »

M. Taylor fait suivre le mot *nombreux* d'un point d'interrogation : il a été choqué avec raison de la singularité de ce vocatif, aussi baroque en hébreu qu'en français[2]. Mais ce n'est pas seulement ce vocatif qui déconcerte, c'est la phrase tout entière. De quoi s'agit-il, en effet? L'auteur vient de dire, si nous en croyons l'hébreu :

« Voyez de vos yeux que j'ai été petit, que je m'y suis tenu (à la sagesse) et l'ai trouvée » :

ראו בעיניכם כי קטן הייתי ויגעתי[3] בה ומצאתיה

Il ajouterait donc : « Ecoutez mon enseignement dans ma jeunesse. » Ces mots n'auraient de sens que si l'on pouvait traduire : « Écoutez l'enseignement que j'ai recueilli dans ma jeunesse », mais les règles de la syntaxe hébraïque s'opposent à une telle interprétation. Remarquons, en outre, qu'au lieu de : « Vous acquerrez par *moi* de l'or et de l'argent », le génie hébraïque réclamerait plutôt : « Vous acquerrez par elle » (la sagesse).

Consultons maintenant les versions. G. porte :

[1] Hear, ye many (?), my teaching in my youth :
And ye shall get silver and gold by me.

[2] Le mot ne peut pas être le sujet du verbe au *passé*, car la fin, comme le contexte, exige un *impératif*.

[3] Il faut sans aucun doute ויגעתי, « j'y ai travaillé », comme en S.

μετάσχετε παιδείαν ἐν πολλῷ ἀριθμῷ ἀργυρίου,
καὶ πολὺν χρυσὸν κτήσασθε ἐν αὐτῇ.

« Echangez l'enseignement contre une grande somme d'argent,
Et vous acquerrez par elle beaucoup d'or [1]. »

On voit tout de suite que le vocatif qui nous avait embarrassé fait défaut. D'autre part, quelle que soit la teneur authentique de la fin du premier hémistiche, elle n'offre aucune analogie avec celle de l'hébreu : « dans ma jeunesse ». Le verbe grec, enfin, ne correspond nullement à celui de l'hébreu. Bien certainement donc, ni G. n'est la traduction, même incorrecte, de notre hébreu, ni celui-ci celle de G. Par contre, dans le second hémistiche, G. a gardé sans aucun doute le reflet de l'original en mettant « par elle » et non « par moi ».

S. : שמעו יולפני כד זעור וכאמא ודהבא תקנון בי

« Écoutez mon enseignement, si petit qu'il soit,
Et vous acquerrez par moi de l'argent et de l'or. »

Cette fois la ressemblance est frappante : שמעו יולפני est le calque fidèle de שמעו למודי ; le second hémistiche est exactement le même dans les deux textes; bien mieux, בי « par moi » se trouve également en S.

Seulement nous constatons deux divergences : 1° point de pendant au vocatif « nombreux » ; 2° כד זעור « quoique petit » à première vue est à cent lieues de « dans ma jeunesse », בנעורותי.

Comment s'expliquer à la fois ces ressemblances et ces divergences ? De la façon la plus simple si nous prenons la peine de comparer le verset hébreu précédent à S. et à G. Bien que nous l'ayons cité déjà, nous le reproduisons, corrigé :

ראו בעיניכם כי קטן הייתי ועמלתי בה ומצאתיה

« Voyez de vos yeux que j'ai été petit,
Que j'y ai travaillé et l'ai trouvée (la sagesse). »

G. : ἴδετε ἐν ὀφθαλμοῖς ὑμῶν, ὅτι ὀλίγον ἐκοπίασα
καὶ εὗρον ἐμαυτῷ πολλὴν ἀνάπαυσιν.

« Voyez de vos yeux que j'ai *peu* travaillé,
Et ai trouvé par moi-même *beaucoup* de repos(?) »

S. : חזו בעיניכון מטל דזעור הו עמלת בה ואשכחתה סגיא.

« Voyez de vos yeux que j'y ai *peu* travaillé,
Et l'ai trouvée *nombreuse* (en grande quantité). »

[1] Ou le texte grec est très corrompu, ou le traducteur s'est complètement mépris sur le sens de l'hébreu ; il faut peut-être lire : καὶ πολὺν ἀργυρίον καὶ πολὺν χρυσὸν...

La ressemblance des deux versions, qui sont indépendantes, témoin le mot ἀνάπαυσιν, étrange en G. et absent en S., atteste que tel était bien l'original, qu'il est facile de reconstituer : ראו בעיניכם כי מעט עמלתי בה ומצאתי בה הרבה[1].

La fidélité des deux versions est confirmée par le verset 16, qui en est une sorte de doublet :

G. : ἔκλινα ὀλίγον τὸ οὖς μου καὶ ἐδεξάμην,
καὶ πολλὴν εὗρον ἐμαυτῷ παιδείαν.

« J'ai prêté *un peu* l'oreille et l'ai reçue,
Et ai trouvé par moi-même *beaucoup* d'instruction. »

S. n'a que la seconde partie du verset, pour des raisons que nous dirons plus loin :

וסגי אשכחת יולפנא

« Et j'ai trouvé beaucoup d'instruction. »

L'hébreu n'a également que ces mots :

והרבה מצאתי דעה

« Et j'ai trouvé beaucoup de science. »

Tout s'éclaire maintenant : le vocatif רבים « nombreux », qui est en tête du verset 28, provient du mot סגיא qui termine le verset 27 en S., et voilà pourquoi l'acrostiche est dérangé. La ligne commençait par שמעו, à supposer que S. ait conservé le mot hébreu de l'original.

Qu'on ne dise pas que c'est un copiste qui a placé, à tort, רבים à cette place, car ce mot ne peut en aucune façon se rattacher à מצאתיה. C'est bel et bien un contre-sens grossier.

Du même coup s'explique le terme incongru בנעורותי « dans ma jeunesse », qui nous avait choqué, avec raison. C'est un nouveau contre-sens, non moins grossier que le précédent : le traducteur juif a pris כד זעור « quoique petit », pour כד זעור אנא « quand j'étais petit (jeune) », mots qu'il avait lus au verset 16 *a*. Et c'est ainsi que « ma science, si petite qu'elle soit » est devenue « ma science dans ma jeunesse ». Autre contre-sens de même nature au verset 27 : les mots du syriaque דזעור הו עמלת « j'y ai *peu* travaillé » sont devenus : « *j'ai été petit* et y ai travaillé ».

Voilà plus qu'il n'en faut pour assurer avec certitude que ce chapitre est traduit du syriaque.

Pour terminer cet ordre d'observations, considérons le verset 26. Au lieu de commencer par צואריכם « votre cou », exigé

[1] Ou peut-être ומצאתיה רבה.

par l'acrostiche, il porte וצואריכם « et votre cou ». Ce malencontreux *vav* a-t-il été ajouté par le caprice d'un copiste inattentif ? Aucunement : il est justement dans le syriaque.

On demandera peut-être par quel hasard l'hébreu, n'étant qu'une traduction de S., a pu garder tant de vestiges de l'acrostiche de l'original. C'est qu'il ne pouvait en être différemment. Comment, en effet, rendre autrement :

אני,	que par	ידי,	צואריכם,	que par	צורכון
ידי,	—	קרובה,	קרובה,	—	קריבא
מעי,	—	שמעו,	שמעו,	—	שמעו
עד,	—	עד			

la troisième personne fém. du futur que par ה ?

Nous ne parlons pas de נתן = יהב, פי = פומי ou פתחתי = פתחת, חזר = ראו, qui s'imposaient au traducteur. Mais partout où le terme syriaque n'avait pas de correspondant hébreu commençant nécessairement par la lettre requise par l'acrostiche, le traducteur, comme on le devine, s'est peu soucié d'une nécessité qu'il ignorait. C'est ainsi qu'au verset 23, où l'on attendrait un ס, il y a פנו = סטו de S. (פנו אלי סכלים). On a cru que l'acrostiche est fourni par le mot סכלים, qui aurait été placé par erreur à la fin de l'hémistiche. Mais il n'en est rien, car G. et S. s'accordent à mettre ce terme à la fin. Il y avait très probablement dans l'original : סורו.

Enfin, l'hébreu n'a même pas les vingt-deux vers que commande l'acrostiche alphabétique. Ici encore cette circonstance prouve que loin d'être l'original, ce n'est que la traduction du syriaque, car précisément cette version a passé plusieurs versets, conservés en G. La coïncidence serait curieuse si elle ne se comprenait pas admirablement.

Nous allons tout de suite avoir la preuve et de la suppression de ces versets et de la dépendance étroite de l'hébreu par rapport à S.

Au premier verset du couplet (verset 13) on lit :

אני נער היותי וחפצתי בה ובקשתיה

« J'ai été jeune, je l'ai désirée et recherchée. »

Le morceau étant complètement séparé des chapitres précédents, qui parlent de tout autre chose, on ne voit pas à quel mot se rapporte le pronom féminin : « je *l*'ai désirée, je *l*'ai recherchée ». Or, en S. même particularité :

אנא טלא ואצתבית בה ובעיתה

Que ce substantif féminin, qu'on devine aisément, ait nécessai-

rement figuré dans une phrase précédente, cela va de soi; G. le confirme, car il a gardé le verset, disparu en S., où la *sagesse* est nommée en toutes lettres.

Autre exemple de semblables omissions en S. et en H. et dues, en S., à l'étourderie du traducteur :

Le verset 14 de H. est ainsi conçu :

ואתפלל תפלה בנעורותי והרבה מצאתי דעה

« J'ai fait des prières dans ma jeunesse,
Et j'ai trouvé beaucoup de science. »

C'est la traduction exacte de S. :

וצלית צלותה כד זעור אנא וכגי אשכחת יולפנא

Or, ce verset est formé de deux hémistiches appartenant à deux versets différents, à savoir 14 *a* et 16 *b* de G. : S. a sauté par inadvertance deux distiques. En G., 14 *a* est commandé par 14 *b*, et 16 *b* par 16 *a*, ce qui exclut l'hypothèse d'une addition en G.

14 *a* : ἔτι ὢν νέος [1] (?) ἠξίουν περὶ αὐτῆς,
b : καὶ ἕως ἐσχάτου ἐκζητέσω αὐτήν.

« Dans ma jeunesse j'ai prié pour elle (pour l'avoir),
Et jusqu'à la fin je la rechercherai. »

Quant au verset 16, nous l'avons déjà reproduit plus haut et nous avons montré que l'authenticité en est corroborée par le v. 28 [2].

D'après M. Taylor, le premier hémistiche de S. correspondrait à 16 *a* de G. ; le texte courant serait une corruption de ואצלית אדני « et j'ai penché mon oreille ». Dans ce cas, notre démonstration serait plus éclatante encore : l'hébreu, non seulement serait la traduction du syriaque, mais le calque d'un exemplaire de ce texte, corrompu et défiguré. Toutefois la conjecture de M. Taylor me paraît peu convaincante, elle n'explique pas le pléonasme צלותה et la disparition de אדני.

De quelque façon donc qu'on retourne ce verset hébreu, on constate qu'il reproduit servilement S, qui sûrement a altéré l'original.

Si nous voulions entrer dans le détail, nous pourrions apporter d'autres preuves que notre hébreu n'est qu'une traduction de S.

[1] Ou ἐν νεότητί μου ; en tout cas, ἔναντι ναοῦ doit être corrigé d'après ce sens, car autrement on ne comprendrait pas la suite.

[2] La comparaison montre même qu'il faut probablement rayer ἀνάπαυσιν en G.

Avant de passer à un autre chapitre, nous en produirons encore une.

Au verset 18, on lit :

חשבתי להיטיב ולא אהפך כי אמצאנו

« J'ai eu l'intention de bien faire,
Et je ne changerai pas l'ayant trouvé. »

S. : אתחשבת למטאבו ולא אהפוך כד אשכחיתה.

On ne saurait désirer de ressemblance plus grande.

En G., à ולא אהפך répondent les mots : καὶ οὐ μὴ αἰσχυνθῶ « et je ne serai pas déçu ». Le traducteur grec a donc lu אבוש, qui se confond très fréquemment avec אשוב. Or, c'est précisément ce verbe qui serait de circonstance en hébreu, plutôt que אהפך.

Est-il étonnant, après tout cela, que notre morceau alphabétique renferme des rabbinismes d'une époque récente, tels que תחכרון מן אילו ואילו, et בית מדרשי?

De ces rabbinismes nous en rencontrons en grand nombre dans les chapitres que nous allons étudier maintenant à un autre point de vue.

VERSETS TRADUITS DE DEUX FAÇONS DIFFÉRENTES, DONT UNE SUREMENT D'APRÈS LE SYRIAQUE.

Ce qui frappe, au premier examen, dans les ch. xxx et suiv., c'est, à côté des rabbinismes et surtout des aramaïsmes, le grand nombre de doublets, de versets *consécutifs* exprimant de deux façons différentes la même pensée.

1. xxx, 17 :

טוב למות מחיי שוא	ונוחת עולם מכאב נאמן
טוב למות מחיים רעים	ולירד שאול מכאב עומד

2. *Ib.*, 20 :

כאשר סירים (סריס lire) יחבק נערה ומתאנח
כן נאמן לן עם בהולה

3. xxxi, 4 :

יגע עני לחסר ביתו	ואם ינוח יהיה צריך
עמל עני לחסר כחו	ואם ינוח לא נחה לו

4. *Ib.*, 10 :

והיה לו שלום והיה לו תפארת

כי ברכות שלום חייו	אהיה לך לתפארת
מי ברכו וישלם חייו	היא לך לתפארת

5. xxxii, 4 :

כחותם על כיס זהב — שיר אל על משתה היין
כומז אודם על נוב זהב — משפט שיר על משתה היין
כרביד זהב ובו נפך וספיר — כך נאים דברים יפים על משתה היי

6. *Ib.*, 10 :

לפני ברד ינצח ברק — ולפני דבא ינצח חן
לפני ברד ינצח ברק — ולפני בושי חן

7. *Ib.*, 14 :

דורש אל יקח מוסר — ומשחרהו ישיג מענה
דורש חפצי אל יקח לקח — ויענהו בתפלתו

8. *Ib.*, 16 :

ירא י״י יבין משפט — והחבולות מנשך יוציא
יראי י״י יבינו משפטו — וחכמות רבות יוציאו מלבם

9. *Ib.*, 17 :

איש חכם (à la marge חמס) יטה תוכחות
איש חכם לא יכסה כחמה (à la marge חכמה)

10. *Ib.*, 22 :

אל תבטח בדרך מחתף — ובאחריתך השמד
אל תבטח בדרך רשעים — ובארחתיך הזהר

11. *Ib.*, 23 :

בכל דרכיך שמור נפשך — כי כל עושה אלה שומר מצוה
בכל מעשיך שמור נפשך — כי עושה אלה שומר מצוה[1]

Ces sortes de doublets, il est vrai, ne se retrouvent plus dans les chapitres xxxv et suivants. On tirera de cette circonstance des conclusions que nous prévoyons et que nous discuterons plus loin. Pour l'instant, force nous est de confesser qu'une telle singularité prouve à elle seule que notre texte n'est point l'original. Ce qui corrobore cette observation, c'est qu'en réalité, souvent les deux leçons représentent l'une un texte semblable à G.[2], l'autre S.

Ainsi le n° 1 *a* est de tout point conforme à G. :

κρείσσων θάνατος ὑπὲρ ζωὴν πικρὰν,
καὶ ἀνάπαυσις αἰῶνος ἢ ἀρρώστημα ἔμμονον.

« Mieux vaut la mort qu'une vie douloureuse,
Et le repos éternel qu'une longue maladie. »

[1] On pourrait en citer encore d'autres, mais ces exemples suffisent.
[2] Nous ne disons pas qu'elle est une traduction de G.

1 *b*, au contraire, est conforme à S :

פקח לנמות מן חיא בישא ולמחת לשיול מן כאבא דקים

« Il vaut mieux mourir qu'une vie malheureuse,
Et descendre dans le scheol qu'une souffrance persistante. »

2 *a* = G. : ὥσπερ εὐνοῦχος περιλαμβάνων παρθένον καὶ στενάζων.

« Comme un eunuque qui embrasse une jeune fille et gémit. »

2 *b* = S. : אך מהימנא דדמך לות בהולתא.

« Comme un eunuque qui couche près d'une vierge. »

Inutile de poursuivre la comparaison, chacun la complètera à son gré.

Le dernier exemple que nous venons de relever mérite quelque attention, car il nous livre la clé du problème. Plaçons l'hébreu en regard du syriaque :

H. : כן נאמן לן עם בהולה

S. : כן מהימנא דדמך לות בהולתא

L'analogie dans les termes est curieuse, en particulier celle de נאמן et מהימנא. Or, que signifie נאמן en hébreu ? C'est un adjectif ayant le sens de « véritable, fidèle, sûr ». Que vient faire cet adjectif dans cette phrase ? M. Schechter suppose qu'il y avait dans l'original אמן « gardien », et que le copiste, sous l'influence du mot נאמן, qui termine le verset 17, l'a remplacé par ce dernier. Mais l'hypothèse est insoutenable, car, premièrement le contexte exige impérieusement le mot סריס « eunuque » ; אמן « gardien, nourricier, précepteur » n'a aucunement ce sens ; en second lieu, s'il y avait eu אמן dans l'original, G. et S. ne s'accorderaient pas à traduire ce mot par « eunuque ». La présence de l'adjectif נאמן ne peut donc s'expliquer que d'une façon : le traducteur juif n'a pas compris le terme syriaque מהימנא [1], qui veut dire *eunuque*, comme dans I Rois, XXII, 9 ; II Rois, IX, 32 ; Actes, VIII, 27, etc. ; il l'a rendu comme si c'était simplement l'adjectif « fidèle [2] ».

Voilà la preuve indéniable que ce n'est pas seulement dans le morceau final, que nous avons étudié, mais encore dans les autres chapitres, que notre texte hébreu procède au moins partiellement d'une traduction syriaque.

[1] L'arabe qui suit S. ne s'y est pas trompé : il rend le mot par *al 'hasiyyou* « eunuque ».

[2] Il y a cependant une autre explication possible : le traducteur avait écrit אמן et c'est un copiste qui a mis נאמן : mais la conclusion serait la même : אמן viendrait de S.

AUTRES PREUVES QUE L'HÉBREU EST LA TRADUCTION DU SYRIAQUE.

Reste, il est vrai, un moyen d'écarter cet argument : ces doublets conformes à S. ont peut-être été ajoutés à l'original, qui s'accorde avec G.; de la marge où ils étaient consignés d'abord, ils seront entrés ensuite dans le corps du texte[1]. Mais cet expédient ne peut se défendre, car nous allons trouver d'autres spécimens de confusions analogues dans des versets qui ne sont pas des doublets.

A la suite du verset sur lequel nous venons de nous arrêter, on lit, v. 21 :

אל תתן לדין נפשך

« Ne livre pas ton âme au jugement ; »

puis 23 *b* :

כי רבים הרג דין[2]

« Car le jugement en a tué beaucoup. »

Ces propositions sont assez obscures ; elles déconcertent encore plus quand on consulte le contexte. L'auteur développe cette idée que la bonne humeur et la joie sont la santé du corps, tandis que le chagrin vieillit avant le temps et abrège la vie. Or, S. porte :

v. 21 : לא תהל לדוגא נפשך

« Ne livre pas ton âme au *chagrin*. »

v. 23 *b* : מטל דלסגאא קטל דוגא

« Car le chagrin en a tué beaucoup. »

Le mot דוגא a été pris pour דינא[3] ! M. Taylor, il est vrai, suppose que le texte portait דוון, lequel se retrouve dans une variante du *Pirké Abot*, II. Le *Mahzor Vitry*, au lieu de מרבה דאגה, a מרבה דוון. Mais la correction n'est pas nécessaire et rien ne prouve qu'au temps de Ben Sira le mot existât déjà.

[1] Cela même prouverait qu'il existait une traduction hébraïque d'une version syriaque, ou que le copiste — sinon l'auteur — consultait un texte syriaque.

[2] Même emploi du mot דין, chap., XXXVIII, 18.

[3] Qu'on n'oppose pas ce fait que dans l'écriture syriaque le *vav* et le *yod* ne se ressemblent pas autant qu'en hébreu, car rien ne dit que le syriaque dont procède la traduction hébraïque n'ait pas été écrit en caractères hébreux, comme le *targoum* des Proverbes, qui, comme on le sait, est *syriaque*,

Evidemment, si nous n'avions que cet exemple de la légèreté du traducteur, mieux vaudrait s'en tenir à cette conjecture, si forcée qu'elle soit. Mais il en est bien d'autres où l'influence du syriaque est transparente.

Dans le même chapitre, on lit :

v. 15 חיי שר אויתי מפז

v. 16 אין עושר על עושר שר עצם

« Je désire plus la vie de que l'or. »

« Il n'y a pas de richesse qui vaille plus que la richesse de des os. »

Nous avons laissé en blanc la traduction de שר, lequel ne peut signifier que « nombril » שֹׁר, ou « prince » שַׂר. On reconnaîtra sans peine qu'aucun de ces deux mots ne convient au texte. A la marge on voit שאר « chair » et עשר « richesse »[1] au verset 15, et שאר au verset 16. Ni l'un ni l'autre de ces substantifs ne nous tirent d'embarras ; même שאר « chair », qui est le moins étrange, ne saurait donner un sens raisonnable : « la richesse de la chair des os (ou du corps) » ne convient pas au texte, qui exige ici le mot « santé ». C'est le mot qui se lit précisément en G. et en S. Or, en syriaque, שרירא et שרירותא signifient « santé » ; ce sont les deux termes dont se sert la Peschito dans ce passage[2]. Le traducteur s'est contenté de l'hébraïser.

Souvent même il conserve l'expression araméenne presque sans rien y modifier, Ainsi, XXX, 12, כיף = כיף ; 23, פייג = פיג ; XXXI, 7, תקלה = הוקלתא ; 8, ממון = ממונא ; XXXII, 11 *b*, פטר לביהך = פטר לביתך ; 19, התקל = התקל ; XXXVIII, 25 *d*, ושעיותיו = ושעיותיו, etc.

Inutile de souligner l'importance de ces ressemblances verbales.

La cause est maintenant entendue : les nouveaux fragments portent la trace visible qu'ils ne sont — au moins pour un certain nombre de chapitres — qu'une retraduction en hébreu d'une version syriaque.

Nous comprenons maintenant les *syriacismes* qui se rencontrent dans les ch. XXXIX-XLIX, et dont nous avions trop vite fait bon marché. Ils méritent d'être étudiés.

ISRAEL LÉVI.

(*A suivre.*)

[1] Nous parlerons plus tard de ces doubles gloses marginales.

[2] Le traducteur arabe ici encore a bien compris S. : il rend le mot par *si'h'hatoun* « santé », qui, comme, en syriaque, signifie également *validité*.

LE DÉCRET ATHÉNIEN EN L'HONNEUR D'HYRCAN

Le décret athénien en l'honneur d'Hyrcan, que nous a transmis Josèphe (*Ant. jud.*, XIV, 8, 5), a plus occupé jusqu'à présent les philologues classiques que les historiens du peuple juif. L'incertitude de la date de ce document est sans doute la cause de cette indifférence. Je crois donc utile d'essayer de fixer les idées à cet égard ; mais, tout d'abord, il importe de restituer le texte exact du décret, fort maltraité par les copistes. Je ferai usage, à cet effet, des règles désormais bien connues auxquelles obéissait, à l'époque alexandrine, la rédaction des décrets athéniens. Il y avait là une sorte de protocole, invariablement fixé dans son ordre et dans son style, et dont les greffiers ne devaient pas s'écarter. Lorsque, dans un document lapidaire ou manuscrit, ce protocole n'est pas observé, on est en présence d'une faute du graveur ou du copiste, que la critique a le droit et le devoir de rectifier. Dans le cas particulier qui nous occupe, nous risquons d'autant moins de nous égarer que nous possédons deux décrets (réunis sur une même stèle) *de la même année* que le décret en faveur d'Hyrcan (*Corp. inscr. attic.*, II, 470). Je crois utile, avant d'aller plus loin, de reproduire parallèlement les protocoles de ces deux derniers décrets (l. 1 et 31 et suiv.) dont les petites lacunes ont été comblées avec certitude [1].

Ἀγαθῇ τύχῃ. Ἐπὶ Ἀγαθοκλέους ἄρχοντος, ἐπὶ τῆς { Αἰαντίδος τρίτης / Κεκροπίδος τετάρτης }
πρυτανείας, ἧι Εὐκλῆς Ξενάνδ[ρου Αἰθαλίδης] ἐγραμμάτευεν, { Βοηδρομιῶνος / Πυανοψιῶνος
τετράδι ἐπὶ δέκα, τετάρτῃ καὶ δεκάτῃ } τῆς πρυτανείας ἐκκλησία κυρία
ἕκτῃ ἐπὶ δέκα, πέμπτῃ καὶ δεκάτῃ }
[ἐν τῶι θεάτρωι· τῶν] προέδρων ἐπεψήφιζεν { Ἀπελλῆς Δημοφῶντος
Ἡλιόδωρος Φιλωνίδου }

[1] Je respecte scrupuleusement l'orthographe de la pierre, qui est très capricieuse en ce qui concerne l'*iota* muet.

Ἀγγελῆθεν } καὶ συ{νπρόεδροι · ἔδοξεν τῶι δήμωι · Θεόδοτος Διοδώρου
...ίδης } {μ
Σουνιεὺς εἶπεν...

Je passe maintenant au décret de Josèphe[1] :

(Intitulé.)

Ἐπὶ Ἀγαθοκλέους ἄρχοντος, [ἐπὶ τῆς ...ίδος δεκάτης πρυτανείας (1), ἧι] Εὐκλῆς (Ξ)ενάνδρου (Λἰθαλίδης) (2) ἐγραμμάτευε[ν], Μουνιχιῶνος (3) ἐνδεκάτηι, [ἐνδεκάτηι] (4) τῆς πρυτανείας, ἐκκλησιάς γενομένης (5) ἐν τῶι θεάτρωι, τῶν προέδρων ἐπεψήφι(ζ)εν (6) Δωρόθεος [...ου] (7) Ἐρχιεὺς καὶ <οἱ> (8) συμπρόεδροι · [ἔδοξεν] (9) τῶι δήμωι. Διονύσιος Διονυσίου [démotique](10) εἶπεν ·

(Considérants.)

Ἐπειδὴ Ὑρκανὸς Ἀλεξάνδρου, ἀρχιερεὺς καὶ ἐθνάρχης τῶν Ἰουδαίων, διατελεῖ κοινῆι τε τῶι δήμωι καὶ ἰδίαι τῶν πολιτῶν ἑκάστωι εὔνους ὤν (11), καὶ πάσηι χρώμενος περὶ αὐτοὺς σπουδῆι, καὶ τοὺς παραγινομένους Ἀθηναίων ἢ κατὰ πρεσβείαν ἢ κατ' ἰδίαν πρόφασιν (12) πρὸς αὐτὸν ὑποδέχεται φιλοφρόνως καὶ προπέμπει τῆς ἀσφαλοῦς αὐτῶν ἐπανόδου προνοούμενος · ἐμαρτυρήθη μὲν καὶ πρότερον περὶ τούτων, ΔΕΔΟΧΘΑΙ δὲ καὶ νῦν — Θεοδοσίου (?) (13) τοῦ Θεοδώρου (?) Σουνιέως εἰσηγησαμένου καὶ περὶ τῆς τἀνδρὸς ἀρετῆς ὑπομνήσαντος τὸν δῆμον καὶ ὅτι προαίρεσιν ἔχει ποιεῖν ἡμᾶς ὅ τι ποτ' ἂν δύνηται ἀγαθόν · —

(Dispositif.)

Τιμῆσαι τὸν ἄνδρα χρυσῶι στεφάνωι ἀριστείωι κατὰ τὸν νόμον (14), καὶ στῆσαι αὐτοῦ εἰκόνα χαλκῆν ἐν τῶι τεμένει τοῦ Δήμου καὶ τῶν Χαρίτων (15), ἀνειπεῖν δὲ τὸν στέφανον ἐν τῶι θεάτρωι Διονυσίοις (16), τραγωιδῶν τῶν καινῶν ἀγομένων, καὶ Παναθηναίων καὶ Ἐλευσινίων <καὶ> (17) ἐν τοῖς γυμνικοῖς ἀγῶσιν ·

ἐπιμεληθῆναι δὲ τοὺς στρατηγοὺς (18), διαμένοντί τε αὐτῶι καὶ [δια]φυλάττοντι (19) τὴν πρὸς ἡμᾶς εὔνοιαν εἶναι πᾶν ὅ τι ἂν ἐπινοήσωμεν εἰς τιμὴν καὶ χάριν τῆς τἀνδρὸς σπουδῆς καὶ φιλοτιμίας, ἵνα τούτων γενομένων (20) φαίνηται ὁ δῆμος ἡμῶν ἀποδεχόμενος τοὺς ἀγαθοὺς καὶ τῆς προσηκούσης ἀμοιβῆς ἀξιῶν καὶ ζηλώσ[ωσ]ι [πάντες] τῆ(ς) περὶ ἡμᾶς σπουδῆ(ς) τ(ὸ)ν (ὧδε) τετιμημέν(ο)ν (21) ·

ἐλέσθαι δὲ καὶ πρεσβεῖς [τρεῖς] (22) ἐξ ἁπάντων Ἀθηναίων, οἵτινες τὸ ψήφισμά τε αὐτῶι κομιοῦσι καὶ παρακαλέσουσιν προσδεξάμενον τὰς τιμὰς πειρᾶσθαί τι ποιεῖν ἀγαθὸν ἡμῶν ἀεὶ τὴν πόλιν.

[1] Je place entre [ ] les lettres que je supplée, entre < > celles que je supprime, entre ( ) celles que je corrige.

Notes critiques.

1. La mention de la *prytanie* (12e partie de l'année, pendant laquelle chacune des douze tribus présidait, à son tour, aux affaires publiques) est indispensable. — L'année d'Agathocle (ainsi que celle d'Aristarque qui la précède) a sûrement douze mois, car dans le premier décret de Théodotos, le 14 Boédromion correspond au 14e jour de la prytanie, dans le second, le 16 Pyanepsion correspond au 15e jour de la prytanie. Ces coïncidences ne peuvent avoir lieu que dans une année commune ; donc, dans notre décret, la prytanie doit avoir le même numéro d'ordre que le mois Munychion, c'est-à-dire 10 ; de là ma restitution δεκάτης. Quant au nom de la tribu, on ne peut le deviner, car c'est le sort qui désignait l'ordre où elles fonctionnaient ; tout ce qu'on peut affirmer, c'est que ce n'était ni l'Aiantis qui exerça cette année la troisième prytanie (1er décret de Théodotos), ni la Cécropis qui exerça la 4e (2e décret), ni l'Ægéis, car le président des proèdres est du dème d'Erchia, lequel faisait partie de cette tribu, et il est de règle que la tribu *prytanisante* ne contribue pas à la formation du bureau (Aristote, *République athénienne*, c. 44).

2. Josèphe : Εὐκλῆς Μενάνδρου Ἁλιμούσιος. La faute Μενάνδρου pour Ξενάνδρου est vénielle, mais il n'en est pas de même d'Ἁλιμούσιος pour Αἰθαλίδης (ce dernier nom, qui a péri dans l'intitulé du premier décret de Théodotos, est conservé intégralement dans le second) ; l'erreur se trouvait peut-être déjà dans le document d'archives utilisé par la source de Josèphe ; il est plus vraisemblable qu'elle ait été commise par un ancien — peut-être par suite d'une abréviation mal résolue — que par un copiste byzantin. Il ne peut être question de distinguer les deux greffiers ; de nombreux exemples prouvent qu'à l'époque alexandrine le γραμματεὺς κατὰ πρυτανείαν — malgré son nom et la formule consacrée πρυτανείας ᾗι ἐγραμμάτευεν ὁ δεῖνα — restait en fonctions toute l'année.

3. Μουνιχιῶνος, orthographe des inscriptions (et de la première main du ms. F). Vulgairement Μουνυχιῶνος.

4. Rétabli par Dindorf. On pourrait aussi écrire δεκάτηι, le 2e décret de Théodotos prouvant que, dans certains mois de l'année d'Agathocle, la date prytanique était d'un jour en retard sur le quantième mensuel.

5. Leçon de FAMW. L donne γινομένης, P ἀγομένης que préfère à tort Niese. Cf. Aristote, c. 42, 4 : τὸν δ'ὕστερον (ἐνιαυτόν) ἐκκλησίας ἐν τῶι θεάτρωι γενομένης. Au reste, la formule épigraphique (voir plus

haut le décret de Théodotos) est simplement ἐκκλησία (κυρία) ἐν θεάτρωι et il est possible que le texte ait été remanié.

6. Les mss. ont ἐπεψήφισεν, mais cette forme est à peu près sans exemple dans les décrets (cf. pourtant *CIA.*, II, 117, *a* 3 ; Diog. Laert., VII, 10). Voir Droysen, *Hermes*, XVI, p. 192.

7. Le patronymique du président est de règle depuis l'an 314/3 avant J.-C.

8. L'article n'est jamais exprimé.

9. Suppléé par Bœckh.

10. Le démotique de l'auteur du décret ne manque jamais depuis l'an 350.

11. Leçon de P (Latin : *fidelis existens*). FLAMW : εὐνοῶν.

12. πρόφασιν manque dans P et n'est pas indispensable.

13. Leçon de FLAMW. Le ms. P et la version latine ont Διονυσίου, que préfère Niese, mais qui n'est vraisemblablement qu'un écho du Διονυσίου de l'intitulé. Dumont a proposé d'identifier ce personnage avec Θεόδοτος Διοδώρου Σουνιεύς, auteur des deux décrets *CIA*, II, 470. La conjecture est séduisante (car Θεοδόσιος est un nom assez rare [1], et la faute Θεοδώρου pour Διοδώρου facile), mais n'est pas indispensable. — On ne s'explique pas que l' « introducteur » de la question (εἰσηγησάμενος) et l'auteur du décret soient deux personnages différents ; je ne connais pas d'exemple identique. Naturellement le cas est tout différent lorsque la question est mise à l'ordre du jour par les stratèges (cf. le décret d'Éphèse *ap.* Jos., *Ant.*, XIV, § 262 : Νικάνωρ εἶπεν, εἰσηγησαμένων τῶν στρατηγῶν). L'explication la plus vraisemblable est que Théodosios avait, dans une assemblée précédente, saisi le peuple d'une motion tendant à demander au Sénat un προβούλευμα sur la question. Au retour de ce προβούλευμα, l'initiateur de la motion se trouvant empêché de venir à l'assemblée, le projet de décret fut présenté par Dionysios. Cf. le cas d'Héraclide de Salamine, *CIA.*, IV, 2, 179 *b* : la première motion a pour auteur Télémachos d'Acharnes, le προβούλευμα Céphisodote d'Acharnes, et le décret définitif de nouveau Télémachos. Toutefois les deux cas ne sont pas exactement parallèles et dans notre décret il n'est pas question de la βουλή.

14. κατὰ τὸν νόμον. Les couronnes d'or décernées par le peuple athénien ne pouvaient dépasser une valeur de 1,000 drachmes d'argent, c'est-à-dire un poids de 50 statères d'or, d'après la relation entre les deux métaux existant à l'époque alexandrine.

15. Ce sanctuaire était souvent affecté aux statues des bienfai-

[1] Cependant il se rencontre à cette époque : *CIA.*, II, 985 (archonte), *BCH.*, XI, 263 (statuaire), *ib.*, XIII, 270 (père d'un éphèbe sous Héracleidès), *CIA.*, II, 470, l. 94 (éphèbe).

teurs de la République (voir les inscriptions citées par Escher, art. *Charites* dans Pauly-Wissowa, col. 2154). Il était situé sur l'agora, au Nord du prétendu Theseion. Cp. Homolle. *BCH.*, XV, 367.

16. Cette formule se retrouve dans le décret *CIA.*, II, 328; c'est à tort qu'on l'a attribuée « à l'imagination de Fr. Lenormant ». Toutefois la formule ordinaire est Διονυσίων τῶν ἐν ἄστει καινοῖς τραγῳδοῖς.

17. Καὶ supprimé par Niese. Les Πτολεμαῖα, souvent associées aux deux autres fêtes gymniques, ne figurent pas non plus dans *CIA.*, 470, l. 26.

18. On s'attendrait à ce que les mots ἐπιμεληθῆναι — στρατηγούς se rattachassent à la proclamation de la couronne, par exemple : τῆς δὲ ἀναγορεύσεως τοῦ στεφάνου ἐπιμ., etc. (cf. *CIA.*, IV, 2, 417 *b*). Il m'a paru trop hardi de corriger le texte en ce sens.

19. PVE et Niese : φυλάττοντι.

20. PE et Niese : γινομένων.

21. Les mss. ont : καὶ ζηλώσηι τὴν περὶ ἡμᾶς σπουδὴν τῶν (V. : ἐκ τῶν, Gutschmid : ἕκαστος τῶν) ἤδη τετιμημένων. Ce texte est sûrement corrompu ; je n'ai cherché qu'à rétablir le sens probable.

22. Le nombre des ambassadeurs paraît indispensable. TPEIC a pu tomber après ΠPECBEIC.

Traduction.

« Sous l'archonte Agathocle, pendant la dixième prytanie, celle de la tribu....., ayant pour greffier Euclès, fils de Xénandros, du dème d'Aithalé, le 11 Munychion, 11e jour de la prytanie, l'assemblée étant réunie au théâtre, les suffrages furent recueillis par Dorothée, fils de ....., du dème d'Erchia, président des proèdres, et par ses collègues. Le peuple a décidé, Dionysios, fils de Dionysios, du dème de....., a proposé :

» Attendu que Hyrcan, fils d'Alexandre, grand prêtre et ethnarque des Juifs, témoigne constamment sa bienveillance à notre peuple en général et à chacun des citoyens en particulier, mettant tout son zèle à les servir, qu'il accueille avec empressement les Athéniens de passage dans son pays, soit en ambassade, soit voyageant pour une affaire privée, et qu'il les rapatrie en veillant à ce qu'ils s'en retournent en sûreté ; desquels faits déjà précédemment il a été rendu témoignage, et plaise au peuple maintenant — Théodose, fils de Théodore, ayant introduit la motion et rappelé au peuple la vertu de ce personnage et sa volonté de nous faire tout le bien qui est en son pouvoir :

» Il sera décerné à Hyrcan une couronne d'or, en récompense de son mérite, selon la loi, et on lui érigera une statue en bronze dans

le sanctuaire de Démos et des Charites ; la couronne sera proclamée dans le théâtre aux fêtes de Dionysos, quand on jouera les tragédies nouvelles, ainsi qu'aux concours gymniques des Panathénées et des Eleusinies ;

» Les stratèges, tant qu'il persévèrera dans ces sentiments et dans cette bienveillance à notre égard, pourvoiront à ce qu'il reçoive toutes les marques d'honneur et de reconnaissance dues à son zèle et à sa générosité, afin que, par cette conduite, on sache comment notre peuple accueille et récompense dignement les hommes de bien et que tous rivalisent de zèle à nous obliger en voyant les honneurs dont il aura été l'objet ;

» On élira trois ambassadeurs, choisis parmi tous les Athéniens, qui lui apporteront le présent décret et l'exhorteront à accepter ces honneurs et à s'efforcer toujours d'obliger notre cité. »

Les Juifs, on le sait, ont eu deux grands prêtres du nom d'Hyrcan : Jean Hyrcan Ier (135-105 av. J.-C.) et son petit-fils, Hyrcan II (78-40 av. J.-C.). Duquel des deux est-il question dans notre décret ?

Josèphe, dont l'opinion, à vrai dire, est de peu de poids, rapporte notre texte à Hyrcan II, et telle est aussi, avec des nuances de détail, la thèse de Keil, Ritschl, Schœmann, Kœhler, Mendelssohn, Latischeff, Ad. Schmidt et Unger. Au contraire, Corsini, Clinton, Meier, Dittenberger, Grosberger, Dumont, S. Reinach, Homolle, Schürer, Wilhelm (?) se sont prononcés en faveur d'Hyrcan Ier. D'ailleurs, entre les partisans d'un même Hyrcan, les avis diffèrent sur l'époque précise : ainsi, tandis que la plupart des partisans d'Hyrcan Ier songent aux premières années de son principat (entre 132 et 129), M. Homolle se prononce pour l'avant-dernière 106/5 ; de même, parmi les savants favorables à Hyrcan II, Kœhler remonte aux années 69-62, Mendelssohn indique avec précision l'an 62, d'autres descendent jusqu'à la fin du règne (Ritsch : 46 ; Unger : 48), etc. [1].

[1] Cf. Keil, *Rheinisches Museum*, XVIII, p. 61 ;
Ritschl, *Rh. Mus.*, XXVIII, 611 ;
Schœmann, *Griechische Alterthümer*, II (3e éd.), p. 552 ;
Kœhler, *CIA.*, II, 1, p. 266 ;
Mendelssohn, *Rh. Mus.*, XXX, 424 ;
Latischeff, *BCH*, V, 255 ;
Ad. Schmidt, *Neue Jahrbücher*, 1884, p. 694 ; 1887, p. 112 ;
Unger, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Bavière, 1897, p. 126 ; cf. Büchler, *Tobiaden und Oniaden*, p. 138 ;
Corsini, *Fasti attici*, I, 181 ; IV, 114 ;
Clinton, *Fasti hellenici*, ad an. 131 ;
Meier, *Index atticorum archontum qui post olymp.*, 121, 2, etc., Halle, 1854. *Commentatio secunda*, p. 79 ;
Dumont, *Essai sur la chronologie des archontes athéniens postérieurs à la 122e Olympiade* (Paris, 1870), p. 29 ;

On n'attend pas de moi une discussion détaillée de tous les arguments mis en avant dans cette controverse. Il y en a qui sont de pur sentiment, comme lorsque M. Kœhler, tout en rapportant le décret à Hyrcan II, s'efforce d'en faire remonter la date le plus haut possible sous prétexte que les caractères de l'institution éphébique, dans le décret *CIA.*, 470, sont plutôt ceux du IIe siècle que du Ier : c'est réellement être bien affirmatif sur un sujet où nos lumières sont des plus incertaines. De même l'identification du cosmète Εὔδοξος Εὐδόξου Ἀχερδούσιος dans ce décret (l. 33) avec l'enfant Εὔδοξος Εὐδόξου, de la tribu Hippothontis, vainqueur sous Phaedrias (*CIA.*, II, 446) vers 150, est dénuée de toute preuve.

Je me contenterai donc de rappeler brièvement l'argumentation de M. Homolle. Ce savant fait observer que Θεόδοτος Διοδώρου Σουνιεύς, auteur des deux décrets *CIA.*, 470, figure comme épimélète dans une inscription délienne [1] (*BCH.*, VII, 364) dont la date, fixée par le grand prêtre Hélianax, paraît être 101 av. J.-C., [2] et dans une autre (*BCH.*, VI, 498) comme prêtre d'Aphrodite Syrienne, dont le culte fut introduit à Délos en 110. Dès lors l'archontat d'Agathocle devrait tomber entre 110 et 101 av. J.-C.

Ce raisonnement pèche par la base en ce qu'il suppose l'identité du Théodotos Diodôrou des inscriptions déliennes et du Théodotos Diodôrou des décrets athéniens. On peut, avec tout autant de vraisemblance, voir en eux des homonymes, l'aïeul et le petit-fils, en se souvenant que, dans beaucoup de familles athéniennes, les noms se reproduisaient régulièrement de deux en deux générations. Si Théodotos Ier a pu exercer vers 101 de hautes fonctions à Délos, son petit-fils a pu, soixante ans plus tard, en exercer à Athènes : c'est à peu près l'intervalle que l'on observe dans les cas pareils, par exemple entre le ministère de Casimir-Périer, premier du nom (1832), et celui de son petit-fils (1892). Dès lors, *a priori*, les inscriptions déliennes ne sauraient être opposées à l'opinion de Josèphe, et, en faveur de cette opinion, on peut faire valoir les arguments positifs suivants :

1° Le bénéficiaire de notre décret est appelé Ὑρκανὸς Ἀλεξάνδρου.

S. Reinach, *Rev. arch.*, 1883, II, p. 99 suiv.;
Grasberger, *Actes de l'Acad. de Wurzbourg*, 1862;
Homolle, *Bull. Corr. hell.*, X, 25, et XVII, 145;
Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II (3e éd.), p. 43, note 113;
Wilhelm, art. *Agathokles* dans la 3e éd. de la *Realencyclopädie* de Pauly-Wissowa. (Cependant cet excellent savant s'exprime avec des réserves qui semblent annoncer un changement d'opinion.)

[1] Cf. Salomon Reinach, *Revue archéologique*, 1883, II, p. 99 suiv.
[2] Homolle, *BCH.*, VIII, 102, X, 26.

Or, Hyrcan Ier était fils de Simon; Hyrcan II était fils d'Alexandre (Jannée). Il faudrait donc admettre que Josèphe ou l'auteur plus ancien auquel il a emprunté notre document en a, de propos délibéré, falsifié le texte en substituant Ἀλεξάνδρου à Σίμωνος : il est impossible de deviner la raison d'une pareille fraude; celles qu'imagine M. Homolle sont confuses et peu vraisemblables.

2° Hyrcan est qualifié de ἀρχιερεὺς καὶ ἐθνάρχης τῶν Ἰουδαίων. Le titre d'ethnarque appartenait sûrement à Hyrcan II, sinon dès l'origine, du moins depuis l'an 47 av. J.-C. A cette époque, en effet, César disposa, dans un décret officiellement communiqué aux Sidoniens et conservé par Josèphe (*Ant. jud.*, XIV, § 194, Niese): Ὑρκανὸν Ἀλεξάνδρου καὶ τὰ τέκνα αὐτοῦ ἐθνάρχας Ἰουδαίων εἶναι. Ce même titre lui est appliqué dans plusieurs autres actes officiels (XIV, § 200, par César; § 210, par le Sénat; § 211, par César; § 226, par Dolabella). Au contraire, les actes officiels relatifs à Jean Hyrcan Ier — décret de Pergame (XIV, 247), lettre des Laodicéens (XIV, 241) — lui donnent simplement le titre de grand prêtre.

3° Les considérants de notre décret supposent non seulement que de nombreux Athéniens avaient eu l'occasion de traverser les possessions d'Hyrcan pour leurs affaires privées, mais encore que des *ambassades athéniennes* avaient dû emprunter son territoire. Au temps d'Hyrcan Ier, pareil fait n'est pas croyable. La politique de ce prince, comme le montre sa conduite envers Samarie, n'était rien moins que philhellénique. De plus — je l'ai démontré ailleurs — sa domination sur les villes de la côte, même Joppé, fut, jusqu'au bout, des plus incertaines, et c'est dans ces villes que les négociants athéniens pouvaient avoir affaire [1]. Sous Hyrcan II, les choses avaient bien changé. Joppé, la Tour de Straton (Césarée) étaient alors des villes juives; Hyrcan et son tout-puissant ministre Antipater étaient bien en cour auprès de César et d'Antoine. Le commerce avec l'Arabie, avec la mer Rouge passait désormais par le territoire juif. On comprend que, dans ces conditions, les Athéniens aient eu intérêt à cajoler l'ethnarque de Jérusalem. Bientôt ils devaient ériger à Hérode une statue, dont la base s'est conservée (*CIA.*, III, 1, 550); la statue votée à Hyrcan n'a donc rien qui puisse nous étonner, encore qu'elle ait dû choquer l'orthodoxie du prince-pontife, scrupuleux observateur du Décalogue.

4° Dans le décret éphébique de l'archontat d'Agathocle (*CIA.*,

[1] On peut remarquer que dans la liste des Etats auxquels les Romains, vers la fin du principat de Simon, recommandaient les Juifs (I Macc., xv, 12 suiv.) Athènes ne figure pas.

II, 470) est mentionné (col. I, l. 107) un éphèbe du nom de Καλλικρατίδης Συνδρόμου Στειριεύς. Or, une inscription contemporaine d'Auguste (*CIA.*, III, 109-110) mentionne un gymnasiarque Syndromos, fils de Callicratidès. Dans les familles athéniennes, les noms se reproduisent généralement de deux en deux générations. Le Syndromos du n° 109 est donc bien probablement le fils de Callicratidès du n° 470 : dès lors ce dernier, et, par suite, l'archonte Agathocle, est un contemporain d'Hyrcan II. Je ne donne, d'ailleurs, cet argument que sous toutes réserves, car, au lieu de deux générations, il aurait pu s'en écouler quatre entre les deux Syndromos.

5° L'orthographe du décret *CIA.*, 470, où les *iota* muets sont souvent supprimés, indique le Ier siècle plutôt que le IIe. Il en est de même de la forme des lettres dans une autre inscription du même archontat, une dédicace d'éphèbes au Pirée (*BCH.*, XIII, 269 = *CIA.*, IV, 2, 1226 *d*). Si la reproduction du *Corpus* est exacte, de pareilles formes de lettres, avec leurs *apices* contournés, la barre transverse du Γ dépassant considérablement à gauche, seraient inouïes au IIe siècle.

6° On remarquera que dans la liste des fêtes où sera proclamée la couronne d'Hyrcan manquent les Πτολεμαῖα ; or, celles-ci figurent encore dans le décret de l'archontat de Phaidrias (*CIA.*, II, 446) du milieu du IIe siècle et dans celui de Médeios (*ib.*, 467) qui paraît être de l'an 100.

Nous pouvons dès lors considérer comme démontré que l'archontat d'Agathocle — qui entraîne avec lui tout un groupe d'archontats[1] — se place au Ier siècle et que le décret athénien vise Hyrcan II et non Hyrcan Ier. Peut-on en fixer la date avec un peu plus de précision? Hyrcan II a exercé le souverain pontificat pendant près de quarante ans (78-40 av. J.-C.), mais avec de nombreuses intermittences et dans des conditions bien diverses. De 78 à 69 le pouvoir politique fut tout entier aux mains de sa mère Alexandra, qui frappa monnaie en son propre nom et dont le nom figurait seul dans les actes officiels, même dans les actes de l'état civil (Josèphe, *Vita*, § 5 Niese). De 69 à 63 régna effectivement, sinon légalement, Aristobule II. De 57 à 47, sous le régime inauguré par Gabinius, Hyrcan fut réduit à ses fonctions de grand prêtre, et le pays fut, en fait, gouverné par les Romains. Les seules périodes qui puissent donc sérieusement entrer en ligne de compte sont les années 63 à 57 et 47 à 40.

[1] Héracleidès, Sosicratès, Aristarchos, Dionysios méta Paramonon, etc.

Entre les deux, on peut hésiter, mais j'estime que la période 47-40 est de beaucoup la plus probable. En effet, il n'est nullement prouvé que Pompée, en 63, ait donné à Hyrcan le titre d'ethnarque — Josèphe ne parle que vaguement de ἔθνους προστασία (XX, § 244) — tandis que nous savons positivement qu'il le reçut de César en 47. De plus, la politique philhellénique, spécialement philathénienne, impliquée par notre décret convient tout particulièrement aux dernières années d'Hyrcan, où, sous le nom du vieil ethnarque, le gouvernement appartenait, en réalité, à Antipater et à ses fils, dont on connaît les tendances helléniste. Quelques années plus tard, Athènes « regorgeait » des offrandes d'Hérode (Josèphe, *Guerre*, I, § 425).

Dans le texte des *Antiquités*, le décret des Athéniens est précédé des lignes suivantes, qui, à en juger par la transcription de Josèphe, feraient partie du préambule du décret, mais qui, en réalité, doivent en être séparées :

Ἐπὶ πρυτάνεως καὶ ἱερέως Διονυσίου τοῦ Ἀσκληπιάδου, μηνὸς Πανέμου πέμπτηι ἀπιόντος, (ἀ)πεδόθη[1] τοῖς στρατηγοῖς ψήφισμα Ἀθηναίων.

« Sous le prytane et prêtre Dionysios, fils d'Asclépiadès, le 5e jour avant la fin du mois Panémos, le décret (suivant) des Athéniens a été remis aux stratèges. »

Ces lignes énigmatiques ne comportent, à mon avis, qu'une seule interprétation : le décret athénien en faveur d'Hyrcan n'a pas été, malgré les dispositions formelles du libellé, porté directement à Jérusalem; les ambassadeurs athéniens se sont contentés d'en remettre la copie aux magistrats d'une ville amie, qui se sont chargés de la transmettre aux intéressés : c'est dans les archives de cette ville amie que Josèphe ou plutôt son précurseur (Nicolas de Damas?) en a trouvé et copié le texte. Quelle peut avoir été cette ville? Elle doit remplir les conditions suivantes : 1° avoir une constitution grecque, des stratèges, un prytane éponyme qui était en même temps prêtre[2]; 2° être amie et voisine de Jérusalem; 3° être en relations étroites avec Athènes. Il me semble que, de toutes les villes de la côte syrienne auxquelles on pourrait penser (Gaza, Ptolémaïs, Sidon, Béryte, etc.), c'est Ascalon qui répond le mieux à ces données. Nous ignorons, il est vrai, le détail de sa constitution, mais elle était certainement grecque, la ville jouissant d'une complète autonomie depuis 104 av. J.-C., époque de

[1] Mss. ἐπεδόθη; corr. Krebs.

[2] Je ne connais aucune cité grecque où l'on observe cette particularité.

son ère. Il est bien certain aussi que le calendrier macédonien (auquel appartenait le mois Panémos) y était en usage, comme dans les autres villes de cette côte. Le nom Asclépiadès, porté par le père du prytane éponyme, rappelle le culte ascalonitain de Asclépios λεοντοῦχος auquel Proclus adressa un hymne (Marinus, *Vita Procli*, c. 19). Les bonnes relations d'Ascalon avec les Juifs sont attestées, entre autres, par le choix que fit César de ville avec deux autres, pour y graver son traité d'alliance avec Hyrcan (*Ant. jud.*, XIV, § 197). D'autre part, nous connaissons, dès le IIIe siècle, des commerçants d'Ascalon établis à Athènes (*CIA.*, II, 3, 2836; cf. *CIA.*, III, 2, 2388 et 9) et à Délos (*BCH.*, VIII, p. 128, 133, 488), et même un éphèbe d'Athènes de naissance ascalonitaine (II, 1, 467, l. 148). Enfin, l'intervalle de deux mois et demi qui s'est écoulé entre le vote du décret athénien (11 Munychion = avril) et sa remise aux autorités de la cité intermédiaire (25 Panémos = juin) correspond parfaitement à la distance maritime qui sépare Athènes d'Ascalon.

Nous ne quitterons pas ce sujet sans rappeler que Mendelssohn [1] a cherché à préciser encore davantage la date de notre décret en y rapportant les mots qui se lisent quelques lignes plus haut chez Josèphe : ταῦτα ἐγένετο ἐπὶ Ὑρκανοῦ ἀρχιερέως καὶ ἐθνάρχου ἔτους ἐνάτου μηνὸς Πανέμου. A la vérité, dans le texte de Josèphe, ces mots se réfèrent au sénatusconsulte romain rendu en faveur des Juifs, sous la présidence du préteur L. Valerius. Mais, outre que tout le monde est d'accord aujourd'hui pour reconnaître que ce sénatusconsulte est beaucoup plus ancien qu'Hyrcan II, la date énoncée au texte est celle des *ides de décembre* et ne saurait donc correspondre au mois de Panémos (juin). Mendelssohn a donc supposé que la notice de Josèphe s'est trompée de place et concerne, en réalité, le décret athénien, ou plutôt sa remise, qui est effectivement du mois Panémos. Mais, en admettant cette hypothèse pour vraie, il paraît impossible qu'une ville autonome, chargée de la transmission d'un décret étranger, l'ait enregistré sous l'année régnale d'un prince étranger. Il faudrait alors supposer que les mots ἐπὶ Ὑρκανοῦ ... ἐθνάρχου ont été ajoutés par Josèphe et que l'acte original était simplement daté « de l'an IX, mois Panémos [2] ». Cet an IX pourrait alors être compté selon l'ère césarienne, de septembre 49 av. J.-C., et la date indiquée correspondrait à juin 40 av. J.-C.,

[1] *Commentatio de S. C. Romanorum*, etc. dans Ritschl, *Acta societatis philol. Lips.*, 1875, p. 31 et *Rh. Museum*, XXX, p. 424.

[2] Mendelssohn admettait qu'il s'agit bien de l'an IX d'Hyrcan II, pour lui 62 av. J.-C. Homolle corrige 9 en 29 et aboutit à l'an 106/5 (29e d'Hyrcan Ier !)

c'est-à-dire quelques mois à peine avant l'invasion d'Antigone et des Parthes qui mit fin au principat d'Hyrcan. Malheureusement rien ne permet de croire que cette ère ait jamais été en usage à Ascalon, où l'on ne connaît que l'ère de l'autonomie (104 av. J.-C.) et l'ère de Gabinius (57 av. J.-C.). Sous ce rapport, Gaza, où l'on connaît l'ère dite de Pompée (61 av. J.-C.), donnerait peut-être un résultat plus satisfaisant, mais rien ne prouve qu'Hyrcan portât le titre d'ethnarque dès 52[1].

Il faut savoir borner notre curiosité et ne pas compromettre par d'indiscrètes conjectures un résultat solidement acquis : le décret athénien d'Hyrcan concerne Hyrcan II et a été rendu dans les dernières années de son principat.

Théodore Reinach.

[1] L'ère Césarienne de 49 ou 48 av. J.-C. a été employée à Laodicée et à Ptolémaïs, qui peuvent également entrer en ligne de compte.

ISRAËL ET JUDA

(SUITE ET FIN [1])

V

Revenons maintenant au temps où les deux Etats hébreux subsistaient encore côte à côte. Nous croyons avoir établi, dans le chapitre précédent, leur opposition au point de vue religieux et montré comment les fondateurs de leur religion respective sont devenus les héros d'histoires merveilleuses, Moïse chez les Judaïtes et Josué chez les Israélites du Nord. Mais, en ce qui concerne la période suivante jusqu'à l'établissement de la royauté, le livre des Juges et les premiers chapitres du livre de Samuel nous rapportent déjà une partie de ce qu'on avait l'habitude de raconter chez les Israélites du Nord de ces temps anciens, surtout au sujet des guerres et des hommes des diverses tribus du Nord qui en furent les héros. De la tribu de Juda, au contraire, il ne nous a pas été transmis de traditions populaires de ce genre et nous n'avons presque aucune relation la concernant durant cette période. Car ce que le chap. I du livre des Juges rapporte des guerres et des conquêtes de cette tribu ne porte pas le caractère de la légende, et le seul récit historique qui s'y trouve paraît être la prise de Hébron par *Caleb* et de Debir par *Othoniel* (10-13; cf. Jos., XV, 13-17); mais ces conquêtes doivent avoir été faites aussitôt après l'installation de la tribu de Juda. Tout le reste de cette relation est ou bien une anticipation sur ce qui s'est passé à l'époque de David [2], ou une pure fiction de l'époque de l'exil ou d'après l'exil [3].

[1] Voir *Revue*, t. XXXVIII, p. 172.

[2] Comme, par exemple, la conquête des villes des Philistins (v. 18).

[3] Par exemple, la victoire de Bezek (v. 4 et s.), ainsi que la prise et l'incendie de Jérusalem (v. 8). — du reste en contradiction avec le v. 21. — Quant à la ville de

Le récit qui suit concernant une grande victoire que le même Othoniel aurait remportée sur un roi de Mésopotamie (ch. III, 8-11) qui portait le nom bizarre de « Kûschan à la double méchanceté », sans qu'on indique de quel peuple il était le roi, est aussi d'invention tardive. Ce roi aurait tenu Israël tout entier asservi pendant huit ans, mais Othoniel l'aurait vaincu. On ne dit pas où se serait livrée cette bataille. Cette courte et sèche relation n'est donc pas une tradition *populaire*. Et comme, à cette époque, Othoniel non seulement ne pouvait plus être un guerrier bien vaillant, mais pouvait difficilement être encore en vie [1], ce récit ne contient guère d'élément historique. Il ne peut être que le maigre produit issu de l'imagination d'un rédacteur postérieur à l'exil en vue d'associer aussi un schophet judaïte aux schophetim du Nord. La seule chose qui soit relatée au sujet de la tribu de Juda pendant cette longue période, et nous l'apprenons par un récit des Israélites du Nord, c'est le fait qu'à l'époque de Samson, elle était sous la domination des Philistins [2]. Ainsi Juda limitait son cycle de légendes au fondateur de sa religion, tandis que les Israélites du Nord l'étendaient aussi à la vie *nationale*. Juda cherchait surtout à développer ses convictions religieuses ; pour les Israélites du Nord, leur nationalité, leur origine et leur histoire n'avaient pas moins d'importance, et c'était là ce dont ils s'enorgueillissaient. Après le règne du roi David, l'orgueil national commença aussi à s'éveiller dans la tribu de Juda, au souvenir de ce grand prince sorti de son sein ; mais jusque-là, cette tribu ne comptait guère de héros de guerre. Même en ce qui a trait à David, on relate fort brièvement ses victoires et ses conquêtes ; le point auquel on attache une importance particulière, dans les récits qui le concernent, c'est sa piété et sa soumission envers Dieu, sa contrition et son humilité après ses fautes. C'est dans un but d'édification que ses fautes sont étalées sans pitié ; Dieu lui pardonna en raison de ses vertus. Il reste le favori

Bezek, elle était placée très loin du territoire judaïte (I Sam., XI, 8) ; mais le roi de Bézek, *Adoni Bézek*, paraissait identique avec *Adoni-Cédek*, roi de Jérusalem (Jos., X, 1) ; cf. Malkicédek, roi de Salem (Gen., XIV, 18). Notre relation serait une imitation du récit de Josué attribuant la victoire de Josué aux Judaïtes.

[1] Othoniel est désigné comme un frère cadet de Caleb (Juges, I, 13), qui, d'après un autre passage (Jos., XIV, 10), cinq ou six ans après l'entrée dans le pays de Canaan, avait atteint l'âge de quatre-vingt-cinq ans. Même si nous ne tenons compte que du livre des Juges, Othoniel, à la mort de Josué — d'après le chap. I —, était déjà dans la maturité de l'âge. Et voici qu'on soutient qu'il aurait encore survécu à la génération suivante et aurait été encore en activité comme général d'armée à l'époque où le souvenir des miracles divins opérés par l'intermédiaire de Josué était déjà effacé (Juges, II, 10) !

[2] Juges, XV, 11.

de Dieu, qui lui promet la durée éternelle de sa dynastie. Dans le cours des temps, sa personnalité s'élève jusqu'à devenir l'idéal du roi pieux, dont les désirs et les aspirations ne tendent qu'à jouir de la présence de Dieu. Ainsi, on composa en son nom ou on lui attribua des chants qui forment la plus belle parure de sa couronne et qui respirent la piété la plus intense, l'humilité et la soumission devant Dieu. Sa renommée n'est pas due à ses exploits héroïques et à ses conquêtes, mais à ses sentiments religieux et moraux. Ceci est bien conforme à tout le prophétisme judaïte, qui avait, d'ailleurs, des affinités avec le caractère et l'esprit de la tribu.

Chez les Israélites du Nord, par contraste avec la tribu de Juda, la conscience de leur *nationalité* était bien vivante et puissante. Nous disions plus haut qu'ils étaient fiers de leur origine. En effet, si nous examinons attentivement le livre de la Genèse, il nous apparaît généralement comme une œuvre des Israélites du Nord ; il est, en partie, l'œuvre d'Ephraïm-Manassé, quoiqu'il ait été remanié après coup par une main judaïte et qu'il ait encore reçu des additions. Cela ressort déjà de l'ampleur avec laquelle l'histoire de Joseph nous est racontée et de la glorification de ce patriarche. Il est évident que les légendes sur Joseph se formèrent chez les tribus qui lui devaient leur origine et qui s'enorgueillissaient de l'avoir pour ancêtre. Nous relèverons dans la suite quelques détails à l'appui de notre hypothèse ; nous le ferons également en ce qui concerne les trois patriarches, dont nous considérons l'histoire également comme le produit de l'esprit des Israélites du Nord. Nous nous bornerons ici à appeler l'attention sur ce point que les tribus du Nord, se distinguant en cela de Juda, prirent le nom d'*Israël* d'après leur troisième patriarche, bien qu'elles ne refusassent point à Juda la même attribution d'origine. Mais Juda, comme nous le verrons plus loin, se souciait peu de cette origine, tandis que les tribus du Nord en étaient fières ainsi que de leur nom d'Israël. En effet, ce nom signifie : « Victoire, domination », et la légende se forma que Dieu avait donné ce nom au patriarche Jacob, qui l'avait vaincu lui-même[1]. La conservation de cette incroyable légende, qui n'a rien de similaire, même dans la mythologie grecque, montre par elle-même que sa patrie est plutôt le Nord que le pays de Juda, où la conception plus pure de l'idée de Dieu des prophètes l'eût sûrement combattue et détruite. La même remarque s'impose pour quelques autres traits des premiers récits de la Genèse : ainsi, le récit de la promenade de Dieu dans le

[1] Gen., xxxii, 25-29.

jardin d'Eden [1], celui des fils de Dieu épousant les filles de l'homme [2], celui qui raconte comme Dieu se réjouit de l'odeur agréable des sacrifices [3], celui qui montre Dieu descendant sur terre pour visiter la tour de Babel [4]. Des conceptions aussi naïves de la Divinité et surtout de Jéhova ne pouvaient avoir cours que chez les Israélites du Nord, où les conducteurs spirituels du peuple, les prêtres et les prophètes, loin de chercher à ennoblir les idées sur Dieu, s'efforçaient, au contraire, de troubler son esprit par des croyances et des pratiques superstitieuses [5].

Au point de vue du sentiment nationaliste aussi, les Israélites du Nord et Juda présentaient un vif contraste, qui s'explique aisément. Les régions conquises par Israël étaient cultivées depuis longtemps, occupées par une population agricole plus ou moins dense, que les tribus conquirent peu à peu et où elles durent elles-mêmes se livrer aux travaux agricoles. Nous ne savons pas combien d'années il a fallu pour achever la conquête, mais finalement elle fut complète. Dans ces luttes pénibles pour assurer leur existence nationale, les Israélites du Nord virent se développer leur courage militaire, l'amour de l'indépendance et même de la domination. Sans doute, ils subirent plus d'une défaite, mais ils supportèrent toujours le joug avec impatience, se recueillant pendant quelque temps, sachant mettre à leur tête quelque vaillant guerrier qui les conduisait à la victoire et leur rendait leur indépendance. Ils avaient donc le droit de se montrer fiers de leur nationalité sous le nom d'Israël.

D'autre part, le pays occupé par la tribu de Juda consistait principalement en vastes surfaces de terres arides et en montagnes rocheuses. Ce pays était donc plus propre à l'élève du bétail et à la vie nomade qu'à la culture, et sans doute la plus grande partie de la tribu continua encore, jusque sous le règne de David, sa vie nomade dans des districts faiblement peuplés. Un

[1] Gen., III, 8.
[2] Gen., VI, 2.
[3] Gen., VIII, 21.
[4] Gen., XI, 5.
[5] L'hypothèse que les récits de la Genèse ont été formés chez les Israélites du Nord explique aussi le mieux la contradiction au sujet de l'origine du nom de Dieu « Jéhova » entre ce livre et Exode, III, 14 et suiv., et VI, 3. D'après ces derniers passages, ce nom dans sa signification universelle n'a été révélé qu'à Moïse, tandis que la Genèse dit que, déjà à l'epoque d'Enos, on commença à invoquer le nom de Jéhova (Gen., IV, 26), que les patriarches l'invoquaient également (XII, 8; XIII, 4; XXI, 38; XXVI, 25) et qu'il était usité généralement (IX, 26; XIV, 22; XVI, 5; XXIV, 3, 50 et s.; XXVI, 29, etc.). Les passages cités de l'Exode exprimeraient les vues des prophètes judaïtes, tandis que chez les Israélites du Nord régnait l'opinion que le nom a existé et était usité de temps immémorial, comme El, Elohim, Schaddaï, sans avoir une signification plus haute.

pareil genre de vie prédispose l'homme à l'humeur pacifique et à la contemplation ; à moins qu'il ne s'agisse de la défense personnelle, il ne prépare guère à l'art de la guerre. Juda s'accommodait donc de la domination étrangère plutôt que de s'exposer par sa résistance aux dangers de la guerre et à être troublé dans ses paisibles occupations. L'habitude de la vie nomade amena les Judaïtes à laisser l'orgueil national, la soif de la renommée guerrière et des conquêtes s'affaiblir à un point extrême. Au lieu de développer les tendances *nationalistes*, ils cultivèrent le sentiment *religieux*, qui devint d'autant plus fort chez eux, surtout dans le sens moral vers lequel Moïse le dirigea ; ceci explique le développement du prophétisme d'ordre plus élevé qui se produisit parmi les Judaïtes.

Cette absence de courage guerrier, ce défaut d'amour de l'indépendance, cette facilité à ployer la nuque sous le joug des Philistins, durent singulièrement rabaisser la tribu de Juda aux yeux de leurs frères d'Israël et les éloigner d'elle. Le mépris qu'ils avaient pour elle paraît se refléter dans l'unique récit que nous possédions sur la tribu du Sud et provenant des Israélites du Nord. Le héros de la tribu de Dan, *Samson*, qui infligea aux Philistins de si rudes défaites, s'était réfugié dans une des grottes du territoire judaïte. Les Philistins l'y poursuivirent, ce qui fut naturellement fort désagréable aux Judaïtes. Au nombre de trois mille hommes, ils se rendirent auprès de Samson, le sommant de se laisser lier pour être livré aux Philistins, *car ceux-ci dominaient sur eux*. Il consentit à la condition qu'on ne lui fît aucun mal. Et ainsi il fut lié et livré [1]. — Ce récit présente les Judaïtes sous un jour absolument défavorable : il montre, en premier lieu, leur lâcheté, puisqu'ils se réunirent en si grand nombre contre un seul, fût-ce un Samson ; il montre aussi la bassesse de leurs sentiments, leur servilité déployée au détriment d'un membre de leur nation, et cela dans le but d'être plus vite délivrés de l'ennemi !

Il est encore une autre raison qui dut contribuer beaucoup à rabaisser la tribu de Juda aux yeux des tribus du Nord, et dont les écrits bibliques ne disent rien. C'est un fait que Juda n'était pas une tribu *purement israélite*. Notamment Caleb et Othoniel, les seuls qui soient nommés comme guerriers et conquérants judaïtes, n'étaient pas des Judaïtes, mais des chefs ou des noms de clans iduméens. En effet, Caleb est toujours désigné comme « Kenizi » et Othoniel « comme fils (descendant) de Kenaz » ; or, Kenaz est le nom d'une tribu ou d'un clan iduméen [2]. Ce fait, comme nous l'avons dit,

[1] Juges, xv, 11 et suiv.

[2] Genèse, xxxvi, 11-xv, 15, 42. Le fait que le chroniqueur, si abondant en matière

est passé sous silence pour des raisons faciles à comprendre. Cependant dans le livre de Josué, il est resté des traces de ce fait, en ce qui concerne Caleb. En effet, il y est dit : « Hébron resta la possession héréditaire de Caleb le Kenizi, parce qu'il se consacra à Jéhova, le Dieu d'Israël [1]. » Et ailleurs : « A Caleb, fils de Yephuné, il (Josué) donna une part au milieu des fils de Juda, suivant le commandement donné par Dieu à Josué [2]. » Caleb et Othoniel n'appartenaient donc pas à la tribu de Juda. De même que le clan Kenizi, celui des Kéni [3] s'unit à la tribu de Juda, probablement avec beaucoup d'autres clans [4]. C'est sûrement à cause de ce mélange avec Edom que celui-ci a été considéré comme le frère de Jacob-Israel [5] et identifié avec le légendaire Esaü, ce qui n'est pas le cas pour Amalek, par exemple, lequel, quoique cité aussi comme descendant d'Esaü [6], ne s'est pas mélangé avec Israël. C'est aussi à ce mélange avec Israël que nous devons la conservation de la généalogie et de la chronique des rois iduméens. Autrement les Hébreux, et particulièrement les Judaïtes, n'auraient eu aucun intérêt à la posséder. Le chapitre XXXVI de la Genèse, qui y est relatif, est donc d'origine iduméo-judaïte [7], tandis qu'un autre passage de ce livre, qui appartient au cycle des légendes des Israélites du Nord, compte les clans *Kèni et Kenizi* parmi les nations dont Dieu a promis de donner le pays aux Hébreux [8]. La citation de ces clans aurait-elle servi par hasard à diriger une attaque contre la tribu de Juda? — D'autre part, on s'explique aussi de cette façon pourquoi, chez les Judaïtes, l'imagination n'a rien inventé, excepté en ce qui concerne Moïse et David. Cette tribu ne pouvait sous aucun rapport s'enorgueillir de son développement national. S'il est donc établi, comme nous le croyons, que, dès l'époque des Juges, il y eut de l'éloignement entre Juda et les Israélites du Nord et si ceux-ci regardaient le premier avec une certaine hauteur, ce sentiment de mépris, surtout chez la tribu d'Ephraïm, qui, en raison de sa puissance, donnait le ton aux autres, dut se changer en amertume et haine, lorsque cette tribu de sang mêlé parvint par David

de généalogie, les fait descendre de Heçron, le petit-fils de Juda (I Chron., II et IV, 13), ne prouve rien.

[1] Jos., XIV, 15.

[2] *Ibid.*, XV, 13.

[3] La version des LXX, qui donne הינמלקי, au lieu de הינם (Juges, I, 16), est sans doute tendancieuse.

[4] Voir I Sam., XXX, 26 et s.

[5] Deut., XXIII, 8; Obadia, 10 ; Malachie, I, 2.

[6] Gen., XXXVI, 12.

[7] Sans doute aussi XXXII, 4-XXXIII, 17.

[8] *Ibid.*, XV, 19 et s.

à la suprématie sur les autres tribus. La manière dont David et Salomon traitèrent celles-ci, comme nous l'avons vu, ne pouvait que maintenir en éveil et même fortifier les sentiments d'animosité contre Juda, et ils se manifestèrent, en effet, en récits à tendance.

Nous considérons comme une fiction tendancieuse de ce genre, composée en vue de rabaisser la tribu de Juda — car il ne peut être question d'un état de choses réel — le récit du péché commis par le *Judaïte* Akhan à l'occasion de l'interdit prononcé contre Jéricho et tout ce qui s'y trouvait, péché en punition duquel il aurait été lapide et brûlé avec ses fils et ses filles et tout ce qui lui appartenait — au mépris de la loi des prophètes judaïtes (v. plus haut) [1].

Un autre récit tendancieux de ce genre nous montre le père de la tribu, Juda lui-même, profitant de l'absence de Ruben, l'aîné des fils de Jacob, pour persuader à ses frères de vendre Joseph comme esclave au lieu de le tuer, *ce qui ne leur eût été d'aucun profit*, et tirant de cette vente vingt pièces d'argent [2]. Toutefois, cette tendance se manifeste beaucoup plus clairement et d'une façon plus nette dans le chapitre suivant de la Genèse (chapitre XXXVIII).

Ce chapitre, qui interrompt l'histoire de Joseph, contient une histoire de famille de Juda qui, soit dit en passant, est chronologiquement invraisemblable [3], et où nous relevons les points suivants : Juda se sépare de ses frères et épouse une Cananéenne [4], — ceci est sûrement une allusion à la séparation de la tribu de Juda d'avec les autres tribus et à son mélange avec des éléments indignes. De ses trois fils, les deux aînés sont frappés de mort par

[1] Jos., VII. Dans un cas analogue, Lévit., XXIV, 10, on fait ressortir que le coupable était un Égyptien.

[2] Gen., XXXVII, 26.

[3] En effet, en admettant que Joseph n'ait été âgé que de dix-sept ans quand il fut vendu (Gen., XXXVII, 2), il s'écoula depuis ce moment jusqu'à son élévation au rang de vice-roi d'Egypte treize ans (*ibid.*, XLI, 46). Ensuite vinrent les sept années d'abondance et deux années de famine (*ibid.*, XLV, 6). Ce fut alors que Joseph fit venir son père en Egypte avec toute sa famille. Et c'est dans le cours de ces vingt-trois années que se seraient passés tous les événements suivants : Juda se marie et engendre successivement trois fils; l'aîné grandit, se marie et meurt; le second, qui épouse la veuve, meurt également. La veuve attend ensuite que le troisième fils de Juda soit grand et, celui-ci n'ayant pas voulu l'épouser, elle a commerce avec Juda lui-même et elle met au monde des jumeaux. Or, non seulement ses deux fils, mais aussi les fils de l'un d'eux sont comptés parmi les soixante-six personnes qui accompagnèrent Jacob en Egypte (*ibid.*, XLVI, 12, 26).

[4] Le fait que chez les Israélites on considérait comme peu convenable le mariage avec une Cananéenne ressort de Gen., XXIV, 3 et XXVIII, 1, 8, ainsi que de la remarque qui est faite à propos d'un fils de Siméon, que sa mère était une Cananéenne.

Dieu à cause de leurs péchés. Seul le troisième fils de la Cananéenne, Schéla, contribue à former la tribu de Juda [1]. Mais le noyau et l'aristocratie de la tribu, ce furent les descendants des deux frères jumeaux Péréç et Zérah, que Juda eut de sa *bru*, c'est-à-dire quasi ou réellement par voie incestueuse, qui les formèrent. En effet, légalement celle-ci était aussi destinée comme femme à Schéla. — Il est évident que ce récit ne repose sur aucun fait réel, mais il est caractéristique que la légende populaire ne se soit occupée que des affaires de famille de Juda et nullement de celles d'aucun autre chef de tribu. Comme les détails sont de nature diffamatoire, la légende ne peut s'être formée que dans le Nord, en vue de rabaisser la tribu de Juda. D'autres récits qui accusaient trop nettement cette tendance ont été sans doute supprimés par les rédacteurs.

VI

La tribu de Juda, de son côté, n'avait pas de sentiments hostiles contre les Israélites du Nord; elle cherchait, au contraire, comme nous le constatons par les discours des prophètes, à se réconcilier avec eux, mais sous la bannière de sa propre doctrine religieuse et de la dynastie de David. Quant aux légendes des Israélites du Nord, Juda ne pouvait, il est vrai, les réfuter — la critique historique n'existait guère dans l'antiquité — mais il n'en tenait pas compte. Pour les Judaïtes, l'histoire au point de vue religieux commençait avec Moïse, et au point de vue politique avec David. Ils ne s'intéressaient guère aux trois patriarches. Dans les livres des prophètes et dans les écrits historiques qui proviennent de Juda, il est rarement question des patriarches. Une fois seulement, le prophète Osée cite quelques traits de la vie du patriarche Jacob, mais de quel ton railleur ! « Dans le sein maternel, Jacob trompa par ruse son frère et, dans sa vigueur, il lutta contre Dieu. Il vainquit l'ange et le terrassa; l'ange pleura et le supplia (de lui rendre la liberté), disant qu'il le (re)trouverait à Béthel, et là il nous parle (en réalité). Mais Jéhova est le Dieu Jéhova; c'est là son nom [2] ! » c'est-à-dire comment peut-on dire de lui pareille chose ! — Et plus loin : « Jacob s'enfuit aux champs d'Aram, Israël servit pour une femme; oui, pour une

[1] Nombres, xxvi, 20.

[2] Osée xii, 4-6; cf. Ex., iii, 15.

femme, il garda les troupeaux. Mais Jéhova fit monter Israël d'Egypte par un prophète (Moïse), et c'est par un prophète qu'Israël fut gardé [1]. » Evidemment Osée raille ici les légendes frivoles des Israélites du Nord touchant le patriarche Jacob, auquel on attribuait la fondation de Béthel comme lieu de culte. Il oppose au rusé Jacob le prophète Moïse, au culte païen de Béthel la haute signification du nom de Jéhova, et termine son discours par ces mots sévères : « Ephraïm a excité jusqu'à l'amertume le Seigneur, et celui-ci lui fera expier le châtiment de son crime et rejettera sur lui sa honte [2]. »

Il semble que le prophète Amos ait aussi voulu railler l'origine attribuée aux hauts-lieux (Bamot) comme remontant aux patriarches, quand il donne au nom du patriarche Isaac (יצחק) la forme ישחק et prête ainsi au mot « les hauts-lieux d'Isaac » le sens de « lieux de plaisir [3] ». Il est vrai que les deux formes ont la même signification « le riant, le jouant, le réjoui ». Mais quand on désigne quelqu'un par son nom, on ne pense guère au sens *abstrait* du mot. Si on donne, au contraire, à ce nom une forme nouvelle, on le fait avec l'intention d'appeler l'attention sur le sens et le plus souvent sur le sens injurieux du mot. En modifiant le nom du patriarche et en l'appelant ישחק, le prophète a voulu faire ressortir la bassesse de ce nom ainsi que des « hauteurs » et de la « maison » (d'Israël) dont on faisait remonter l'origine au patriarche. Ou bien le véritable nom lui était inconnu et, s'il en est ainsi, cela prouve bien combien peu les Judaïtes s'intéressaient aux patriarches.

En général, les prophètes et les poètes judaïtes ne s'occupaient pas du passé, mais de l'élévation religieuse et morale du peuple dans le présent et pour l'avenir. Du passé, ils ne relèvent, en fait d'incidents importants, que la délivrance miraculeuse d'Israël de l'Egypte, la conclusion de l'alliance avec Jéhova, rompue plus tard par le peuple, et les prodiges accomplis par Dieu pendant la migration à travers le désert. Pour eux, Moïse était l'intermédiaire divin, et il est caractéristique comme Isaïe, le prophète de l'exil, parle encore, dans une prière [4], de Moïse, d'une part, et des patriarches, d'autre part : « Je me souviens des anciens jours de Moïse, son serviteur, le pasteur de son troupeau [5]. Où est-il, Jéhova, qui leur fit traverser la mer et qui mit en lui (en Moïse) son esprit

[1] Osée, XII, 13, et suiv.

[2] *Ibid.*, XII, 15.

[3] Amos, VII, 9, 16. Dans Psaumes, CV, 9, on emploie la dernière forme, sans doute d'après Amos, sans qu'on remarque le sens caché.

[4] Isaïe, LXIII, 7-19.

[5] Au lieu de וירכר, il faut lire וראזכר; au lieu de עמו, lire עבדו, et, après ce mot, il faut mettre את רועה צאנו.

saint ? De son bras glorieux, il dirigea la droite de Moïse et il fendit les eaux devant eux... ; il les dirigea à travers les flots, comme un coursier dans la steppe, sans qu'ils bronchassent [1]... N'est-ce pas toi qui es notre père, car *Abraham ne nous connaît pas*, *Israël* (*Jacob*) *ignore qui nous sommes*. C'est toi, Jéhova, qui es notre père, qui de toute éternité t'appelles notre Sauveur [2]. » Ainsi, pour notre prophète, ce ne sont pas les patriarches, pas même Abraham, l'ami de Dieu [3], qui ont de l'importance, mais c'est Moïse, par qui Dieu a accompli de si grandes choses.

Il est à présumer que lors de la destruction du royaume du Nord et de l'immigration de ses prêtres et de ses prophètes, les légendes de ce pays se sont aussi acclimatées peu à peu dans le pays de Juda. De même que les idées et les coutumes religieuses, les traditions *historiques* des Israélites du Nord s'y répandirent librement grâce à elles. Lorsque le royaume du Sud fut détruit à son tour et que Juda fut exilé en Babylonie, le sens des souvenirs historiques s'éveilla aussi en lui. En dehors de l'organisation de la future vie sociale et religieuse pour l'époque où le retour dans la patrie, qu'on croyait assuré, serait réalisé, et, outre les productions religieuses et autres auxquelles se vouèrent dès lors les esprits débarrassés de leurs préoccupations politiques, les lettrés s'adonnèrent au soin de rassembler des documents historiques et de les coordonner en ouvrages complets. Les traditions des Israélites du Nord furent également recherchées, mais tout leur travail fut mis au service de l'idée religieuse et, pour cette raison, porte l'empreinte de cette tendance. Tout ce qui ne répondait pas à leurs idées sur l'action de Dieu, sur la destinée de son peuple élu, les auteurs bibliques ne pouvaient le considérer comme exact. Ainsi les documents et les traditions des temps anciens, grâce à des additions et à des suppressions, furent ramenés à une forme pragmatique. Cette direction dans la manière de traiter l'histoire d'Israël fut aussi suivie par les rédacteurs postérieurs à l'exil, jusqu'à ce que les ouvrages historiques de la Bible reçussent leur forme actuelle. C'est de leur point de vue religieux actuel qu'ils considéraient les événements du passé, et ils les modifiaient en conséquence, sans croire commettre une infidélité [4]. Il est certain que beaucoup de détails, peut-être même des écrits entiers, qui auraient pu nous

[1] Isaïe, LXIII, 11-13.

[2] *Ibid.*, 16.

[3] *Ibid.*, LXI, 8.

[4] Ainsi purent se former les livres des Chroniques, qui diffèrent tant des livres de Samuel et des Rois, parce qu'ils poursuivent une tendance beaucoup plus pragmatique.

mieux renseigner sur l'histoire d'avant l'exil et le développement religieux des Hébreux ont été supprimés. Cependant nous savons gré aux rédacteurs bibliques d'avoir conservé beaucoup de choses qui nous permettent de nous faire une idée de cette histoire. A vrai dire, il faut en rendre grâce aux compromis acceptés par les partis en ce qui concerne la législation, qui ont fini par émousser de plus en plus les contrastes. De même qu'on accueillit dans la Loi, dans la Tora, beaucoup d'idées religieuses et de coutumes des anciens Israélites du Nord, de même on accepta, mais plus franchement encore, les documents et les traditions, tant pour la Tora que pour les livres historiques.

Il nous semble que c'est de cette manière que le problème de la formation du Pentateuque et des livres historiques de la Bible peut se résoudre le plus aisément. La succession chronologique et le nombre de leurs auteurs, dont la critique biblique s'occupe principalement, si toutefois on peut les fixer, sont des questions d'ordre secondaire. En tout cas, celles-ci ne peuvent être traitées, à notre avis, sans tenir compte de l'opposition essentielle qui exista entre les Israélites du Nord et Juda.

Israel Sack.

LES JUGES JUIFS EN PALESTINE

DE L'AN 70 A L'AN 500

L'organisation de la justice juive en Palestine après la destruction du Temple n'est pas aisée à déterminer. Les détails que nous donnent à ce sujet les écrits de l'époque sont peu abondants et variés, et leur manque de précision impose la nécessité de recherches minutieuses. Nous allons réunir ici tout ce que nous avons pu trouver sur ce sujet ; notre récolte n'aura pas un intérêt de premier ordre, elle ne révèlera presque rien de nouveau : notre ambition s'est bornée à faire un relevé aussi complet que possible de tous les renseignements que le Talmud fournit touchant les tribunaux juifs et les docteurs qui exercèrent la justice.

On sait que, lors de la chute de Jérusalem, Jabné devint le centre du judaïsme pour la Terre-Sainte. Un véritable tribunal y fut-il organisé dès lors sous la présidence de Yohanan b. Zaccaï, avec des pouvoirs étendus au point de vue de la juridiction [1] ? Nous ne voudrions pas nous borner à répondre à cette question par l'affirmative. D'après une source très ancienne [2], ce que Yohanan sollicita et obtint tout d'abord des autorités romaines, ce fut une certaine indépendance en matière religieuse, la création d'un centre religieux [3]. A ce moment, malgré la protection de la

[1] Schürer (III, 3e édition, p. 196 et suiv.) dit avec beaucoup de réserve : « Sans doute le peuple juif se créa bientôt un nouveau centre, grâce au tribunal de Jabné. Mais ce dernier n'était qu'un tribunal de jurisprudence, dont les décisions n'avaient qu'une valeur théorique. » — Weinberg, *Monatsschrift*, 1897, p. 591, ne donne aucune preuve tirée de l'époque qui nous intéresse confirmant son assertion que les Juifs jouissaient d'une véritable juridiction.

[2] *Abot di R. Nathan*, IV : איני מבקש ממך אלא יבנה ואשנה בה לתלמידי ואקבע בה תפלה ואעשה בה כל מצוות « Je ne te demande que Jabné pour y enseigner à mes disciples, y établir des prières et y accomplir toutes les prescriptions religieuses. »

[3] C'est sans doute à cela que se rapporte l'expression ובאה לרבות בי"ד שבריבנה (j. *Sanh.*, 30 *a*), d'après laquelle les communautés devaient demander les décisions à Jabné ; cf. p. 40, note 2.

Cour impériale, une mesure aussi importante pour les intérêts du judaïsme n'était guère à espérer [1].

C'est uniquement au point de vue religieux qu'on consentit à placer Jabné au niveau de la ville sainte, et les consultations adressées par les Juifs de l'étranger à l'Académie de Jabné ne visaient que des questions religieuses [2]. C'est aussi le domaine où se renfermèrent les réformes de Ben Zaccaï [3]. Aussi n'oserais-je pas décider si son Bet-Din de Berour-Hayil était un véritable tribunal [4]. Il y aurait lieu de se demander également, d'après cela, si la première rédaction de la loi sur le *Sikarikon* appartient à notre époque [5]. Cependant il existe un passage instructif, pour fixer les prérogatives de Jabné, qui mérite d'être cité ; ce passage dit qu'un condamné à mort ne peut pas être exécuté à Jabné et doit être amené à Jérusalem [6]. Si cette opinion, qui est celle de R. Akiba, devait avoir un autre intérêt qu'un intérêt académique, il faudrait autant que possible la placer à l'époque des grands succès de Bar-Cochba. Peut-être se berçait-on de l'espoir de rétablir l'ancien Sanhédrin et Akiba voulait-il sauvegarder les droits de la capitale vis-à-vis de ceux de Jabné. Rabban Gamaliel II montre un zèle ardent pour relever l'autorité de l'Académie, mais il est très douteux qu'il voulût la transformer en tribunal régulier. Il est vrai qu'on fixa le règlement [7] et l'organisation extérieure [8] selon

[1] *Baba Batra*, 10 *a*, il est raconté que les neveux de Ben Zaccaï eurent à souffrir des exactions romaines, — sans doute encore sous le règne de Vespasien.

[2] Voir, par exemple, *Houllin*, 48 *a* : התליע כבד שלה זה היה מעשה ועלו עליה בני עסיא שלוש רגלים ליבנה ; voir aussi *Sanh.*, 33 *a* : מעשה בפרה שנטלדה האם שלה... ובא מעשה לפני חכמים ביבנה. Soit dit en passant, il n'y a pas de conclusion à rattacher à l'expression שלוש רגלים (cf. Jelski, *Die innere Einrichtung des grossen Synedrions in Jerusalem*, p. 69), car elle se retrouve encore à une époque très tardive, dans la bouche d'Abbaï (*Houllin*, 77 *a*) et de R. Isaac Napha (*Kiddouschin*, 59 *a*, המתן עד שיעלה אצלנו לרגל).

[3] Voir *Mischna Rosch Hasch.*, IV, 1 ; ses discussions avec les Sadducéens en matière d'affaires de succession (cf. *Baba Batra*, 115 *b*) pourraient bien être de l'époque antérieure à l'an 70, car il avait déjà à ce moment une certaine autorité, cf. *Mischna Sabbat*, XVI, 7, XXII, 3, et j. *Sabb.*, 15 *d*, au sujet de son séjour de 18 ans en Galilée.

[4] Cf. *Sanh.*, 32 *b* : הלך אחר ב"ד יפה אחר ריב"ז לברור חיל « Va à la suite du meilleur Bet-Din,... de R. Yohanan b. Zaccaï à Berour Hayil. » Le paragraphe additionnel : תנא קול רחים... אור הנר בברור חיל, provient, comme on sait, d'un autre passage et s'est glissé dans ce texte (cf. j. *Ketoub.*, 25 *c*).

[5] *Mischna Guittin*, V, 6 ; cf. Graetz, IV, note 2 ; Rosenthal, *Monatsschrift*, 1892, p. 2 et suiv.

[6] *Mischna Sanh.*, XI,4 : אין ממיתין אהו לא בב"ד שביבנה ולא בב"ד שבעירו ולא בב"ד הגדול שבירושלים דברי ר"ע אלא מעלין אהו לב"ד הגדול שבירושלים דברי ר"ע.

[7] Cf. Jelski, *l. cit.*, p. 81 et suiv.

[8] *Tos. Sanh.*, VIII (éd. Zuckerm., p. 427), au sujet du récit concernant l'ancien Sanhédrin, dit : א"ר אלעזר בר צדוק כשהיה ר' גמליאל יושב ביבנה היה אבא ואחר יושבין מימינו וזקנים משמאלו ומפני מה אחד יושב על זקן מימינו מפני כבודו של זקן « R. Eléazar b. Çadok dit : Lorsque R. Gamliel siégeait à Jabné, mon père et un autre (*sic*) se tenaient à sa droite et les anciens à sa

l'ancien modèle, mais il me semble que c'était seulement en vue de décisions et de discussions rituelles. Vers la fin de son patriarcat, les rapports avec Rome étaient sans doute relativement favorables. Il avait des relations tant avec les Romains dans la capitale [1] qu'avec le proconsul [2], et son cercle d'action semble aussi s'être élargi. Le gouvernement lui envoya, paraît-il, une délégation pour étudier les coutumes et les lois juives, et cette mission eut, en somme, un résultat favorable [3].

D'après une discussion, sans aucun doute postérieure de beaucoup à l'événement [4], il était assisté de R. Josué ben Hanania, exerçant les fonctions de Ab Bet-Din, lequel avait peut-être le droit de prendre des décisions en matière de droit civil [5].

Ses autres contemporains et les membres de l'Académie exercèrent également un pouvoir juridique, sans qu'on remarque à leur sujet qu'ils aient eu besoin de l'autorisation de Jabné. Simon b. Nanos est renommé comme un connaisseur très distingué de la jurisprudence [6]. R. Ismaël est connu comme un juge incorruptible [7]. Eléazar b. Azaria — dont un document peu sûr [8] fait un

gauche. Et pourquoi un homme se tenait-il près de l'ancien à sa droite? Pour honorer l'ancien. » Le second « à sa droite » indique clairement que par « ancien » on désigne Gamliel ; il n'y avait donc qu'un seul personnage assis à la droite du patriarche (אחד) ; que signifie alors « mon père et un autre »? Dans j. *Sanh.*, 19 *c*, on lit אבא ואחיו « mon père et son frère » ; en raison de cette leçon, je propose de lire אבא אחיו « Abba, son frère », et je rapporte cette expression à Abba, le frère et gendre de Gamliel (voir *Yebamot*, 15 *a*).

[1] Voir, au sujet de son voyage à Rome, *Sifrè*, עקב, § 43 et passages parallèles.

[2] Voir *Sanh.*, 11 *a* : ומעשה בר"ג שהלך לטול רשות משלטון אחד בסוריא, et *Baba Kamma*, p. 83 *a*, et passages parallèles au sujet des choses permises au בית ר"ג en raison de ses rapports officiels avec le pouvoir, קרובין למלכות.

[3] J. *Baba Kamma*, 4 *b* : מעשה ששלחה מלכות שני אסטרטיוטות ללמוד תורה מרבן גמליאל... וכבר שלחו מושלי הרשעה אצל חכמי ישראל ; babli. *ib.*, 38 *a* : מינו ר"ג דלא בפני ב"ד והא ר' יהושע א"ב"ד.

[4] *Ibid.*, 74 *b*, il est dit que Gamliel, voulant affranchir son esclave, ne fit pas la chose régulièrement : שאני ר"ג דלא בפני ב"ד והא ר' יהושע א"ב"ד. A quoi on ajoute que le cas de R. Gamliel doit être distingué des autres, car ce n'était pas devant le Bet-Din. A cette observation il est répliqué que cependant R. Josué était Ab Bet-Din. Voir encore, à ce sujet, j. *Schebouot*, 36 *c*.

[5] Rapoport, *Erech Millin*, *s. v.* אב"ד, p. 2, attribue au Ab Bet-Din des pouvoirs en matière de jurisprudence civile, tout en ne tenant pas compte de ce passage.

[6] Voir la sentence de R. Ismaël, *Mischna B. Batra*, x, 8 : הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות שאין מקצוע שבתורה גדול מהן והרוצה לעסוק בדיני ממונות ישנמש את שמעון בן ננס.

[7] *Ketoubot*, 105 *a* : ר' ישמעאל בן אלישע איתי ליה ההוא גברא ראשית הגז א"ל דינא איתי לי א"ל פסילנא לך לדינא (cf. encore *Guittin*, 58 *a* : לא היו ימים מועטים עד שהורה הוראה בישראל). Le passage de *Baba Kamma*, 80 *a*, où il est dit de R. Ismaël que sa maison paternelle périt parce qu'ils prononçaient en matière civile isolément (דנין דיני ממונות ביחיד) est digne de remarque. Toutefois, dans ce passage il faut préférer la leçon שמעון שזורי.

[8] j. *Berach.*, 7 *d* : מינו אותו אב בית דין (voir encore Jelski, *l. c.*, p. 34 et s. et la note).

Ab Bet-Din — prononce un jugement dans la cause de Boethos qui est portée devant lui [1]. Dans une discussion avec Eliézer [2] b. Hyrkanos, ses adversaires invoquent une décision qui remonte peut-être à une époque plus ancienne. Une déclaration digne de remarque est celle de Tarfon [3], qui recommande de ne pas porter les litiges devant un tribunal païen; lui-même résout des questions juridiques qui lui sont adressées [4]. Ce cas arriva encore plus souvent à son illustre collègue Akiba [5], qui paraît aussi avoir joui d'une légitime considération comme juge [6].

Pendant les grandes insurrections qui se terminèrent par la révolte et la soumission de Bar Cochba, les droits des Juifs furent certainement restreints en ce qui touche l'administration de la justice. L'ordination fut défendue sous peine de mort [7], et très peu de rabbins purent la recevoir secrètement. R. Simon b. Gamaliel — le nouveau Nassi — eut d'abord à souffrir beaucoup de désagréments de la part des autorités romaines [8], mais il put bientôt pro-

[1] *Baba Mecia*, 63 *a* : א״ר יהודה מעשה בביתוס בן זונין שעשה שדהו מכר ע״פ ר״א בן עזריה, et *Tos.*, *ibid.* (éd. Zuck., p. 379) et *Mischna B. M.*, v, 3 : וכך היה ביתוס בן זונין עושה ע״פ חכמים. Au sujet de ses rapports avec Boethos, voir encore *B. Batra*, 13 *b* : וא״ר יהודה מעשה בביתוס בן זונין... עפ״י ר״א בן עזריה...

[2] *Mischna B. Batra*, ix, 7 : מעשה באמן שלבני (לר׳ אליעזר) אמרו לו ... וקיימו את דבריה..., décision de l'Académie datant peut-être encore d'avant l'an 70.

[3] *Guittin*, 88 *a* et passages parallèles : היה ר׳ טרפון אומר כל מקום שאתה מוצא אגוריות של עכו״ם אעפ״י שדיניהן כדיני ישראל אי אתה רשאי להזקק להן ; une autre leçon porte, il est vrai : ר׳ מאיר.

[4] On connaît la décision qu'il rendit à Lydda, *Baba Mecia*, 49 *b*, et il est caractéristique que les marchands, mécontents de lui, lui dénièrent le droit de prononcer des jugements dans cette ville ; cf. encore *B. Kamma*, 103 *b* : מעשה בחסיד אחד שלקח משני בני אדם... ובא לפני ר׳ טרפון.

[5] *B. Batra*, 154 *a* : מעשה בבני ברק באחד שמכר נכסי אביו ומת... ובאו ושאלו את רבי עקיבא. *Mischna B. Kamma*, viii, 6 : ומעשה באחד שפרץ ראש האשה בשוק באת לפני רבי עקיבה וחייבו ליתן לה ד׳ מאות זוז ; *Mischna Nedarim*, ix, 5 : ומעשה באחד שנדר מאשתו הנאה היתה כתובתה ת׳ דנרין ובא לפני ר׳ עקיבא... אפילו אתה מוכר שער ראשך. Il est intéressant que ce dernier passage soit une allusion à un événement de la vie d'Akiba, cf. j. *Sabb.*, 7 *d*, au sujet de la femme d'Akiba : הות מזבנא מקליעתא דרישא ויהבא ליה והוא ליעי באוריתא.

[6] J. *Sanh.*, 18 *b* : ר׳ עקיבא כד הוא בר נש אזל ביעי מודין קומיה הוה אמר ליה הוו יודעין לפני מי אתם עומדין לפני ה׳ ולא לפני עקיבה בן יוסף.

[7] Voir *Sanh.*, 14 *a*, au sujet de Juda b. Baba et des cinq (plutôt six) docteurs qui reçurent l'ordination.

[8] *Taanit*, 29 *a*, on raconte que R. Gamliel fut persécuté par les Romains et ne fut sauvé que grâce au dévouement d'un grand romain ; cependant, au lieu de R. Gamliel, il faut sûrement lire Simon b. Gamliel (cf. Graetz, IV, note 18). Ces confusions ne sont pas rares, cf., par exemple, *Ab. Zara*, 20 *a* : מעשה בר׳ש׳ב׳ג׳ שהיה על גבי מעלה בהר הבית, ou il faut lire ר״ג ; j. *ibid.*, 40 *a*, et *Mischna*

céder à la convocation du Sanhédrin à Ouscha, où des questions juridiques furent également débattues [1]. Du reste, Simon b. Gamliel rendit souvent des décisions en matière de droit civil [2] aussi bien que ses collègues, sans que nulle part il soit question d'un tribunal central jusqu'au moment où l'Académie d'Ouscha exerça son action [3]. Parmi les contemporains de notre Nassi, nous trouvons d'abord R. Yosé b. Halafta, qu'il tenait en grande estime, s'occupant de questions juridiques [4]. Par contre, à l'époque de Simon b. Yohaï, le droit de juger en matière de questions d'argent fut aussi enlevé aux Juifs [5], ce que Graetz rattache à la révolte qui aurait eu lieu sous Antonin le Pieux [6].

Eroubin, VI, 2, où il faut aussi remplacer ר"ג par רשב"ג, suivant la baraïta b., 68 *b*. — *Ib.*, le patriarche est appelé בעל החטם; Abr. Krochmal, *Scholien zum babl. Talmud*, dit que ce mot est mis ici pour חתם « sceau », qui était l'insigne de la dignité de patriarche, et nous trouvons le patriarche Juda III en possession d'un anneau précieux (cf. *Moed Kat.*, 12 *b* ; *Eroubin*, 69 *a*). Cf. aussi la remarque ingénieuse de Jelski, *. cit.*, p. 73, note 2.

[1] Au sujet des dispositions qui y furent prises, voir *Ketoub.*, 50 *a* ; j. *ibid.*, 28 *d* : הכותב נכסיו לבניו הוא ואשתו נזונין מהם... המקפיד את הזקן והכהו ינתן לו דמי בשתו... שיהא אדם מפריש חמש מנכסיו למצוות. Remarquons, à ce sujet, ce qui est dit, *b. ibid.* : באושא התקינו המבזבז אל יבזבז יותר מחמש... מעשה באחד שבקש לבזבז יותר מחמש ולא הניח לו חבירו ומנו ר' ישבב ואמרי לה ר' ישבב... חבירו ומנו ר' עקיבא. Dans la première partie, le mot אחד est décidément étrange. Quand on dit de quelqu'un חבירו ומנו ר' ישבב, ce n'est plus un anonyme quelconque. Je ne crois pas me tromper, en lisant ici בַּאֲחֵר = Elischa b. Abouya. Nous savons que son père faisait partie des gens riches de Jérusalem (cf. j. *Hag.*, 77 *b*) ; le fils devait donc aussi avoir eu de la fortune. Je ne voudrais pas me prononcer sur la question de savoir si אחר a été transformé intentionnellement en אחד, afin de ne pas attribuer à un apostat une intention si généreuse. — Cf. encore, pour ce passage, j. *Pea*, 9 *b* : מעשה בר' ישבב שעמד והחליק כל נכסיו שלח לו רבן גמליאל ; le fait que ces docteurs habitaient déjà Ouscha avant l'assemblée du Sanhédrin est déjà indiqué par j. *ibid.* : ור"ג לא קודם לאושא. Cf. encore la note 3.

[2] *Mischna B. Mecia*, VIII, 8 : מעשה בצפורי באחד ששכר מרחץ... ובא מעשה לפני רשב"ג ורבי יוסי.

[3] Cf. encore *Baba Batra*, 28 *b* : מאן הולכי אושא ר' ישמעאל ; il y eut donc antérieurement déjà des synodes à Ouscha. Pour l'époque postérieure, cf. *ibid.*, 146 *a* au sujet de cadeaux de noce : וזו הלכה העלה ר' אחא שר הבירה לפני חכמים לאושא. Quant à l'époque de ce R. Aha, cf. *Ketoubot*, 88 *b* : אמר רב אחא שר הבירה מעשה בא לפני ר' יצחק באנטוכיא.

[4] Cf. le passage de la Mischna cité à la note 2 ; *Tos. Maccot*, I, 3 (p. 438) : שטר שזמנו בשבת א"ל ר' יהודה (לרבי יוסי) מעשה בא לפניך בצפורי והכשרתה ; mais particulièrement j. *Sanh.*, 18 *a* : ר' יוסי בר הלפתא אתון תרין בר נש מידון קומידה... על מנת שתדיננו דין תורה אמר לון אני אני יודע דין תורה... מקבלין עליכון מה דנא אמר לכון.

[5] J. *Sanh.*, 24 *b* : בימי ר"ש בן יוחי נטלו דיני ממונות מישראל אר'ש'ב'י בריך רחמנא דלינא חכים מידון. Il est à remarquer que R. Simon, qui fut tant persécuté par les Romains (cf. *Sabb.*, 33 *b*), était le fils d'un homme qui paraît avoir été en relation avec le gouvernement (*Pesahim*, 112 *a*), et que son fils fut au service de Rome (cf., plus loin, au sujet d'Eléazar b. Simon).

[6] *Geschichte d. Juden*, IV, note 20.

Nous ne savons rien de précis des relations du patriarche Juda I avec l'autorité romaine, le commerce qu'il aurait entretenu avec l'empereur ayant été contesté [1]. Peut-être pourrait-on trouver des traces d'exactions commises alors par les Romains [2]; mais, en général, le patriarche semble avoir joui de pouvoirs étendus et les relations entre les Juifs et les païens paraissent être devenues plus étroites [3]. Juda Ha-Nassi procéda au remaniement définitif de la loi du Sikarikon [4] et prononça encore d'autres arrêts de droit [5]. Il faut faire ressortir surtout qu'à partir de ce moment, l'ordination ne pouvait être conférée que par la maison du patriarche [6] et que les communautés instituaient leurs juges sur sa recommandation [7]. Du reste, Juda établit pour leurs votes une règle fixe [8], mais il semble cependant qu'alors aussi — comme pour le cas du Sikarikon — l'Académie se constitua en tribunal.

[1] Cf. *ibid.*, note 23.

[2] Cf. *B. Batra*, 8 *a* : כההוא דמי כלילא דשדו אטבריא אתו לקמוידה ההוא דמי כלילא דשדו דבי מלכא אאבילי ואסטרוגי ; *ibid.*, 143 *a* : דרבי אמר רבי. Cf. aussi *Pes.*, 112 *b* : parmi les quatre choses que Rabbi recommande à ses fils ואל תבריח עצמך מן המכס ; la formule דלמא משכחו לך appartient, il est vrai, à une époque postérieure. Il faut aussi remarquer sa recommandation à son successeur (*Ketoub.*, 103 *b*) : נהוג נשיאתך בדמים « Exerce le partriarcat au moyen de la corruption » (suivant la leçon de Raschi et de l'Aruch). L'inauthenticité de cette expression ainsi que de celle qui suit זרוק מרא בתלמידים « répands la terreur sur les disciples » me paraît certaine ; ces paroles ont dû être mises dans la bouche du patriarche mourant par quelque malveillant (peut-être בר קפרא), afin de faire connaître que les principes du patriarcat (*ibid.*, סדרי נשיאות) étaient la sévérité et la corruption. — Il est possible aussi qu'au lieu de בדמים, on doive lire ברומים, « à l'aide des Romains ». Pour les rapports de Rabbi avec les Romains, il est caractéristique qu'il n'était guère au courant de leurs usages ; voir *B. Batra*, 164 *b* : וא"ל זונין לרבי כך מנהגה של אומה זו מלך שנה מונין שתים.

[3] C'est de cette époque que date, sans doute, l'expression (*Tos. B. Mecia*, v, 20, p. 382 ; j. *ibid.*, 10 *c*) : גוי שמנה ישראל, גוי שמנה ישראל אפיטרופא. ישראל שמנה גוי.

[4] Cf. *Mischna Guittin*, v (*Tos.*, p. 328) : רבי הושיב בי"ד ונמנו שאם שהתדה בפני הסקריקון י"ב חדש. L'éd. de Cracovie du Talmud de Jérusalem porte ר' יהושע הושיב ב"ד, ce qui est une fausse transcription de רב"י.

[5] Cf., par exemple, j. *Scheb.*, 37 *a* : מעשה בא לפני רבי, où il s'agit de questions de prêt ; j. *Ketoub.*, 25 *a* : מעשה בא לפני רבי, où il s'agit de droit matrimonial ; *ibid.*, 34 *c*, est douteux, parce que רשב"ג est désigné comme זקינך ; j. *B. M.*, 8 *c*, à propos d'une trouvaille ; 9 *c*, à propos d'un dépôt ; b. *B. M.*, 73 *a*, R. Ismaël l'entretient d'une décision concernant des achats et ventes.

[6] J. *Sanh.*, 19 *a* : בראשונה היה כל אחד ואחד ממנה את תלמידו חזרו וחלקו כבוד לבית הזה אמרו בי"ד שמנה שלא לדעת הנשיא אין דבר זה הניחו לבי מנויו מנוי (voir pour l'époque postérieure, *Yoma*, 78 *a* : נשיאה כדי להתגדר בו).

[7] Sur la demande de la communauté de Simonis, Rabbi lui envoie Lévi comme juge ; cf. j. *Yebam.*, 13 *a*, et passages parallèles.

[8] *Sanh.*, 36 *a* : אמר רב אנא הוא ממנינא דרבי ומנאי דידי הוו מתחלי ברישא ; d'après *Guittin*, 59 *a*, cela se rapporte au vote concernant la loi du Sikarikon. Il est quelque peu surprenant que Rab fût adjoint au vote quoiqu'il n'eût pas reçu l'ordination ; son ordination — d'ailleurs incomplète — n'eut lieu qu'avant son départ pour la Babylonie ; voir *Sanh.*, 5 *a*.

Un contemporain de Rabbi — R. Eléazar b. Simon — présente l'administration de la justice à cette époque sous un jour très défavorable et blâme les juges qui infligeaient injustement des châtiments corporels [1]. On sait qu'Eléazar consentit à faire pour le gouvernement romain l'office de bourreau [2], et il s'est formé à son sujet la légende que même après sa mort il a encore rendu des arrêts [3]. R. Ismaël b. Yosè — qui fut aussi quelque temps au service des Romains [4] — fut le modèle de l'incorruptibilité [5] et, suivant toute apparence, un juge très recherché [6].

Le successeur de Rabbi, Gamliel III, était tout à fait sous l'influence des docteurs et dut aussi faire des concessions à l'Académie au sujet de l'ordination [7]. Cependant, au dehors il était respecté comme un grand dignitaire [8]. Le directeur de l'Académie, sous son patriarcat, R. Hanina b. Hama, est souvent nommé comme juge [9], et l'ami de Rabbi, Hiyya le Babylonien, est égale-

[1] *Sabb.*, 139 *a* : א"ר שמלאי משום ר"א בר' שמעון... מטה רשעים אלו הדיינים שנעשו מקל לחזניהם, et *Sanh.*, 98 *a* : א"ר שמלאי משום ר"א בר' שמעון אין בן דוד בא עד שיכלו כל שופטים ושוטרים מישראל. Il est intéressant qu'on représente l'état de choses à Babylone à cette époque comme voisin de la barbarie, cf. *Guittin*, 14 *b*, et j. *Kidd.*, 64 *a*, où on raconte que R. Ahaï b. Yoschia envoya un jour deux de ses collègues à Nehardéa pour encaisser de l'argent et que ceux-ci coururent un danger de mort; il faut encore noter que R. Ahaï lui-même paraît avoir été enseveli dans le voisinage de Nehardéa, voir *Sabb.*, 152 *b*.

[2] *B. M.*, 83 *b* : אתיוהו לר' אלעזר בר' שמעון וקא תפיס גנבי. Cf. Graetz, (2e éd.), IV, p. 227.

[3] *Ib.*, 84 *b* : כי הוו אתי בי תרי לדינא אמר מר מלתיה ומר מלתיה נפיק קלא מעליתיה איש פלוני אתה חייב.

[4] *B. M.*, *ibid.* : ואף ר' ישמעאל בר' יוסי מטא כי האי מעשה ליה.

[5] *Ketoub.*, 105 *b* : ר' ישמעאל בר' יוסי הוה רגיל אריסיה דהוה מייתי ליה... דינא אית לי א"ל פסילנא לך איתב זוזי דרבנן וקדיינין.

[6] J. *Schebouot*, 37 *a*, au sujet du fermier de Bar-Zaza qui confia à quelqu'un une livre d'or ; cf. aussi *B. M.*, 73 *a*, et *B. Batra*, 59 *b*, au sujet de discussions entre voisins ; *Sanh.*, 29 *b*, au sujet du testament d'un homme surnommé עכברא דשכיב אדנרי « la souris couchée sur des dinars ».

[7] Selon moi, la suite de l'expression de j. *Sanh.*, 19 *a* : חזרו והתקינו... ושלא יהא הנשיא ממנה אלא מדעת בי"ד, se rapporte à son époque.

[8] L'insigne de sa dignité était peut-être la clef d'or qu'il avait l'habitude de porter ; voir j. *Sabb.*, 8 *a* : ר"ג ברבי ירד לטיול... ומפתח של זהב בידו. Voir encore, au sujet des honneurs rendus à ses fils à Caboul, *Semahot*, VIII, où il faut évidemment lire, au lieu de לבן זכאי לכבול, לר' זכאי לבבל ; voir à son sujet, *Vayikra Rabba*, XX, אחרי מות au début, et, au sujet du séjour des fils de Gamliel à כבול, *Pesahim*, 51 *a*.

[9] J. *Ketoub.*, 25 *b*, à propos de questions de droit matrimonial ; de même, *ibid.*, 29 *b* ; j. *B. M.*, 12 *c*, à Sépphoris au sujet d'une maison ; j. *Gittin*, 45 *d*, au sujet d'un esclave fugitif; *B. Batra*, 126 *b*, à propos d'affaires de succession ; *ibid.*, 164 *b*, on lui présente un גט פשוט avec la mention de l'année du règne de l'ἀρχων. Le contexte indique un ἀρχων païen (comme, par exemple, j. *Berachot*, 9 *a* : עבר ארכונא ולא קם מקמוי) ; cependant il est peu probable que dans la rédaction d'une lettre de change on ait parlé de la date d'entrée en fonctions d'un proconsul. On

ment désigné comme tel [1]. Rabbi Yonathan était aussi connu comme un bon juge, et sa valeur fut même reconnue par un Romain [2]. On cite aussi des arrêts rendus par d'autres disciples de Rabbi, par exemple Bar-Kappara et le père de R. Hoschaya [3], Josué b. Lévi [4], ainsi que R. Banaah, qui, ayant été accusé auprès du gouvernement, obtint, par l'habileté de sa conduite, son acquittement et l'autorisation de l'Etat à juger [5]; R. Yohanan aussi possédait peut-être le droit d'infliger des peines corporelles [6]. C'est à cette époque qu'appartient aussi Isaac b. Hakoula [7], qui rendait des sentences.

Nous arrivons maintenant à la période des Amoraïm et nous devons faire remarquer ici que les exilarques de Babylonie paraissent avoir eu une compétence plus étendue que les patriarches de Palestine. Les exilarques, ayant une position officielle, ont dû exercer le pouvoir judiciaire [8] et prononcer même de graves

sait qu'il y avait aussi hors de Palestine des archontes juifs (cf. Schürer, *Gemeindeverfassung der Juden in Rom* (Leipzig, 1879), p. 20 et suiv., et *ibid.*, p. 23) et que, d'après une source ancienne, leur élection avait toujours lieu en Tischri.

[1] R. Hiyya, *Sanh.*, p. 5 *a*, dit de lui-même כגון אנא דן דיני ממונות ביחיד; voir au sujet de son activité, *B. B.*, 59 *b*, à propos de querelles entre voisins, *B. M.*, 17 *a*, dans le procès de שבתאי בר' מרינוס avec sa bru (aussi dans j. *Scheb.*, 37 *a*); j. *B. M.*, 12 *c*, au sujet des deux partis dans l'Académie; j. *Scheb.*, 37 *d*, au sujet du dépôt confié par le fermier de Bar Zaza; j. *Sanh.*, 18 *b*, R. Yohanan se présente devant lui pour une affaire personnelle et Hiyya s'adjoint un de ses disciples pour rendre l'arrêt.

[2] Cf. j. *B. B.*, 13 *c* : ר' יונתן הוא דאין טבאות והוא תמן חד רומיי והוה לר"י חד אילן נטה לגו ההוא רומייה... הוה דאין כל יומא ולא דאין נפשיה ליה הוא בר נש... נפק אמר בריך אלההון דיהודא; la même chose est racontée un peu différemment dans b., 60 *a*, de R. *Yannaï*, sans qu'il y soit question toutefois des Romains.

[3] J. *Scheb.*, 37 *a*, dans le procès de R. Marinus avec sa bru devant R. Hama, père de Bar Kappara, et R. Hoschaya, où il faudrait, au contraire, lire R. Hama, père de R. Hoschaya, et Bar Kappara, comme ailleurs, par exemple j. *Nidda*, 50 *c*.

[4] Voir j. *Guittin*, 45 *d*, Josué b. Lévi avec R. Hanina au sujet d'esclaves fugitifs; c'est aussi en compagnie de ce collègue qu'il se rendit à Césarée chez l'ἀνθύπατος (cf. j. *Ber.*, 9 *a*), qui lui témoigna beaucoup d'égards.

[5] Cf. le passage intéressant de *B. B.*, 58 *a*, à son sujet : אכלו קורצא בי מלכא אמרי איכא חד ביהודאי דקא מפיק ממונא מאנשי בלא סהדי ובלא מידי אתיוהו חבשוהו... אמרו הואיל וחכים כולי האי ליתב אבבא וניידון דינא. Le même reproche fut adressé à peu près à la même époque à R. Schila, *Berach.*, 58 *a* (sans doute à Nehardéa, cf. *Yeb.*, 121 *a*) : ר שילא נגדיה להאי גברא דבעיל מצרית אזל אכל קורצא בי מלכא אמר איתא חד גברא ביהודאי דקא דיין דינא בלא הרמנא.

[6] Voir j. *Pea*, 15 *d*, où R. Yonathan, cherchant à exhorter quelqu'un à remplir ses devoirs de piété filiale, R. *Yannaï* lui dit : ולמה לא כפיתוניה « pourquoi ne l'y forcez-vous pas? »; cf. avec ce passage *Ketoub.*, 49 *b*.

[7] Voir j. *B. Batra*, 13 *b*, à propos de troubles causés par les voisins.

[8] *B. Kamma*, 58 *b* : גבי ריש גלותא דדאין דינא דפרסאה למה לי.

peines corporelles [1]. Cependant le patriarche Juda II, le fils de Gamaliel III, avait aussi des pouvoirs étendus, ce qui s'explique si nous admettons avec Graetz qu'il était l'ami de l'empereur Alexandre Sévère [2]. — Il avait sans doute aussi des insignes de sa haute dignité [3] et pouvait faire procéder à des exécutions par ses gardes du corps [4]. — Cependant, à une certaine époque, il paraît avoir eu beaucoup à souffrir des exigences du gouvernement [5]. Il chercha à se tirer d'affaire en chargeant, contre tout usage, les docteurs d'impôts [6], bien que les Romains eux-mêmes affranchissent les docteurs juifs comme leurs propres savants [7] de toute contribution [8]. Par ces procédés et surtout par son népotisme en ce qui concerne la nomination de fonctionnaires et de juges indignes [9], il se rendit impopulaire chez beaucoup de docteurs. — C'est aussi à cette époque que Simon b. Lakisch a dû prononcer son arrêt de condamnation contre les juges [10].

La première place parmi les docteurs de cette génération revient à R. Yohanan. Il jouit d'une grande considération comme

[1] Voir *Sanh.*, 27 *a*, où il est dit que l'exilarque voulait faire crever les yeux à un meurtrier présumé ; au sujet de la considération dont il jouissait, voir j. *Ber.*, II, 10 : אמר ר'חייה רובה... ואמרית מאן עלילל קומי מלכא קדמי ארקבטה או ריש גלותא (cf. aussi *Schebouot*, 6 *b*, et j. *in loco*).

[2] *G. d. J.*, IV, note 23. Je tiens encore à appeler l'attention sur le passage si intéressant de l'*Hist. Aug. Alex. Sev.*, ch. XLV (cité par Th. Reinach, *Textes des auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, p. 349) : « Dicebat grave esse, cum id Christiani et Judæi facerent in prædicandis sacerdotibus, qui ordinandi sunt, non fieri in provinciarum rectoribus. » M. Reinach, note 1, peuse aux « membres des synhédrins locaux ». — Il faudrait aussi rapprocher de cela le passage d'Orig., *ad Afric.*, 14 : γίγνεται δὲ καὶ κριτήρια λελῃθότως κατὰ τὸν νόμον καὶ δικάζονταί τινας τὸν ἐπὶ τῷ θανάτῳ... Graetz (*ibid*) le rapporte à l'époque de Juda III, environ en 240, peu de temps après la mort d'Alexandre Sévère.

[3] On sait qu'il avait une garde de Goths, j. *Horayot*, 47 *a* : שלח גותיין למתפש ית ר"ש בן לקיש ; *Ber.*, 44 *a* : הוה משדר ר"י נשיאה באלושי אבהריה (soit dit en passant, R. Nahman en Babylonie paraît aussi avoir eu une garde du corps, voir *Kidd.*, 33 *a* : רב נחמן משדר גוזאי, peut-être les gardes du corps de l'exilarque ; nous trouvons aussi des serviteurs goths chez R. Abbahou, j. *Yomtob*, 60 *c*). Peut-être Juda II possédait-il aussi un uniforme, voir *B. B.*, 111 *a*, où R. Yannaï dit de lui : אידי יאי וגולתיה יאי, j. *Sanh.*, 20 *c*, R. Hanina l'exhorte à mettre son vêtement d'apparat, afin qu'on puisse contempler « le roi dans sa gloire ».

[4] J. *Ketoub.*, 33 *a* : אייתי ר"ש בן לקיש עבדוי דר"י נשיאה ואפיק מינה ; *Nidda*, 52 *a* : אזל ר' יוחנן אמרה לר"י נשיאה שדר בלושא.

[5] Voir *Ber. R.*, 78, et, au sujet de son caractère, Weiss, דור דור ודורשיו, III, p. 67 et s.

[6] *B. B.*, 7 *b* : ר' יהודא נשיאה רמא דשורא אדרבנן.

[7] Cf. Kuhn, *Die bürgerliche und städtische Verwaltung des römischen Reiches*, Ire partie, p. 83 et s.

[8] Voir les ordonnances y relatives (années 330 et 331) dans Cod. Théod., titre 8, § 2.

[9] Voir les passages cités souvent, *Sanh.*, 7, et j. *Bikkourim*, III, 3.

[10] *Sabb.*, 139 *a* : א"ר מלאי משום ר"ש בן לקיש כפיכם נגאלו בדם אלו הדיינין... אלו סופרי הדיינין... אלו עורכי הדיינין.

juge[1], et ses relations personnelles avec les fonctionnaires romains paraissent avoir été excellentes[2]. De même que R. Yohanan alla consulter, pour des affaires personnelles, ses collègues plus anciens[3], il vit ses collègues plus jeunes solliciter ses décisions[4], et il était souvent requis pour des questions juridiques[5]. Cependant il faut toujours répéter qu'à cette époque encore, il n'est pas question d'une instance supérieure, et qu'il n'y a pas trace d'un tribunal général.

Simon b. Lakisch, qui avait des juges de son temps une opinion si défavorable (voir p. 47, note 10) et qui approuvait les procédés un peu vifs de son famulus vis-à-vis d'un mannequin érigé en juge par le patriarche[6], était lui-même un juge très estimé. Un fait caractéristique au point de vue de sa situation, c'est qu'il fut consulté comme juge par deux familles distinguées de Sépphoris, à propos d'une affaire qui, il est vrai, était plutôt une affaire d'étiquette[7].

[1] Voir j. *Sanh.*, 21 *a* : תרין בר נש הוה לון דין באנטוכיא אמר חד לחבריה מה דר"י אמר מקבל עלי ערכאות שבסוריא ; *ibid.*, on parle des ערכאות שבסוריא, que Simon b. Lakisch désigne comme n'ayant pas d'autorité ; *Sanh.*, 23 *a*, c'est R. Yohanan qui montre de la méfiance à leur égard.

[2] Voir j. *Ber.*, 9 *a* : ר' יוחנן הוה יתיב קומי כנישתא דבבל בצפורין עבר ארכונא ולא קם... אמר לון אספוניה בנמוסיה דבריה הוא עסיק.

[3] J. *Sanh.*, 18 *a-b* : ר' יוחנן אזיל מידון קומי ר' חייה רבה איתיב גביה חד תלמיד.

[4] J. *B. B.*, 16 *b*, Eléazar et Simon b. Yakim lui soumettent un cas relatif à une affaire de succession ; *B. M.*, 48 *b*, il rend une décision dans une affaire commerciale où était engagé R. Hiyya b. Josef ; j. *B. B.*, 17 *a*, dans une affaire concernant une sœur de Simon b. Abba ; j. *Sanh.*, 21 *d*, R. Lévi (cf. sur lui Bacher, *Agada der paläst. Amoräer*, II, p. 7, note 6) vient chez Eléazar au sujet de l'achat d'une maison et est renvoyé à R. Yohanan, de même Eumachos au sujet d'un moulin.

[5] J. *Ketoub.*, 28 *d* : עוקבא אתא לגבי ר' יוחנן א"ל עוקבא זון בניך ; j. *B. Meçia*, 8 *b* et 64 *b*, à propos d'objets trouvés ; *ibid.*, 9 *c*, à propos d'affaires commerciales ; j. *Kidd.*, 60 *a*, à propos d'une esclave ; *ibid.*, 62 *c*, à propos d'objets mis en gage ; *B. Batra*, 143 *a*, et j. *B. B.*, 17 *a*, à propos d'affaires de succession : בטבריא ואגבריה ר"י פלגא ; *Ketoub.*, 84 *b*, dans l'affaire d'une de ses propres parentes, ce qui prouve également que, pour ces sortes de décisions, il ne peut être question d'un véritable tribunal. Enfin, il faut encore voir *B. K.*, 99 *b*, où R. Yohanan prend une décision relative à la responsabilité du schohet dans la synagogue des Méonites (כנשתא דמעון) ; cf. *Sabb.*, 139 *b* : א"ר אסי עובדא הוה בבי כנשתא דמיעון (naturellement cela se passe à Tibériade). Un passage intéressant à ce sujet est celui de j. *Sanh.*, 20 *d*, דרש יוסי מיעוני בכנשתא דטבריא, c'est-à-dire בכנשתא דמיעון, il parla dans l'assemblée de ses concitoyens.

[6] *Sanh.*, 7 *b* ; Juda b. Nahmani, le מהורגמן de Simon, insulte publiquement un juge institué par la maison du Prince et promet aussi une grave punition au patriarche lui-même, sans doute en vertu de la sentence de Simon citée en cet endroit : אר"ל כל המינמיד דיין שאינו הגון כאלו נוטע אשרה. Au sujet de ses rapports avec Juda b. Nahmani, cf. encore *Ketoubot*, 8 *b*.

[7] J. *Horayot*, 48 *c* : תרתין זרעין בצפורין בלוטיא ופגגיא שאלין בשלמא דנשיא בכל יום אתון ביתון מיעיל קדמאי אשתאלית לר"ש ב' לקיש. Il n'est pas possible de savoir si ces βουλευτής faisaient partie d'un conseil juif.

On mentionne encore beaucoup d'autres décisions prononcées par lui [1]; parfois on cite de lui des arrêts en opposition avec ceux de l'Académie [2], ce qui est une nouvelle preuve que celle-ci ne se constitua pas en tribunal. — Simon b. Lakisch prononça aussi des sentences pénales [3] et infligea des amendes considérables [4].

Yosè b. Hanina, un des plus anciens disciples de Yohanan (voir Frankel, *Mebô hayerouschalmi*, p. 102 *b*), fut de la part de la postérité l'objet de louanges pour sa science juridique [5], et il paraît avoir eu l'occasion d'employer ses connaissances théoriques [6].

Le successeur de R. Yohanan — Eléazar b. Pedat — fit preuve d'une grande réserve vis-à-vis des Romains [7], et, comme juge, il fut d'une extrême modestie [8].

Il était déjà en fonctions à la mort de son maître, d'abord, il est vrai, seulement comme président de la communauté [9]. Il eut fréquemment à exercer ses fonctions de juge [10].

Au sujet de la situation du patriarche Gamaliel IV, nous ne savons pas grand'chose; cependant la considération dont jouissait

[1] J. *Kilaïm*, 31 *a*, Simon b. Lakisch fait payer R. Eléazar; *Maccot*, 5 *a*, une femme dont les témoins furent plusieurs fois convaincus de mensonge vient devant lui; *Ketoubot*, 84 *b*, le procès d'un parent de R. Yohanan.

[2] J. *B. B.*, 16 *b* : ר' יוסטינו הוה ליה עובדא קומי רבנן וחייבוניה קם קומי ריש לקיש אמר ליה זיל חות לנכסיך.

[3] Cf. le passage déjà cité : j. *Ketoub.*, 33 *a* : אייתי ר"ש בן לקיש שבדוי דר"י נשיאה ואפיק מיניה.

[4] J. *B. K.*, 6 *c* : חד בר נש אקפיד לר' יודה בר חנינה אתא עובדא קומי ריש לקיש וקנסיה ליטרא דדהבא, et j. *Ketoub.*, 28 *d*, au sujet d'Ouscha : מקפיד את הזקן והכהו אמרי ר"י בר חנינא הוא.

[5] *B. K.*, 39 *a*, Rabba dit de lui : דיינא ונחית לעומקא דדינא.

[6] J. *B. M.*, 11 *a*, au sujet d'une dispute de R. Nehémia avec ses journaliers. Il est à noter que le même fait est rapporté, *B. M.*, 83 *a*, de Rab et Rabba b. Hanna (c'est ainsi qu'il faut lire et non בר בר, cf. *Sanh.*, 5 *a*).

[7] Voir j. *Sabbat*, 8 *c* ; le même fait est rapporté *Berachot*, 62 *b*, où évidemment, au lieu de פרסאה, il faut lire רומאה (cf. la confusion si caractéristique de *B. K.*, 117 *a*, où les Perses, פרסאי, sont transformés en Grecs, יונאי, et réciproquement, pour ne pas dire que les Romains n'usaient pas de représailles).

[8] Voir sa sentence *Sanh.*, 7 *b* : מנין לדיין שלא יפסע על ראשי עם קדש « D'où sait-on que le juge ne doit pas opprimer le peuple saint ? »

[9] Voir pour le premier point, le passage cité p. 48, note 4, j. *Sanh.*, 21 *d* ; pour le second, *B. B.*, 7 *b*, où Eléazar adresse à Yohanan une demande sur une question d'impôt et Yohanan répond ואלעזר בני קבע בה מסמרות, d'où on conclut, d'après j. *Péa*, 21 *a*, ר' לעזר הוא פרנס qu'il occupait les fonctions de président de la communauté (cf. Bacher, *Agada d. pal. Amoräer*, II, p. 7, notes 4 et 5, contre Weiss, III, p. 88) ; au sujet de ses capacités comme Parnass, voir la sentence de R. Yohanan *Sabb.*, 114 *a*, et *Yoma*, 22 *b*.

[10] Cf. j. *Ketoubot*, 30 *d*, au sujet des biens d'orphelins, de concert avec des collègues ; j. *B. Batra*, 16 *d*, à propos de questions de droit matrimonial ; *B. K.*, 117 *b*, R. Abba se présente devant lui au sujet d'un procès.

son contemporain R. Abbahou auprès de l'autorité permet de croire que, lui aussi, il avait avec celle-ci d'excellents rapports. Abahou était le représentant reconnu du Judaïsme devant le pouvoir romain [1], et il paraît avoir eu le droit d'infliger des châtiments corporels [2]. Il parvint à apaiser la colère du proconsul [3], qui menaçait de frapper ses collègues. Il avait coutume de prononcer des arrêts seul [4], et il est remarquable qu'un jour un de ses collègues, plus jeune que lui, lui fit le reproche d'être partial en faveur du Patriarche [5].

Les sources deviennent un peu plus abondantes quand nous passons à l'histoire de l'époque de Juda III et de ses successeurs au Patriarcat. — Au temps de Juda III, nous trouvons dans les communautés de Palestine des agents du pouvoir exécutif, sorte de policiers [6], et le Patriarche paraît avoir eu un extérieur digne de ses fonctions [7].

Nous savons, par des sources non juives et peut-être aussi par des sources juives [8], qu'il y avait une classe de nobles juifs qui avaient le privilège de rendre des arrêts de droit, mais il est difficile de prouver qu'ils avaient véritablement la haute juridiction [9].

[1] Bacher, *l. c.*, p. 94, d'après *Ketoubot*, 17 : salutation solennelle adressée à Abbahou par la matrone du proconsul.

[2] Voir j. *Bikkourim*, 64 *a* : אתא עובדא קומי ר' אבהו וארבעיה על ספסילא « Le fait fut soumis à R. Abbahou, qui le fit étendre (pour lui infliger la flagellation) ».

[3] J. *Meguilla*, 74 *a*, et plus loin, p. 51, note 2.

[4] J. *Sanh.*, 18 *a* : ר' אבהו הוה יתיב דיין בכנשתא מרדתא דקסרין לגרמיוה. J. *Ketoubot*. 33 *a*, il juge une affaire concernant une veuve ; *B. K.*, 112 *b*, un différend entre R. Jérémie et son beau-frère.

[5] *Ketoubot*, 84 *b* : יתיב ר' אבהו ויתיב ר' אבא גבייהו א"ל רב אבא משום דבי נשיאה מהנפית להו.

[6] *Haguiga*, 76 *c*, *Pesikta di R. Ahna* (éd. Buber, p. 120 *b*) : ר' יודן נשיאה שלח לר' חייה ולר' אסי... עלין לחד אתר אריתון לון סנטורי קרתא « R. Juda, le Patriarche, envoya R. Hiyya et R. Assi dans une localité. Les gardiens de la ville vinrent près d'eux... » ; une autre leçon porte : ריש מטרתא וסנטרא « le chef de la garde et les gardes ».

[7] Juda III avait un anneau précieux (*M. K.* 12 *b*, et passages parallèles), sans doute comme insigne de ses fonctions ; j. *Sabb.*, 8 *c*, il est parlé de Germania son serviteur, גרמניא עבדיה ; peut-être avait-il des esclaves germains, comme son prédécesseur Juda II avait des Goths.

[8] Code Théod., XVI, titre 8, § 8, de l'an 392, traite de la plainte des primates au sujet de ceux qui rendent des arrêts juridiques sans en avoir le droit (au sujet des « primates » de l'époque postérieure ; voir *ibid.*, § 29 : primates qui in utriusque Palæstinæ synedriis nominantur. Frankel (*Mebo hayer*, 65 *a*) cite à ce propos j. *Yebamot*, 16 : חד אריסטון בעי קומי ר' מנא ; cependant le passage cité par moi montre que les « primates » *alias* « majores » étaient aussi des juges ayant reçu l'investiture ; cf. la note suivante.

[9] Contre Weinberg (cité p. 39, note 1) ; Code Théod., II, titre 1, § 10, ne prouve rien ; il est dit là que les Juifs sont soumis à leurs « majores » en ce qui concerne les prescriptions rituelles ; cf. *interpretatio*, *ibid.* : « alia vero negotia quæ nostris legibus continentur et ad forum respiciunt, apud Judicem provinciæ... »

Il faut noter aussi que, dès cette époque, on trouve en Palestine des juges particuliers non israélites [1].

A la tête des docteurs de la génération de Juda III se trouvaient R. Ami et R. Assi. Leurs relations avec les Romains ne paraissent pas avoir été bonnes. Un jour, dans le procès d'une femme juive (Tamar), ils prononcèrent un jugement qui lui était défavorable; la femme se plaignit auprès des autorités, et l'affaire ne fut abandonnée que par l'intervention d'Abahou [2]. — Un cas caractéristique pour la situation d'Ami est le suivant : Ami fit un jour une trouvaille; sur le point de s'en emparer, il aperçut un Romain et en conçut une grande frayeur, d'où le tirèrent seulement les paroles calmantes de l'innocent spectateur [3].

Tous deux paraissent avoir été souvent mis à contribution [4]. Cependant R. Ami s'imposa une certaine réserve comme juge, ce qui nous explique, d'après une expression empruntée à une source sans doute secondaire [5], le peu de décisions rendues par lui [6].

Enfin, mentionnons encore quelques docteurs cités comme juges pour cette époque et la suivante : R. Abba b. Mammal [7], R. Isaac

[1] Tel Ἄλεξις à l'époque de R. Mana (voir Frankel, *l. c.*, p. 64 *a*).

[2] J. *Meg.*, 74 *a* : ר' חייה ר' יסא ור' אימי דנון לתמר אזלת וקרבת עליהון לאנטיפטון.

[3] *B. M.*, 28 *b* : ר' אמי אשכח אודיתא דדנרי חזייה בר רומאה דקא מרתה אמר ליה זיל שקול לנפשך דלא פרסאי אנן דאמרי אבידתא למלכא « R. Ami trouva une bourse de *dinars*. Un Romain, voyant qu'il tremblait, lui dit : Prends-la, nous ne sommes pas des Persans pour dire que les trouvailles appartiennent au roi. »

[4] Cf. *Sabb.*, 10 *a* : וכל שעתא ושעתא הוו טפחי אעברא דדשא ואמרי אי איכא דאית ליה דינא ליעול וליתי.

[5] *Tanhouma*, משפטים (cité par Bacher, *Agada d. pal. Amoräer*, II, p. 155, note 5), Assi dit : בני עלייה אני בוכה שמא אתן דין וחשבון על שהייתי יכול לעשות דיניהם של ישראל « ... j'aurai peut-être à rendre des comptes parce que j'aurais pu juger les procès des Israélites. »

[6] Voir *Ketoub.*, 32 *a*, pour des affaires de droit matrimonial; j. *B. B.*, 16 *b*, au sujet de la sœur de R. Hanina qui avait légué à celui-ci sa fortune et l'avait ensuite cédée par une vente à son mari; j. *Guittin*, 45 *a*, pour des affaires de prêt; *B. B.* 33 *b* : ההוא גברא דחטף נכסא מחבריה אתא לקמיה דר' אמי; *ib.*, 59 *a*, où il est question de חזקה; *ib.*, 143 *b*, en matière de partage entre frères et sœurs. Un trait caractéristique du sens juridique de R. Ami : *B. B.*, 60 *a*, raconte que R. Ami avait excité par sa fortune des troubles publics et qu'un autre qui se trouvait dans le même cas fut pris à partie grossièrement par R. Ami, qui l'invita à mettre fin à ce désordre. Comme on lui demandait pourquoi il ne le faisait pas lui-même, il invoqua le prétexte de sa notoriété. R. Yonathan et Yannaï (cf. p. 46, note 2) agirent dans un cas semblable d'une manière plus délicate. R. Ami avait peut-être le pouvoir d'infliger des châtiments corporels, cf. j. *Kidd.*, 61 *a* : הוה ליה לכופניה.

[7] *B. B.*, 59 *a*, à propos de querelles entre voisins : ההוא דאתי לקמיה דר' אמי שדרייה לקמיה דר"א ב' ממל.

Napha [1], R. Abba [2], R. Juda b. Pazi [3], R. Yirmiya [4], R. Isaac b. Tabelaï, בר טבלאי [5], R. Nassa [6], R. Haggaï [7], R. Aha [8], R. Yona et R. Yosé [9] et, enfin, R. Mana [10].

En jetant un coup d'œil sur l'ensemble de ces matériaux, nous arrivons à cette conclusion qu'il n'existait pas de tribunaux au véritable sens du mot, fonctionnant d'une manière permanente, Nous trouvons surtout des juges isolés, ayant des pouvoirs plus ou moins étendus, mais exerçant leur action dans un domaine restreint, avec l'autorisation ou, du moins, la tolérance des autorités. Des cas comme celui que rapporte Origène (cf. p. 47, note 2) ne se retrouvent pas; s'ils se sont produits réellement, ce sont des excès et des abus qu'on croyait pouvoir commettre impunément, à certaines époques, mais qui, d'autres fois, étaient sérieusement réprimés (cf. Code Théod., XVI, titre 8, § 22, au sujet des abus de pouvoir du dernier Gamliel).

H.-P. CHAJES.

[1] *Ketoub.*, 84 *b*, son procès contre la maison du patriarche ; *B. B.*, 170 *a*, R. Isaac b. Joseph eut un procès avec R. Abba, dont il fut le juge. J. *Sanh.*, 18 *a*, à propos d'une affaire entre R. Abba et Benjamin b. Yéphet plaidée devant lui, nous apprend qu'il était régulièrement investi (מומחה) des fonctions juridiques.

[2] Il intervient avec R. Ami dans une procédure juridique, v. *Scheb.*, 32 *a* ; *B. K.*, 33 *b*, il était assis auprès de R. Ami ; *Ketoub.*, 84 *b*, il montre une attitude très ferme vis-à-vis de la Cour.

[3] Juda b. Pazi rendit des décisions relatives à des successions, j. *B. B.*, 16 *a*. A noter le passage de j. *Sanh.*, 23 *d* : ר"י בר פזי סליק ליעיליתא דבי מדרשא וראה שני בני אדם נזקקין זה לזה אמרו לו ר' סב דעתך דאנן תרי ואת חד « Comme il regardait deux hommes qui se disputaient, ceux-ci lui dirent : « Ne t'occupe pas de nous, car nous sommes deux et toi tu es seul » ; il semble que les deux parties craignaient d'être déférées au tribunal.

[4] Il se prononce au sujet des biens de veuves, j. *Ketoub.*, 34 *a* ; j. *Kedd.*, 65 *a*, au sujet d'un dépôt qu'on niait ; *B. K.*, 112 *b*, il soutient un procès contre le beau-frère de R. Abahou.

[5] J. *B. K.*, 3 *a*, estimation d'un dommage; j. *B. M.*, 8 *b*, affaire de trouvaille.

[6] J. *B. M.*, 9 *b*, concernant un dépôt; *ibid.*, 11 *d*, au sujet de location de maisons; j. *B. B.*, 13 *b*, au sujet de querelles entre voisins.

[7] Il avait peut-être le droit d'infliger des châtiments corporels, cf. j. *Kidd.*, 64 *a* : ייתי וילקי « Qu'il vienne et qu'il soit flagellé », au sujet de Jacob de Nabouria.

[8] Il avait coutume de rendre des arrêts de toute sorte, cf. le passage si souvent cité de j. *Sanh.*, 18 *b*.

[9] Ils rendirent des arrêts sans Bet-Din, cf. *Sanh.*, *l. cit.*; j. *B. B.*, 13 *b*, à propos de querelles entre voisins.

[10] R. Mana, dans j. *Guittin*, 46 *a*, se prononce au sujet d'une esclave en fuite; j. *Kidd.*, 64 *a*, en matière de prêt; dans j. *Ketoub.*, 33 *b*, il se livre à une controverse avec le juge païen Alexis au sujet du mode d'assignation.

SUR LA SÉMANTIQUE DES MOTS TALMUDIQUES

EMPRUNTÉS AU GREC

Dans l'avant-dernier numéro de la *Revue* (XXXVIII, 141), M. Furst pose le principe suivant : « Jamais on n'a le droit d'attribuer à un mot étranger un sens autre que celui qu'il a dans la langue même d'où il est pris, surtout quand c'est sur un seul passage douteux qu'on s'appuie. Il faudrait, tout au moins, apporter d'autres passages où toute autre signification serait impossible. » Comme c'est surtout moi que M. Furst vise ici, on me permettra de discuter le bien-fondé de cette sorte d'axiome.

On lit dans la *Tosefta Soucca*, IV, 28 (p. 200, éd. Zuckermandel) : « Miriam, fille de Bilga [1], renonça à la religion de ses pères et épousa un « soldat » des rois grecs (והלכה ונישאת לסרדיוט אחד ממלכי יון)[2]. » Le mot סרדיוט « soldat » est certainement le grec στρατιώτης, mot qui n'a jamais d'autre signification que *guerrier*, *soldat*. Cependant סרדיוט dans le texte cité de la *Tosefta* désigne, non un simple soldat, mais plutôt quelque officier supérieur, puisqu'il y a immédiatement après : ממלכי יון « des rois de la Grèce » ; il s'agit donc d'un des princes grecs qui certainement ne servaient pas dans l'armée romaine comme simples soldats, mais en qualité d'officiers supérieurs.

Le sens du passage demande cette interprétation indépendamment du mot qui y est employé, car on admettra difficilement que Miriam, la fille distinguée d'un prêtre, ait accordé sa main à un simple soldat, pour l'amour de qui elle avait même abjuré sa foi [3]. L'expression « des rois de la Grèce » pourrait, à la vérité, surtout d'après la variante du Talmud palestinien, signifier que

[1] De la famille sacerdotale Bilga.

[2] Dans j. *Soucca*, 55 *d* : נושל מלכות בית יון ; *Soucca*, 56 *b* : ממלכי יונים.

[3] La véritable expression est נשתמדה ; dans le Talmud babylonien on a mis, à cause de la censure, המירה דתה. — Une pareille substitution se trouve dans la sentence de R. Aha, Midrasch sur Samuel, ch. XIX, au commencement : דורו של שמד, mais le *Yalkout*, sur Isaïe, § 338, porte המירה. Popper, *The censorship of Hebrew Books* (New-York, 1899), ne mentionne pas ladite censure.

l'homme était un soldat de *l'armée* des rois grecs, mais la contexture de la phrase indique certainement que l'homme lui-même faisait partie des rois grecs. Rabbinowicz note, d'ailleurs, dans son *Dikdukè Soferim* sur *Soucca*, la variante מהפרכי יוונים « des éparques (ἔπαρχοι) des Grecs ». D'après cela, סרדיוט אחד מהפרכי יוונים ne peut signifier que : « Un soldat parmi les éparques grecs », et le « soldat » devait lui-même être un des éparques. L'expression a le même sens que dans ce passage de *Taanit*, 18 *b* : ניקנור אחד [1] מאפרכי יוונים היה « Nicanor était un des éparques grecs. » L'époux de Miriam était, de même, un des éparques des Grecs, ou, d'après une leçon, un des *rois* grecs; ce n'était donc pas un simple soldat, mais un officier d'un grade élevé. Le Talmud n'aurait pas appelé un tel homme סרדיוט, si ce mot signifiait simplement « soldat » comme en grec, et non officier.

Un passage de j. *Schekalim*, 49 *a*, conduit au même résultat. Un prêtre infidèle avait revêtu de précieux vêtements du grand prêtre un « soldat », στρατιώτης (איסטרטיוט). Ce soldat, en mettant l'habit pontifical, avait eu pour toute jouissance de pouvoir se vanter qu'il s'était pavané dans le riche costume du grand prêtre juif, et pour satisfaire cette vanité d'un moment, il paya 8, selon d'autres, 12 pièces d'or. Ce guerrier ne devait pas non plus être un simple soldat, mais un officier supérieur. Et cependant il s'appelle στρατιώτης dans le Talmud. Dans le Midrasch du Cantique, III, 6, dans un passage écrit en araméen et, par suite, riche en archaïsmes, le guerrier s'appelle איסטראטיגא = στρατηγός = prætectus = général, ce qui met hors de doute le sens d'officier pour איסטרטיוט. Mais ce que le Midrasch entend par *strategos* ressort avec la plus grande évidence du passage du *Yelamdènou* (*Aruch*, *s. v.* אסטרטיגי), où il est dit : « Un strategos, c'est-à-dire un héros que l'on voulait mettre à la tête d'une armée » (שבקשו למנותו על אסטרטיא), autrement dit un général. Or, comme, d'après moi, איסטרטיוט équivaut dans certains cas à *strategos*, la même définition s'applique aussi à ce mot, et effectivement il ne saurait être question que d'un officier supérieur dans notre récit.

Nous avons, dans un autre cas, cette même substitution de στρατιώτης à στρατηγός. Dans *Genèse Rabba*, LXXXII, 8, se lit le récit suivant. Au temps d'une persécution contre les Juifs, deux disciples de R. Josué (b. Hanania) changèrent de vêtements pour se rendre méconnaissables. Un στρατιώτης (סרדיוט) les rencontra et leur dit : « Si vous êtes des disciples de la Loi, sacrifiez-lui votre vie. » Pseudo-Raschi fait sur ce passage, en se fondant sur le

[1] Dans le ms. de Munich : הפרכי.

sens général de la phrase, la remarque très juste que c'était un fonctionnaire (ממונה); l'auteur du commentaire *Matnot Kehouna* est également dans le vrai, quand il dit que c'était un fonctionnaire de la cour impériale. Mais cette explication acquiert une certitude parfaite par la variante du Yalkout [1], où le fonctionnaire s'appelle איסטרטיגוס, στρατηγός.

On peut établir avec assez de certitude le rang du סרדיוט dans l'administration romaine, grâce au passage de *Nombres Rabba*, xv, 17, où l'on qualifie la hiérarchie administrative d'indigne et de factice : « L'avancement d'Esaü (Rome) est toujours un abaissement (מעלה שכלה ירידה היא). Aujourd'hui il est éparque (אפרכוס), demain vicaire (סגן), après-demain *comes* (קומיס), enfin *soldat* (סרדיוט). Voilà par où passent tous leurs grands ! » L'ironie de l'expression s'explique par ce fait que des fonctionnaires civils devenaient des militaires et, comme tels, avaient un rang inférieur à celui qu'ils occupaient dans le civil. Il ne peut être question d'une dégradation pénale, car, dans ce cas, le condamné perdrait ses grades simultanément et non successivement. Ce qui, dans l'administration romaine, semble choquer, d'après le Midrasch, est surtout ceci, que des fonctionnaires qui occupaient de hautes situations dans l'administration civile perdaient leurs charges quand ils devenaient militaires. Mais ces fonctionnaires avaient le droit d'entrer dans l'armée avec le grade de centurion [2], de sorte que le mot סרדיוט, qui, dans le Midrasch, indique le grade inférieur, ne saurait désigner un simple soldat, mais un officier, fût-il d'un rang modeste. Celui qui antérieurement était un *comes*, ne pouvait pas légalement, en entrant dans l'armée, tomber au rang de simple soldat.

Dans l'histoire bien connue du fils et de la fille de Rabbi Ismaël b. Elischa, qui à Rome échurent à deux maîtres et qu'on voulait marier, il est dit (*Guittin*, 58 *a*) qu'ils échurent à deux seigneurs (שני אדונים); or, dans *Echa Rabbati*, 1, 16, où la même histoire est racontée [3], il est dit que chacun d'eux échut à un סרדיוט; ici encore ce mot ne peut pas avoir le sens du grec στρατιώτης, car ces prisonniers de qualité ne devinrent certainement pas le lot de simples soldats.

[1] Sur Genèse, § 136, fol. 42 *a* de l'éd. Venise. Le Yalkout a encore cette importante addition אפיקורוס : un stratège hérétique. Dans Yalkout sur Isaïe, § 263, il y a אסטרטיוט אחד נומר; d'après quoi cet officier aurait été un Juif converti. L'opinion de M. Schlatter (*Zur Topographie*, p. 36, note 1), que le mot si discuté de אפוסטומוס n'est autre chose que אפיסטוטוס, ἀποστάτης, gagne par cela en vraisemblance.

[2] Jung, *Leben und Sitten der Römer in der Kaiserzeit*, II, 84.

[3] Ici ce sont les enfants du prêtre Sadok ; il y a, d'ailleurs, beaucoup d'autres divergences dans les deux passages.

Nous resterons dans ce même domaine de la hiérarchie militaire en fixant le sens du mot סרדיוט dans un cinquième passage. Dans j. *Ketoubot*, 25 *c*, se trouvent les mots : וגזרו שיהא איסטרטיוס בועל התולה : « Ils (les Romains) ordonnèrent que le *jus primæ noctis* appartiendrait au στρατιώτης [1] ». Dans le passage correspondant de b. *Ketoubot*, 3 *b*, le dignitaire s'appelle טפסר ; dans plusieurs Midraschim et Pioutim postérieurs, c'est tantôt הגמון = ἡγεμών, tantôt אפרכוס = ἔπαρχος [2]. De tout cela on peut conclure avec certitude que איסטרטיוט dans le Talmud de Jérusalem est le même mot que טפסר, הגמון et אפרכוס. En d'autres passages [3] qui rappellent cette ordonnance barbare, on ne se sert pas du mot étranger, et l'hébreu emploie le mot גדול « le grand » (*Genèse Rabba*, XXVI, 5, et Yalkout Genèse, § 43).

Les expressions הגמון et גדול démontrent suffisamment qu'il s'agit, non d'un petit fonctionnaire, mais du gouverneur de la Palestine lui-même, notion très importante pour l'histoire du mot στρατιώτης dans le langage des Juifs [4].

Ce mot peut, en effet, servir de point de départ pour les recherches sématologiques sur les mots empruntés au grec et au latin. Cf. aussi *Deutér. Rabba*, ch. III, 3, où איסטרטין est à côté du בלבוטין, βουλευταί.

C'est avec intention que j'ai choisi ce terme militaire afin de pouvoir traiter la question soulevée par M. Furst à propos du sens de לגיון = λεγεών = *légion*. Dans *Berachot*, 32 *b* (ועל כל

[1] איסטרטיוס est naturellement une erreur, au lieu de איסטרטיוט, voir ma remarque, *Revue*, XXIX, 39, note 3. J'y ai traité amplement tout le sujet dans mon article sur la *fête de Hanoucca*.

[2] *Revue*, *ib.*, p. 41, note 1. Ajouter Midrasch מעשה חנוכה (*Magazin*, III, 1876, partie hébraïque, p. 39-40), où le dignitaire s'appelle encore הגמון.

[3] *Revue*, *ib.*, p. 41, note 3. On trouve aussi une allusion à cette coutume dans *Midrasch Aggada*, éd. Buber, I, 59 : שהיה שוכב עם הבתולה תחלה ולכך נקרא שמו בתואל.

[4] Qu'il me soit permis d'effleurer, au moins dans une note, une question se rattachant aux passages ci-dessus. Dans mon travail sur Hanoucca, *Revue*, XXIX et XXX, j'ai parlé du *jus primæ noctis* introduit par les Romains comme d'un fait historique. Contrairement à M. Israël Lévi, qui relègue tout cela dans le domaine de la fable (*Revue*, XXX, 220 et suiv.), je puis citer une source très ancienne : *Mechilta* sur כי תשא, à la fin : שבכל דבר שנתנו ישראל נפשם עליו כגון שבת ומילה ותלמוד תורה וטבילה הרי אלו נתקיימו בידם, ce sont des persécutions historiquement démontrées tant au sujet du sabbat qu'au sujet de la circoncision et de l'étude de la Loi. Dans ce cas, טבילה doit aussi être historique. Il ne peut être question du bain rituel des hommes, pour lesquels le bain n'a pas une importance assez grande pour être conquis au prix de la vie ; mais il s'agit du bain des femmes, et nous savons que les Midraschim plus récents, que M. Israël Lévi traite de fables, font débuter la persécution par l'interdiction du bain rituel. Comme fait à comparer, je citerai ce que rapporte Nöldeke, *Histoire des Perses et des Arabes au temps des Sasanides* (Leyde, 1879), p. 196, 198 : Chosrau Parvez, roi de Perse, demande des femmes arabes pour son sérail. Chez les Nestoriens, cet ordre avait pour conséquence un « jeûne des vierges ».

לגיון ולגיון בראתי בו שלשים גסטרא), la signification de « légion » est hors de tout doute, malgré l'opinion de Levy et Kohut. Sur ce point, je suis d'accord avec M. Furst, comme on peut le voir dans mon dictionnaire. Le sens du passage est simple et clair quand on range les termes particuliers à la division de l'armée romaine conformément aux faits historiques. On compare le ciel étoilé à la belle organisation de l'armée romaine. Les divisions de l'armée romaine sont rangées dans l'ordre suivant, d'après les éditions : 1° לגיון (λεγεών) ; 2° רהטון ; 3° קרטון ; 4° גסטרא. Dans Raschi, on lit לגיון קרטון גיסטרא ; le n° 2 manque ; mais, comme Raschi emploie cependant dans son explication *quatre* termes, le mot רהטון devait se trouver primitivement dans son texte. Ce mot est, d'ailleurs, confirmé par l'Arouch, qui lui consacre un article particulier. *S. v.* רהטון, il donne la série, évidemment inexacte : 1° רהטון ; 2° לגיון. L'article לגיון dans l'Arouch ne montre pas la suite des grades ; l'on ne peut non plus tirer un texte sûr des *Dikdukè Soferim*. Chose étonnante, le vrai texte a été conservé dans une poésie, dans le יוצר de sabbat *Nahamou* (rite allemand) :

רבוא כוכבים לגסתרא כימות חמה ברא
השטרתי חיל לגיון קרטון ורהטון בעבורה

« Une quantité [1] d'étoiles il créa au camp de l'armée [2], autant que les jours de l'année solaire.

J'ai confirmé [3] pour elle [4] l'armée des légions, des cohortes, des manipules. »

L'ordre hiérarchique n'a subi ici qu'une légère altération. Il doit y avoir tout d'abord חיל, comme dans le texte du Talmud ; à part cela, la hiérarchie est tout à fait exacte [5]. D'après cela, nous avons (1) חיל, (2) κάστρον, (3) *cohors* [6], (4) *manipulus* [7]. D'après la division ancienne, chaque légion renfermait 30 manipules. Lorsque cette division fut abolie, la légion eut 10 cohortes, et

[1] רבוא indique ici, non un nombre déterminé, mais simplement « une foule ». Le texte du Talmud porte אלפי רבוא.

[2] גסתרא, plus exactement גסטרא ; on le trouve aussi dans le Midrasch avec ת ; c'est *castra*, κάστρον, *camp.*

[3] השטרתי, de שטר, signifie : donner l'assurance, confirmer par lettre.

[4] בעבורה se rapporte dans le *Piout* à בת ציון.

[5] Cf. Bacher (*Agada der pal. Amoräer*, I, 396), qui a vu dans ces mots aussi cette hiérarchie. Il croit que רהטון a le sens de *manipule*, sens qui résulte aussi de mon explication (*Lehnwörter*, II, 574) ; mais M. Bacher comme feu Perles (*Monatsschrift*, 1892, p. 111) donne une fausse étymologie de רהטון.

[6] En grec κόρτης, d'où קרטון.

[7] רהטון est probablement ἄριθμος (voir mon Dictionnaire) = *numerus* = *manipulus*.

chaque cohorte 6 centuries de 100 hommes ; la légion se composait donc de 60 centuries [1]. Comme les nombres 60 et 100 ne figurent pas dans la description du Talmud et comme on n'y trouve que le nombre 30, il s'ensuit que le Talmud ne s'est pas appuyé sur cette division de l'armée. A propos d'une inscription provenant de *Bostra*, Waddington fait la remarque suivante (*Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, p. 458 *a*) : « Le mot *numerus*, ἄριθμος, désignait, au cinquième siècle, un corps de fantassins, généralement de la milice palatine ; ...je ne trouve nulle part d'indication sur le nombre de soldats qui composaient un *numerus ;* mais les *numeri* étaient des corps ayant leur existence propre et différents des légions. » Dans le Talmud il ne s'agit certainement pas de tels *numeri ;* ici c'est une subdivision de la légion, telle que le *manipulus*. La légion se composait ordinairement de 6,000 hommes, se répartissant en 30 manipules ; chaque manipule comprenait donc 200 hommes. Il est impossible que le Talmud ait tiré de là le nombre astronomique 365. C'est plutôt le nombre total des légions qui sert de base à la division talmudique. Ce nombre était de 25 à la mort d'Auguste, il s'éleva à 30 dans le premier siècle, et fut porté à 33 par Septime-Sévère [2]. L'armée impériale tout entière représentait un effectif de 250 à 330,000 hommes. Le nombre 30 est donné explicitement dans le Talmud comme celui des légions (שלשים לגדוד). Quant à d'autres unités, le nombre 30 est, à la vérité, faux ; peut-être a-t-il été mis à côté des autres unités pour simplifier. Mais le nombre 365,000 se justifie suffisamment par le total de l'armée romaine [3]. Je traduis maintenant le passage : pour chaque planète j'ai créé 30 armées (חיל) [4] ; pour chaque armée [5], j'ai créé 30 camps (*castra*) ; pour chaque camp, j'ai créé 30 légions [6] ; pour chaque légion, j'ai créé 30 cohortes ; pour chaque cohorte, j'ai créé 30 manipules ; j'y suspendis 365,000 étoiles (la description revient ici à la planète) d'après le nombre des jours de l'année solaire (mille étant pris comme unité). D'après cela, il ne peut

[1] Forbiger, *Hellas und Rom*, 1re partie, III, 261 ; Marquardt, *Staatsverwaltung*, II, 334.

[2] Jung, *l. c.*, II, 78.

[3] Il faut retenir comme une bonne version : שלש מאות וששים וחמשה אלפי רבוא, si l'on ne donne pas à רבוא son sens exact, et l'on obtient ainsi 365 pour les jours de l'année, en supprimant les mille, bien entendu. N'attendons pas de cette comparaison entre les étoiles et l'armée romaine une classification d'une concordance scrupuleuse.

[4] Cela n'est pas fondé en réalité, car la plus grande unité est la légion ; pour faire ressortir cependant l'harmonie existant dans le système planétaire, on choisit avec intention la division en *beaucoup* d'éléments.

[5] Pour *toute* l'armée serait plus exact.

[6] Plus exactement : dans les 30 camps se trouvent 30 légions.

donc être question de l'explication donnée par Levy et Kohut, qui prétendent que לגיון désigne dans ce passage un officier. Ces commentateurs sont partis de ce point de vue : le mot כל revenant dans chaque membre, les termes particuliers doivent désigner un supérieur ou un officier ; mais, en réalité, le mot n'est employé que pour le 1er membre : כל כל מזל ומזל, et tout le passage se trouve modifié de la façon que nous avons exposée.

Je suis encore de l'avis de M. Furst, contre Levy et Kohut, quand il traduit les mots שני לגיונות קשים dans j. *Taanit*, 65 *b* : « Deux légions dures (belliqueuses ou cruelles) », et non « deux officiers durs » ; cela est vrai aussi de j. *Soucca*, 55 *b* : נשמעות אתן ללגיונותי, « vous (femmes juives) devez être complaisantes pour mes légions », et non « pour mes capitaines ». Par contre, j'ai admis dans mon dictionnaire, auquel M. Furst se réfère, que dans une parabole du Midrasch Tanhouma, לגיון indique un soldat *particulier*. Voici le texte : בנוהג שבעולם לגיון שמורד במלך חייב מיתה « Il est d'usage qu'un légionnaire qui se révolte contre le roi soit puni de mort [1]. » D'après moi, il ne peut être question ici de toute une légion, car, outre que לגיון eût été pris au féminin [2], l'expression חייב מיתה s'applique plutôt à un individu qu'à une légion entière. De plus, dans *Yalkout*, § 766, il y a à ce sujet : יש לו חיים « a-t-il une vie ? » Je ne crois pas qu'une telle expression puisse se rapporter à une collection d'hommes ; en tout cas, il faudrait להם dans la suite de la phrase. L'argument de M. Furst, que le pluriel est employé tout de suite après (ואלו כפרו ומרדו בו), n'est pas probant, car on ne peut parler qu'au pluriel d'*Israël*, avec qui l'on compare la marche en avant de ce militaire.

Quant au passage de *Pesikta*, 182 *a* (*Lévitique Rabba*, XXX, 6 ; *Yalkout*, § 651), où l'on raconte qu'un לגיון allait percevoir le tribut d'une province, M. Furst admet également qu'il ne peut parler de toute une légion, puisque dans le cours du récit, on parle plusieurs fois de לגיון comme d'une seule personne. M. Furst lit donc ליגטא = legatus, au lieu de לגיון, ce qui est contraire à la tradition ; l'expression לגיון est concordante dans les trois sources nommées, dans l'*Arouch* et dans *Matnot Kehouna* [3]. Dans le cours du récit, le mot se transforme en לגיונא dans une phrase ara-

[1] *Tanhouma Balak*, 12 ; éd. Buber, 18.

[2] לגיון est aussi bien masculin que féminin ; le pluriel est pourtant le plus souvent לגיונות, très rarement לגיונין. Cf. שהי לגיונות (non שני) dans *Pesikta*, éd. Buber, 4 *a*, et *Midrasch Tehillim*. XCIII, 7.

[3] Il y a aussi לגיון dans un ms. de M. E. Adler, de Londres, qui contient des ליקוטים du *Midrasch Rabba*.

méenne. Une telle concordance serait inexplicable si le mot était corrompu [1].

Examinons encore un passage se rattachant à ce sujet. Dans *Tanhouma Vayèscheb*, 3, se lit le récit suivant : Antonin vint à Césarée et manda Rabbi le Saint. Son fils, R. Siméon, et R. Hiyya le Grand l'accompagnèrent. Là R. Siméon vit un לגיון beau et distingué, dont la tête atteignait le chapiteau des colonnes : ראשו מגיע לקבאלירס של עמודים (lire קפאלידס = κεφαλίς, κεφαλίδος). Il dit à R. Hiyya : « Vois comme les veaux d'Esaü sont engraissés ! » Alors Hiyya l'emmena dans la rue et lui montra un panier plein de raisins et de figues, sur lequel se posaient des mouches. R. Hiyya lui dit : « Ces mouches ressemblent à ce לגיון. » Lorsque R. Siméon revint près de son père, il lui raconta ce qu'il avait dit et ce que R. Hiyya lui avait répondu. Alors son père lui dit : « Ces légions n'ont point de destination dans l'avenir (שלגיונים אלו אינן ספונים לכלום), mais Dieu fera un jour accomplir sa mission (שליחותו) par les mouches. » Le même passage est cité dans *Yelamdènou*, dans l'*Arouch*, *s. v.*, קפל, II, et également comme provenant du *Yelamdènou* dans *Yalkout Mechiri* sur Isaïe, VII, 18.

Que signifie לגיון ici ? Si לגיון était comme d'habitude un collectif, on ne dirait pas dans le cours du récit : לגיונים אלו « *ces légions* ne sont propres à rien », puisqu'il n'était question que d'une légion ; mais si, dès les premiers mots, לגיון signifie *le légionnaire*, il est bien compréhensible que l'on dise ensuite : « *Ces légionnaires ne servent à rien* » ; l'emploi du pluriel dans la suite du récit montre précisément qu'il faut considérer לגיון comme un nom singulier, et non comme un collectif. L'*Arouch* aussi emploie le pluriel dans la suite : לגיון אחד נאה כארזים ראשיה[ם] מגיעין ל[ל]קיפלין של עמודים (éd. Soncino, 1517). L'expression « leurs têtes » montre implicitement que, dans la phrase précédente, לגיון désigne chaque individu de la légion, un soldat particulier [2]. Je ne conçois pas, d'ailleurs, comment on pourrait dire d'une légion entière : sa tête atteignit au chapiteau des colonnes, comme il est écrit dans *Tanhouma*. On choisit de grands gaillards pour la garde royale de Prusse ; on ne peut cependant pas dire : la garde prussienne atteint au cha-

[1] Dans le passage correspondant de *Tanhouma Emor*, 18 (éd. Buber, 26), il y a, à la vérité, שליח = messager, qui répond à *legatus* ; mais dans le cours du recit, on appelle le fonctionnaire constamment גבאי, גביר = percepteur, si bien que nous sommes forcés de voir dans שליח un équivalent de לגיון. La remarque dans mon dictionnaire est de moi, et non de I. Löw, comme l'écrit M. Furst. Il faut remarquer, comme Buber l'a déjà fait, que dans la parabole analogue (j. *Soucca*, 53 *c*), il n'y a point de mot étranger du tout, on y trouve seulement אחד « un quelconque ».

[2] Le commentaire du Tanhouma יפה יוסף dit, à la vérité, pour לגיון, חיל, comme par habitude, sans même soupçonner le sens spécial du mot dans ce passage.

piteau des colonnes. Ici encore le sens exige que לגיון indique un légionnaire, un soldat particulier d'une légion [1].

Le mot אוכלוס = ὄχλος offre une parfaite analogie avec l'explication du mot לגיון que nous adoptons. Ce mot, qui est un collectif, est aussi devenu un nom singulier. On trouve dans *Sifrè* Deut., § 25 (p. 70 *a* de l'éd. Friedmann) : שהיו מרובים באוכלוסיהם « Ils (les peuples chananéens) étaient nombreux dans leurs ὄχλος. » Le pluriel ne peut pas être pris dans le sens de *foule*, car ce n'est pas le collectif « foule » qui pouvait être nombreux, mais les individus particuliers formant dans leur ensemble la collectivité. On trouve dans *Tosefta Pesahim*, IV, 3 (p. 163, éd. Zuckermandel) : « Un jour le roi Agrippa voulut savoir quel était le nombre de la foule [2]. » Le mot אוכלוסין employé dans cette phrase ne saurait par lui-même avoir un sens collectif, car le substrat du dénombrement n'était pas la foule, mais les individus de cette foule. Cf. *Nombres Rabba*, VI, 9, où l'on trouve très correctement au singulier נתרבו באוכלוסא.

Nous pouvons faire la même remarque à propos du mot אכסניא ξενία « mercenaires », qui se présente quelquefois. Comme le mot est un collectif, il ne devrait pas avoir de pluriel en hébreu, et cependant nous lisons אכסניין dans *Tosefta Schebiit*, V, 21 (p. 69), où, à la vérité, d'anciennes éditions portent אכסניא, qui est peut-être plus correct (cf. Mischna *Demaï*, III, 1). Mais, si אכסניא signifie un soldat unique, sens que le mot grec ξενία n'a jamais, nous comprenons pourquoi on a formé le pluriel אכסניין. Pour le mot ξενία, qui ne se présente que très rarement, cette modification de sens est restée à l'état de tentative dans le langage des Juifs. Pour le mot *legio*, fréquemment employé, ce déplacement de sens a pu se produire naturellement, sans blesser l'esprit de la langue. En principe, nous ne pouvons donc nullement admettre que les mots grecs et latins qui ont passé dans le Talmud et le Midrasch ne puissent jamais modifier leur sens, ainsi que le prétend M. Furst.

Budapest, mai 1899.

SAMUEL KRAUSS.

[1] L'expression שליחות qui se rapporte aux mouches, mais s'applique dans la comparaison aux soldats de la légion, prouve que le terme שליח, qui a été discuté plus haut, peut aussi remplacer לגיון.

[2] כמה מיניינים של אוכלוסין, lire מיניינם. Dans b. *Pesahim*, 64 *b* : אוכלוסי ישראל.

LETTRES DE SCHESCHET

B. ISAAC B. JOSEPH BENVENISTE DE SARAGOSSE

AUX PRINCES KALONYMOS ET LÉVI DE NARBONNE

Grâce au goût des amateurs de poésie hébraïque et grâce aussi au hasard, des monuments de l'histoire juive, d'ailleurs si pauvre en documents, nous ont été conservés; c'est ainsi que nous est parvenue une liasse de lettres manuscrites de l'historien Joseph ha-Cohen [1]. Elles nous renseignent sur l'active correspondance qui existait entre Saragosse et la communauté de Narbonne [2], jadis si florissante et si célèbre. Les noms des « princes » (les chefs de Narbonne s'intitulaient ainsi) Kalonymos b. Todros et Lévi b. Moïse, à qui ces lettres et ces poésies sont adressées, donnent une valeur et un éclat tout particuliers aux produits de la muse, d'ailleurs sans prétention, du poète. Ce poète porte le nom de Scheschet; mais quel était ce Scheschet, et de quelle époque sont ces lettres? Le nom de l'un des correspondants — Kalonymos — ne nous est d'aucun secours pour le découvrir. Il se retrouve trop souvent dans la maison princière de Narbonne [3] pour pouvoir, à lui seul, fournir le moindre indice sur la date de nos documents. Nous pourrions avec la même vraisemblance les placer à la fin du XIIe siècle, ou à la fin du XIIIe, et même au commencement du XIVe, où nous voyons le prince Kalonymos b. Todros et Salomon Ibn Adret se donner la main pour interdire l'étude de la philosophie et de la physique [4]. Lévi b. Moïse est, d'autre part, un nom

[1] Voir la description qu'en a faite Is. Loeb, *Revue*, XVI, p. 32. Qu'il me soit permis de remercier ici l'*Alliance israélite universelle* d'avoir mis si gracieusement ce recueil de lettres à ma disposition.

[2] Cf. Gross, *Gallia Judaica*, p. 401-30.

[3] *Ibid.*, 406-8.

[4] מנחת קנאות, p. 136.

trop peu connu pour que nous puissions affirmer que les lettres soient adressées au prince Lévi dont on trouve des traces à Narbonne vers la fin du XIIe et au commencement du XIIIe siècle [1].

Mais une date conservée dans un poème de Scheschet adressé à Lévi, et qu'on n'a pas assez remarquée jusqu'ici, fera disparaître toute incertitude sur l'époque de la rédaction de ces lettres. L'année 54, dit Scheschet, qui, d'après la valeur numérique des lettres hébraïques (נד), signifie l'année de deuil et de lamentation, est passée, et une nouvelle année, l'année 155, qui en hébreu (קנה) signifie « acquisition », annonce le plaisir et la sociabilité, par l'acquisition d'amis qu'elle promet. Comme les deux années consécutives sont désignées par les nombres 54 et 155, il faut naturellement prendre 54 pour 154. Mais gardons-nous de faire précéder ces nombres du millésime 5000, comme on pourrait être tenté de le faire ; cela nous reporterait aux années 1394-5, c'est-à-dire en un temps où les noms mentionnés ici ne se rencontrent ni à Saragosse ni à Narbonne. Ces nombres indiquent, conformément à l'usage, les années de l'almanach juif, auxquelles il faut ajouter mentalement 4800, ce qui nous conduit à admettre les années 1194-5 comme date certaine de ces documents. Et maintenant seulement nous sommes sûrs que Kalonymos b. Todros et Lévi b. Moïse, à qui Scheschet s'adresse, sont bien les princes de Narbonne qui nous sont connus par d'autres documents de la fin du XIIe siècle.

Scheschet Benveniste est, comme il apparaît dès sa première lettre à Kalonymos, un enfant de la communauté de Narbonne, qu'il nomme, en rapprochant son nom de mots hébreux sonnant de la même façon, le flambeau de l'intelligence [2] ; il la désigne comme la source d'où coulent dans toutes les directions des flots d'érudition. Comme il y avait des rapports de parenté entre Scheschet et la maison princière de Narbonne, il pourrait effectivement être le fils de ce prince Isaac Benveniste qui, en 1215, convoqua à Saint-Gilles toutes les communautés de France, de Narbonne à Marseille, afin de choisir, sous la présidence du prince R. Lévi, celui qui serait député à Rome pour prévenir ou combattre en temps utile les décisions, menaçantes pour le judaïsme, que pourrait prendre le pape Innocent IV ou le concile de Latran [3]. Ainsi

[1] Gross, *ibid.*, 407.

[2] נר בינה. Benjamin de Tudèle, parlant de Narbonne, dit : והיא עיר קדומה לתורה וממנה הצא תורה לכל הארצות ובה הרמים גדולים ונשיאים
De même Meïri, à la fin de son introduction historique au commentaire d'*Abot* : ועוד בנרבונה כמה וכמה לאלפים.

[3] שבט יהודה, éd. M. Wiener, p. 114, allemand, p. 233. L'identification de cet

s'expliquerait la désignation de Scheschet comme prince, titre qu'il était autorisé à porter s'il descendait d'une maison princière et s'il était fils d'Isaac Benveniste.

Peut-être pouvons-nous, d'après ces lettres, rapporter à la date de 1194 la mort de Kalonymos b. Todros, que Benjamin de Tudèle trouva à la tête de la communauté de Narbonne [1]. En effet, dans les premières lettres, on s'adresse à Kalonymos comme au prince de Narbonne, titre qu'il partage avec Lévi b. Moïse; mais plus tard, et particulièrement dans le poème qui seul nous fournit la date certaine du commencement de 155 (fin de 1194), Lévi seul est mentionné comme prince; on peut donc admettre que Kalonymos est décédé dans l'année 1194.

Lévi et Kalonymos étaient cousins : c'étaient les fils des deux frères Moïse et Todros. Lorsque Juda b. Salomon al-Harizi visita Narbonne dans ses voyages, la dignité de prince avait été accordée à R. Lévi [2]. C'est sous sa présidence qu'eurent lieu les délibérations de Saint-Gilles provoquées par la crainte qu'inspiraient aux Juifs du sud de la France les résolutions du concile de Latran. Les dernières années de la magistrature de Kalonymos furent troublées par des événements auxquels Scheschet Benveniste fut également mêlé.

Un membre de la communauté de Narbonne semble avoir fait une telle offense au prince Kalonymos, que celui-ci repoussa avec aigreur toutes les tentatives de rapprochement faites dans la suite par l'insulteur repentant; bien plus, il repoussa même l'intervention de R. Scheschet et prit mal les conseils qu'il lui prodiguait. C'est en des termes qui témoignent de la profonde vénération dont Kalonymos était entouré de toute part, que Scheschet demande pardon pour l'homme qui a osé porter atteinte à l'honneur du prince, et il le fait sans même vouloir se donner l'apparence de conseiller le chef célèbre de Narbonne, qui n'avait besoin ni de ses exhortations ni de ses avis. Scheschet semble avoir eu des relations d'amitié plus intimes avec le collègue et successeur de R. Kalonymos, avec son cousin R. Lévi b. Moïse. Quand il se donne constamment pour son frère cadet, cela peut n'être que

Isaac a été faite par Is. Loeb, *Revue*, XVII, 92. La correction proposée par M. Gross, *ibid.*, 652, qui dit qu'au lieu de *fils du Nassi de Narbonne*, on doit lire, *père*, ne peut réfuter cette supposition lumineuse.

[1] ובראשם רבי קלונימוס בן הנשיא הגדול ר' טודרוס ז"ל נזדרע ביה דוד מכונה ביחסו ויש לו נחלות וקרקעות מארת מושלי הארץ ואין אדם יכול ליקח ממנו בחזקה. Cf. Saige, *Les Juifs de Languedoc*, p. 70.

[2] התכמוני, ch. XLVI, éd. Lagarde, p. 166, 40. Dans mon ms. du *Tahkemoni*, le passage est ainsi conçu : ומשם הלכתי לנרבונה ושם נשיאי ביה דוד הנשיא רבי לוי נזרי המנולכה ונר המערכה.

l'expression de son amitié pour cet homme qu'il admire et glorifie avec tant d'emphase, mais le ton des lettres et les détails qui s'y trouvent disséminés sur la famille, montrent avec certitude que c'étaient des liens de parenté qui unissaient d'une manière étroite ces deux rabbins. La note dominante des lettres, leur unique objet, pour ainsi dire, est le désir ardent de voir enfin R. Lévi; ce désir devint une espérance, et se changea bientôt, grâce aux nouvelles qui venaient de Narbonne, en une attente certaine; la chaleur du sentiment transforma sa prose en poésie.

La dernière lettre de Scheschet à R. Lévi nous introduit dans le cercle intime qui l'entourait. Sa maison de Saragosse avait été jadis animée par trois fils et une fille. Lorsque la mort lui eut enlevé deux de ses fils, le troisième devint son appui et sa consolation. Vers le déclin de la vie, ce troisième fils lui fut également ravi. La nouvelle de ce malheur excita à Narbonne même la plus vive sympathie. Des lettres de consolation, des lamentations provoquées par le cruel événement lui arrivaient du pays natal et témoignaient de l'intérêt qu'on ne cessait de porter au parent éloigné. Dans sa robuste confiance en Dieu, il adjure ses amis de mettre un terme à leurs plaintes impies, qui semblent accuser le destin; qu'ils exhortent plutôt la malheureuse mère et la sœur désespérée à modérer leur douleur et à se résigner à l'exemple du père. Un frère aîné de Scheschet, Joseph Benveniste, qui portait le nom de son grand-père, était probablement accouru de Narbonne pour rendre visite aux affligés; ce fut lui qui fut chargé de la réponse que Scheschet faisait à tous ses amis, mais qui était adressée particulièrement au chef de la communauté.

Il mentionne encore dans son entourage un ami nommé R. Juda, qu'il nous présente comme son maître et qu'il nous vante en termes très élogieux. R. Juda avait été, du vivant de R. Kalonymos, chargé d'une lettre de son ami et élève; il avait aussi eu la mission de dissiper par des explications verbales la mésintelligence qui était née entre R. Kalonymos et Scheschet par la fausse interprétation de l'intervention de ce dernier dans le procès de Narbonne.

Nous faisons encore la connaissance d'un autre intermédiaire entre R. Kalonymos et R. Scheschet, à l'époque où celui-ci nourrissait encore l'espoir de pouvoir un jour saluer le vieux prince de Narbonne; c'était un jeune homme nommé Abraham, qui, malgré sa jeunesse, était l'ami des deux personnages. Ces lettres, si pauvres en faits utiles pour l'histoire, offrent un autre sujet d'observations. La langue des lettres et des poésies qui leur servent d'introduction ou qui y sont intercalées, avec leurs rythmes et leurs

mètres si variés, nous permettent de jeter un coup d'œil sur la culture donnée à Narbonne, où le jeune Scheschet fut instruit. Le niveau littéraire si élevé de cette correspondance entre amis est un témoignage que la civilisation hispano-arabe, qui avait répandu en Provence le goût de la poésie et de l'élégance de la langue hébraïque, s'était aussi acclimatée à Narbonne et avait accès jusqu'à la cour des princes. On trouve avec plaisir dans leur correspondance la langue biblique dans toute sa pureté, sans l'incohérence résultant des passages mal assortis, rapportés de toutes parts et péniblement rapprochés. Les allusions à la Mischna et au Talmud sont relativement encore très rares; la prose est encore affranchie de cet amas inextricable de citations rabbiniques confuses qu'on cherche encore à cacher et à embrouiller par subtilité, comme nous le montrent abondamment les lettres du temps de la discussion au sujet du *Moré* et du *Séfer Madda* de Maïmonide dans le recueil d'Abbamari. Les poètes de la brillante époque hispano-arabe sont encore dans toutes les mémoires, et plus d'un vers de Scheschet est une réminiscence d'un des grands poètes de l'Espagne, sa seconde patrie, et cela à son insu. Celui qui, sans nécessité, rien qu'en sacrifiant au goût de son entourage, avait tissé dans ses lettres des vers, avait acquis, dans la langue hébraïque et dans le style poétique, une maîtrise qui éclate, non seulement dans sa correspondance familière, mais aussi dans des travaux plus ou moins longs; ce qui nous permet d'assigner à R. Scheschet une place dans la littérature de son temps.

Il ne serait donc pas impossible que le Scheschet Benveniste, qui, d'après les indications d'Abraham Zacuto[1], aurait composé en 1203 un poème de 146 strophes en l'honneur de Joseph et de Salomon Ibn Schoschan de Tolède, ne fût autre que notre Scheschet b. Isaac b. Joseph de Narbonne.

David Kaufmann.

מליצה לנשיא רב ששת ן' בנשת לנשיא נרבונה

מיום אשר עיר הקדש חרבה, נר ביניה בנארבונ"נה לא כבה, ורוח הקדש עליה נחה, ומנחתה ליוצר הרים ובורא רוח ערבה,

[1] *Youhasin*, éd. Filipowski, p. 229 : ורבנא ששת בן הנשיא הגדול בן בנשת עשה שיר בתיו קמ"ו בשנת ארבעת אלפים ותתקס"ג היה אז בן ע"ב שנים ושיבח בה לר' יוסף ולבניו [lire : הסגן ר' שלמה בני שושאן מנזולינטולא. Cf. M. Steinschneider, *Hebr. Bibl.*, XIII, 107.

בתוכה ערכה התכמה מלחמותיה ובידה הפקידה מפתחות אוצרותיה, היא היתה מאז עיר ואם בישראל וממנה יצא לחם לכל בנותיה, וכל שרי הארץ הקרובים והרחוקים שמעו לקולה וידמו למועצותיה, ואם נקצת בניה יצאוה, הלא הם פרצו חזון בכל הארץ. ועד הנה ממקור מים חיים אשר בה (יוצא)[וצאו] כל נהרות להשקות את הארץ שבעים איש ממשים אלף[1] וגבורי החיל אשר למאה הקטן יהגדול לאלף[2], נשיאי אלקים בתוכה אשר בידיהם חותם טבעותיה, והם שרי צבאותיה, השומרים על משמרותיה, ומי הוא אשר ימרה את פיה ולא ישא מדברותיה, ואיזה הוא אשר יעלה על לבו להפר עצתה ולא יצא בעקבותיה. והנני הקטן החתום אוכל לחמה ושותה יין רקחה, המשורר בשיר מעלותיה, המשתחוה נגד היכל קדשה מחונן עפרה, שואף רוח חן ממשכנותיה, בלב ישר ונאמן נותן ידו בברית האהבה והשלום אל שני שריה נשיאיה, ושואל לשלום הבאים אחריהם מחכמיה וקרואיה. והנני הנני לקיים מצותם, ולשמור חקותם ותורותם, ואתם אחי רבותי הקדושים אשר בארץ ואדירי כל חפצי בם, על נפשי להציל צוו עלי והדרך הישרה הורוני ואני אשמע, ואעשה כל אשר תלמדוני, ובמוסרכם תיסרוני, ואיך תצוני, לקרא אל עם לא יראו ולא ישמעו, כי טח מראות עיניהם מהשכיל לבותם. ואתם ידעתם כי לא דרכיהם דרכי ולא מחשבותי מחשבותיהם. והנה בתוך מקצת שירותי[3] נשאתי משלי עליהם לאמר, בדד אני יושב ולא אבא בסודם כי נפשי בעינם יקרה, לא מהמונם היא ולא מהם[4] ולא מן היסוד שנוצרו הם נוצרה, ואוהתי כי לא ישמעו ולא ישימו על לב ואם יאמרו לקיים לא באמת ובתמים יעשו ולא לשם שמים יקבלו, והמגיד לכם בשמי ומודיעכם לבבי. ידעתי כי התחיל לדבר אמת, אך לא רצה דברי לגמור כי אשר לא היו מהם לפי דעתי ורצוני שכח, או נגזלו ממנו בדרך והטובים בעיניו נזהר לשמור, אך לבלתי עבור על פיכם נשלח להזהירם, ושמ(ה)[א] יהיו בהם יחידים יכנע לבבם, וימצא רק טוב [אחד] בם, ואל חנון ורחום ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה ישא פניכם וישמע לקול צעקתכם ואותנו לא יעשה כלה, וישא לכל מקומותינו, וישחית ולא ישחית בעבורכם וישפוך לנו ולך שלם. ששת הקטן בר׳ יצחק בר׳ יוסף בן בנשת סרקסתי.

[1] Il veut dire, d'après I Samuel, VI, 19 : soixante-dix personnes, un Sanhédrin de gens de Narbonne, valent autant que cinquante mille autres.

[2] II Chron., XII, 14.

[3] Ces vers proviennent d'un poème, dont le mètre est le suivant :

– ∪ – – – ∪ – – – ∪ – –
– ∪ – – – ∪ – – – ∪ – –

Il faut donc les distribuer ainsi :

בדד אני יושב ולא אבא בסו־
דם כי [הלא] נפשי בעינם יקרה
לא מהמונם היא ולא מהם ולא
מן היסוד שנוצרו הם נוצרה׃

[4] Ezéch., VII, 11.

שני שרי צבאות ישראל — אבני השכל והחכמה
רבנא קלונימוס הנשיא — החכם הגדול ובן יהר
המשרה והגדולה הנשיא — החכם המשכיל הנחמד
ר' לוי נר"ו

שני צרי לבבי הנאמנים, הכינותי להליץ אחד מני אלף, להגיד ישרו, ואין מהם יכול לגלות סודו ונותן לאדונו כפרו, נלאו למצא פתח להאיר דבריהם כי האחד נאלם וישכב בין שפתים, ומשענת הקנה היה לי השני כי הוא יגע ורפה ידים, על כן בלבת אש התשוקה מתוך סנה החשק נראיתי ליצחק איש חמודות, ואדבר בו במראה ולא בחידות לאמר אנכי האח הנאמן שומר הברית לאוהביו, מקור מי האמונה אשר לא יכזבו מימי אוהביו, עתה לכה ואשלחך אל המלך אשר בו בטחתי, ועל כל אחי ורעי אותו המלכתי ומפתחות בית אהבתי וכל אוצרות ידידותי בידו שמתי, ואמרת אליו כה אמר אחיך הקטן, יען אשר באהבתך האמרתני, ובבסף חסד[ו]ך הנאמני קניתני, ועם נגידים הושבתני, ובידידותיך פארתני, והוד והדר הלבשתני, עוד כל ימי חיי אל היכל קדשך התהדה השתחויתי, וצלם אהבתך אעבוד ולפניו אעלה עולה ואקריב מנחתי ותודתי כי אתה מגן ישעי ומאתך התלתי, ולך אתן את ערבתי, ולא אחלל בריתי אתך ולא אשנ(א)[ה] מוצא שפתי עד בא חליפתי, בחי האהבה נשבעתי כי אוהביך אהב, ומשנאיך אשנא תכלית שנאה (ובתרך וממיך) [ובתקוממיך] אתקוטט [1] ולכבודך אעטה כמעיל קנאה, לא יהיה לו אלקים אחרים על פניך, ולא אשא את שמך לשוא, ושמהותיך וחקותיך אשמר, וכאב אכבדך אך שאר המצוות לא אוכל לגמור כי ביד רמה ארצח את אויביך, ואנאף את בית אהביך, ואגנוב לבבך, ואענה עד שקר אם אערוך שני אליך [2] ואחמוד חכמתך ומהלליך, וכשמעי קולך, וראיתי לפידי דבריך, לא אנוע ולא אירה(א) מגשת אליך. ואלה משפטי האהבה אשר השים לפניו, עבד עברי קנה לא יצא חפשי כי אהבו ואת ביתו ורצע אזנו ועבדו לעולם, ואני בת אהבתי מכרתי לו לאמ' לא תהיה רעה בעיניו ולנפשו ייעדנה, ויבא אליה להקים זרע, ושארה כסותה ועונתה לא יגרע, ולא ישלח את בעירו לבער בשדה אחר, כי אם יתמהמה מלאך השלום לא יאחר, ואם יושת עלי כופר, לא אבה את הלוי עד אשר אכה את קריית ספר [3], ואתה השמור כל אשר שמתי בפיך לדבר באזניו, והוא ברוב חכמתו ידע כוונת(ו)[י], וישמע לעצתי, וייטבו דברי בעיניו. ולכשמעי קול פעמוני זהב אהביו, וידעתי כי מצאתי חן לפניו, אזי אפזז ואכרכר לפני ארון בריתו [4], ובמיני' ועוגב ובצלצלי שמע אהללנו ובמזמור להודה אריע לו

[1] Prov., VIII, 17, et Ps., CXXIX, 20.
[2] Comp. Isaïe, XL, 18.
[3] Jos., XV, 16.
[4] II Sam., VI, 16.

ומשירי אהודני. וזכור ואל תשכח להשמיע דברי באזני אורי וישעי מעוז חיי אחי הגדול הנשיא ה״ח היקר ר״ לוי ולהודיעו כי בריתי אתו החיים והשלם :

שעל הכתב

רוח אפנו, נשיא אלקים בתוכנו, הנשיא הגדול רבנא קלונימוס נר״ו בן הנשיא הגדול רבנא טדרוס זלה״ה :

בראותי אור השמש הבהיר והירח והכוכבים אשר ברקיע ספרך לאותות שמת נפשי השוממה פצחה רנה ויאורו עיני. ובשומי על לבי חשן משפט אהבתך ממולא בטורי תרשיש ושוהם וישפה, אשר לכבוד ולתפארת אותי הלבשת, נחה עלי רוח ויחכם לבי הנמהר וישכילו רעיוני. ויהי עד כה ועד כה ושמי קדשך התקדרו עבים ורוח[1], ואירא ואפל על פני ולא עצרתי כח, כי המון גדול ראיתי, ומראה נורא מאד ולא ידעתי מה, אכן נפלה עלי אימה, ואשים ידי לפי ואחריש אולי תהי לי לחכמה, ואומר באשר דבר מלך שלטון הוא ומי יוכל לבא עד תכונת זעמו, ומי זה ישיב ספר נכתב ינחתם בשמו, אף כי אנכי אעננו אבחרה דברי עמו, ואולי בני אדם הסיתוהו בי, או לנסותי בא לדעת את אשר בלבבי, ואני איך אוכל לעמוד לפני הכרתי והפלתי, והגבורים אשר שלח אלי הנה עמוד ענן התאוה הולך לפניהם, ועמוד אש הקנאה עומד מאחריהם, ומי זה אשר ערב את לבו לגשת אליהם, ולהשיב את פניהם אך באימה וביראה אחת אענה, ואם שגיתי יבינני ולא אשג(א)[ה] שמעני אדוני נשיא אלקים אתה בתוכנו וכל שער עמי יודע כי אמונת עתך חוסן ישועות חכמה ודעת, ובצדק תשפוט, ובמישור תוכיח : ואיך למראה עיניך תשפוט תוכיח ענויך ומרחוק מלחמת לוחמי מלחמותיך לא תריח[2], והנוטע מקל שקד בגינת הביתן אשר למלך מדוע קמוש וחוח יפריח, ועל מה העלמת עיניך מראות אהבתי אשר שלחתי לשרת לפניך, המקריבים חלבם ודמם על מזבח רצונך, אולי ימצאו חן בעיניך, ואני ביראה ופחד יעצתי ולא עלה [ב]מחשבתי לגזר רק לשמוע ולקיים מצותך ובידך לפקד עון ולהפרע וליסר ולסלח ולמחול ואני אבא אחריך, למלאות את דבריך, והנני היום משתחוה אל היכל קדשך ביראתך, לשמע אל דברי אשר שמתי בפי היודע ועד על אמונתי, הרואה לבי ומאמין כי אני מחזיק בתומתי, ולא יחרף לבבי מימי[3] וכי לחם אהבי נתן, ונאמני׳ מימי[4] הוא מגלה רז(ה)[י] החכמה, מוצ[י]א אסירי הסכלות מעבדות לחירות ביד רמה, מרי ומורי אלופי ומיודעי צבי החן וארי

[1] I Rois, XVIII, 45.
[2] Job, XXXIX, 25.
[3] *Ibid.*, XXVII, 6.
[4] Isaïe, XXXIII, 16.

התעודה, החכם הגדול ר' יהודה נרו' הוא יקריב לפני אדני אשם על שגגתי, ואם יש בי עון הוא יעלה ויכפר בעד חטאתי, גם הוא יודיענו כי משפט אהבתו אשר הורה ליעקב לא הודיענו, ובכתב ובעל פה מיום הפרדו ממני לא קראני. ואם מצאתי חן בעיני אדני יזרק עלי מים טהורים לטהרני ומיין רקחו ישקני, ואל בית דודיו יביאני, וכבודו יראני, ודרכיו יודיעני, ועל מי מנוחות ינהלני, ועל אחינו מאור עינינו, נופת לשוננו, עטרת צבי וצפירת תפארה לשאריתנו, הנשיא הנחמד ר' לוי שץ ילוו גדודי שלמותי לשרתו ולהתברך בשמו. וזה לך האות כי חשן משפט אהבתכם על לבי אני נושא, ובצל כנפי ידידותכם אני מתלונן וחוסה, כי להתפאר באחותכם אני משים נפשי בכפי להכנס עם המליצים לפרדס להמנות בתוכם, וחותם שמי אחיכם ששת הקטן בר' יצחק בר' לוי נע סאראקוסטי ש[1] :

שעל הכתב

הנשיא הגדול החכם המופלא המעולה רבנא קלונימוס נרו בן הנשיא הגדול רבנא טודרוס זצל

בשבתי בביתי ובלכתי בדרך ובשכבי ובקומי דברי אהבתך על לבי בם אהגה יומם ולילה כי הם שעשועי נפשי ושמחת גילי, בך אתפאר ובשמך אתברך וביקר תפארת גדולתך אתהלל. והנה בעניי הכינותי לבנות לך על יסוד האהבה עליית קיר קטנה, לשים לך שם מטת ידידות ושלחן אחוה וכסא כבוד, ומנורת אמת ושלום[2]. ועל כי ידעתי כי אתה] יושב בשמי השכל והחכמה ואני על הארץ על כן דברי מיעטתי[3] ואם ימצא בהם נכחה, הלא מפאת שדה חכמתך חלקי לקחתי, ומימך למדתי, ואחרי קוצרי שבלי מליצותך לקטתי[4], והנני מקדים אחרי השתחוותי וקראי לשלום להשבע בחי העולם אשר כל דברי ממנו לא נעלם מיום אשר כרתי אתך ברית אהבה, באמת ובאמונ' שמרתיו, ובלב ישר ונאמן חשבתי להאריך (מחתו)[חמתי][5] ובכל כחי חזקתי, ומאז ועד עתה כאב ולאדון לכל בני אהבתי שמתיך וידעתי כי יוצרך האמירך, על כן על כל אחי ומיודעי האמרתיך והפקדתיך, וכי כל אשר דברתי אליך ועליך בכתב ובעל פה מיום אשר צללו אזני וכהו עיני ועמדתי מרעיד כשמעי כי עלה על לב איש לנגע בקצה הר[6] כבודך לא כוונתי ולא חשבתי לדבר כי אם לקדש את ההר ולהגבילו[7] ולהקדיש כל אשר לא נתקדש לשמע את קולך מגבולו, ולא דברתי ולא עלתה על לבי לחלות

[1] C'est la première lettre des mots suivants : שעל הכתב.
[2] II Rois, iv, 10.
[3] Eccl., v, 1.
[4] Ruth, ii, 2.
[5] = אפי ; comp. Prov., xix, 11 ; Isaie, xlviii, 9.
[6] Ex., xix, 12.
[7] *Ibid.*, 23.

פניך ולקבל השובות המרים ידו בך ולהתירו ממאסרו עד שיקבל עליו תנאי התשובה ויקיים כל אשר הגזור עליו כי כן נדר לי, והמקל בכבודך הלא כבוד כל בני עמנו אשר אתה עומד לפניהם מחלל, ואלקי׳ מקלל, ואת׳ אדני למה חשבת עלי [כזאת][1] כי רצוני רק למלאות רצונך, ולקיים מצותך, לאהבה את אוהביך, ולשנא את שונאיך, כי ביקר תפארת גדולתך תפארתי, ומאתך התלתי. ואחרי הדברים והאמת האלה[2] אודיעך אדני כי ספר כתב איש ריבך[3] לזכות את עצמו ולהצטדק ולהודיע כי בבאו העירה ליום השלישי אסף זקני העיר וחכמיה ואמר לבא להודו[תוד]ות לפניך בלא שפתי מרמה ולקבל כל אשר הגזור עליו כאשר נדר לי ולא קבלת, ועניית קשה קשה וחמתך עליו כאש שפכת. וישלח אלי ספר חתום בחתימת מקצת חכמי קהלכם וזקניה מעידים על אמתת דבריו ואתה מחית זכותו וצדקתו מספרך אשר כתבת[4], באמרך כי אחרי אשר אמר על פניך יקראהו החזן נדיב[5] ורצונם יבטל מפני רצונו, וקלל במלכו והוסיף על עונו, שלח אליך לשאול את פיך, ולדעת אם תקבלהו בבאו לפניך, ולא כן נדר לי ולא זה דרך ולא מעשה בעלי השובה אחרי אשר שאל את פי ובקש עצתי הנה כתבתי אליו והודעתיו לבבי ואיעצהו לבקש מחילה תחלה משליח צבורכם ומכל אשר אמר להכריחו לקראו בשם נדיב ולאסור אסר על נפשו לבל יעלה עוד לקרא בספר התורה בנרבונה ואחרי זה לבא לפניך עם זקני הקהל בהכנעה וביראה כראוי לנשיא וגדול וחכם כמוך לבקש סליחה אחרי הכנעו מפניך וקבלו דינך בכל אשר תגזור עליו ואתה אדני יודע כי אם כה יעשה נאה לך לקבלו ולנחמו ולפתוח לו שער המחילה ולא תענהו עוד קשה ולא תרחיקו מן הדרך הישרה וממך למדנו מדת הענוה והשכל ומי זה יזכירך או יזהירך לעשות הישר בעיני אלקים ואדם. אבל אני מתחנן לפניך אם יקיים לעשות כאשר אמרתי לקבלו ולא תגזור עליו רק דבר מתקבל בעצת הזקנים והחכמים ולשלוח אלי ספר חתום הנכתב עליו ולהרשותי לקרעו ולבטלו אחרי אשר יבא לקיים תשובתו לפני ולהזהר אחרי כן בכבודך וללכת אחרי רצונך כטוב בעיני, ואני חלילה לי לדבר אליך בלשון עשה ולא תעשה רק להודיעך עצתי ובקשתי ואתה תעשה כטוב בעיניך, ותגזור אומר ואני אקיים ואעשה כל אשר תצוה עלי. והנני עומד על משמרתי לשמע דבריך וידעתי כי תדבר שלם, וכפי רב אהבתי ועוצם תשוקתי אני קורא אל שלם מחמד עינינו מצנפת ההוד שעל ראשנו, אחינו הנשיא הגדול החכם היקר ר׳ לוי וכשמעי את שלומכם יהיה לי שלום, המתפאר באהבתכם ומסתפח בנחלת[6] משרתכם.

[1] II Sam., xiv, 13.
[2] II Chr., xxxii, 1.
[3] Job, xxxv, 1.
[4] Ex., xxxii, 32.
Isaïe, xxxii, 5.
[6] I Sam., xxvi, 19.

מזומן למלאות מצותכם אחיכם הקטן ששת בר׳ יצחק בר׳ יוסף נ״ע סארקסטי וצו׳.

שעל הכתב

אני התעודה שר צבא ישראל ויהודה הנשיא הגדול המעלה החכם המופלא רבנא קלונימוס נר״ו בן הנשיא הגדול רבנא טודרוס זצ״ל.

Mètre : ———— ————

קמת השיר לך על כן לא — אניף על קמתך חרמש[1] :
ומלילות אקטוף שלש או — ארבע לא אוסיף על חמש :
עלמת אהבתך ארשתי — לי ואשכב עמה אמש :
ואתן לך אור אהבתי — מהר כי נגהו לא ימש[2] :
ויאר לה ולכל דודי הר — נר ולרב לוי כשמש :

מגלא בפומיה דההוא חכימ(ה)[א] דדריש כל המאוחר בפסוק כי יסיתך[3] אהוב ודבק ללב מחברו. ואחיך בן אמך דבק ללבך בנך ובתך דבקים ממנו אשת חיקך דבקה אליך, מהם רעך דבק מכולם ועל כן הוסיף לפרש אשר כנפשך. שמעתי ולא האמנתי עד אשר נשקה בלבי אש[4] אהבתך, אשר לא יוכלו מים רבים לכבותה ובכל יום הוסיף אומץ, כי אינה תלויה בדבר, רק כי נפשות אחי האמינה משלבות אשה אל אחותה[5], אם יפרדו מרחוק יתראו, ושניהם כאחד, ומה טוב ומה נעים שבתם יחד. והנה במראה אתידע אליך אחי הגדול אשר באחותו אתפאר, ובשמו אנשא ואתהלל, במשא דברי ביד ידידנו עבדי הנאמן הח״ח ר׳ אברהם שץ עד אשר במראה ולא בחידות פה אל פה אדבר אליך ואז נרחיב מקום אל הידידות, ונטה משכנות האהבה, ונאריך מיתרי השלום[6], ואתה ונשיאנו עין מצחנו, רוח אפנו אחינו הגדול וכל הנלוים עליכם תשאו משאות שלום : אחיכם הקטן העורג על אפיקי מי[7] אהבתכם מבקש רפואת תעלה[8] למכות אש תשוקתכם, ששת הקטן בר׳ יצחק בר׳ יוסף סארקושטה :

[1] Deut., xxiii, 26.
[2] Comp. Ex., xiii, 22.
[3] Deut., xiii, 7.
[4] Ps., lxxviii, 21.
[5] Ex., xxvi, 17.
[6] Isaïe, liv, 2.
[7] Ps., xlii, 2.
[8] Jér., xxx, 13

מרגל[1] ארץ השכל והחכמה החכם הנשיא הגדול ר' לוי נר"ו בן רבנא משה הנשיא זלה"ה יצו'

Mètre : ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – –

נודד בקרבו[2] אל נוה דודו, תגדל ותפפל השוקתו :
נפשו תבל לצאת לדו(ר)[ד]ו לילו, יחשב נשק פידו למחרתו :
יישן ולבו ער לדבר בו, בחלום ואז תערב תנומתו :
ויקץ ויגיל את ראות יום בו, שבע בהקיץ את תמונתו :
הן לא ולא נמצא כלוי הוא, לי ואני לו לעבוד אותו :
מאח אסר וקיים קחה בירת, פרס ומדי באמת דתו[3] :

טוב יום בחצרך מאלף על כן אבקר בהיכלך, וטובה גברת ממלכות אהבתי אשר נתתי בחוקך, כי בה נחלה שפרה עליך, אליכם אלוה, ותכלת אהבתי אביא לכם מטוה[4], לבי נתון נתון לכם, השכיבוהו בטח בין שניכם, או חלקוהו בגורל או בשוה. והנה לכם מנחת שלומותי עד אשר במראה ולא בחידות אדבר בכם שלם. ששת הקטן בר' יצחק בר' יוסף נע' סרקסטי : תם :

אחי הגדול הנשיא החכם היקר רב לוי בן הנשיא הגדול רבנא משה זלה"ה

Mètre : ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – –

ארכו וחשכו לי מאד לילות, נודך[5] וקויתי עלות שחר :
לאור באורך כי מקור חיים, עמך ורוחי אותך שחר[6] :
חשק לך לבי והאות כי, רץ את חפצך[7] ולא אחר :
דודי ה(ת)[ר]גאה עלי אח בך, (נ)[ר]גאה ועוד מה אומרה אחר :
אורך והוא היה לרגלי אור, יאור לדודיך והוא ישחר[8] :
איך תחשיב למלוך ועל מושל, בצניף מלוכה אפך תחר :
יום תמכרני ואחרים את קונה כמחליף פז בסיג (ת)[מ]סחר :
תסחר אלי ארץ ולא תדע[9] איזה מקום בינה ואיך תס(א)[חר] :
טח מראות עין שכלך אם לא, מכל ידידים בי לבד תבחר :
אם יהדפני רוחך היום, מה זה אקוה ממך מחר :

[1] = Explorateur.
[2] = בקרבו, quand il s'approche.
[3] Il faut peut-être lire ce vers : נאח אסר קיים קחה בירת פרס ומדי באמת דתו et traduire ainsi : Que l'ami qui remplit son vœu accepte le lis [= שושן la capitale de la Perse].
[4] Ex., xxxv, 25.
[5] = De ton absence.
[6] A cherché.
[7] Lisez חֻפָּצֶךָ ; Isaïe, lviii, 13, רץ = רצה ; Eccl., ix, 7.
[8] Et ton ami seul doit être (noir) dans les ténèbres ?
[9] Jér., xiv, 18.

קולך מאד ערב ידידי לו, יקום דברך לי וֶאֱמן :
תאמר אהבתיך ולבך אין, עמי והוא כבשרך שמן :
שמן ונפשך לא ת ו כל[1] לבעל, ברת האמונה שאני אומן :
נר אהבתך אור לדודי לא, יחסר חבי לא יחסר שמן :
נפשי לך אמה ולא תדע, ערכה ותבזֶה כמו דמן :
תנוד עלי נודי ועת אקרב, תבא בצור ביתך והטמן :
מפר בריח האהבה ישמן, יבעט ויטש אל[2] אמר אמן.

שמן לבך כבשרך ומה לך לספר חקי[3] האהבה ולא ידעת ערכה, ואיך מלאך לבבך לשיר שירי חשק להקריב לפני מלכה, היודע מקומה ומבין דרכה המתהלך בארצה לארכה ולרחבה בא בצור ביתך והטמן מפני פחד החשק ומהדר גאונו[5] כי לא הוכל שאתו[4] ולבך קטן מהכיל גאותו וקול שאונו, כל רואיך יכירוך ויעידו כי מחית החשק תחת והשׁין ישנה פניך, והקוף יבהל רעיוניך[6] חי האהבה אשר בה דבקתי, והאמונה אשר מימיה שאבתי, לולי הקשת אשר ראיתי בענן בבודך הידידות לאות, כי לא לשקר שקדת על דלתות החדר ומקל שקד לפנים נטית מן הגביר, אז הייתי מביא מבול מימי קנאתי עלי ארץ יצל(ת)ך, להשחית כל בשר אשר בו רוח כסלתך, ואהדה אם תלמד מהיום הזה והלאה דרך האהבה ותבין סודה, ומאין יסודה והשית לבך לעבוד עבודתה, ולשרת לפני המלך המושל על כל בית נכותה, אז אושיבך על כסא אבותיך הקדושים אשר בארץ והתיה יורש עצר ויקרא שמך עלינו, ונשיא אלקים אתה בתוכינו, וכל העם על מקומו יבא בשלם[7] : קורא לברת אהבתך חפצי בה[8], נודה חצי אהבתך אל כגור לבה, מרחיב אהל ידידותה המחזיק בבריתה. אחיך הקטן ששת בר׳ יצחק בר׳ יוסף נ״ע סאראקוסטי.

יין רקחנו, אשר בו נשמח בחגנו. נשיא אלקים בתוכנו, הנשיא החסיד הנכבד רבנא לוי בן הנשיא הגדול רבנא משה תמ״ך

ארבעה אבות נזיקין היו לפני ודרשתי וחקרתי והנה תולדותיהן כיוצא בהן, וידעתי הצד השוה שבהן. והנה שמתי עיני ולבי לגדע קרני השור, ולסתום פי הבור, ולבערת המבעה, ולכבות ההבער[9]. ועד עתה לא מצאתי גרזן לגדע, ולא אבן לסתום, ולא עת לבערת, ולא מים לכבות, והיום קצר והמלאכה מרובה. על כן

[1] = Et ton âme n'a pas l'envie.
[2] Deut., xxxii, 15.
[3] Ps., l, 16.
[4] Isaïe. ii, 10.
[5] Deut., xiv, 24.
[6] ק, ש, ח, les lettres du mot חשק.
[7] Ex., xviii, 23.
[8] Isaïe, lxii, 4.
[9] Comp. *Baba Kamma*, i, 1.

קצרתי דברי ואבא לשאול לך לשלם, ולברכך ולחלות פניך להודיעני
ענינך, והמתחדש אתך ולהשמיעני שלם: אחיך הנאמן שומר בריתך
מתפאר באחות וששת הקטן בר׳ יצחק בר׳ יוסף נע׳ סרקסטי.

Mètre : – – – ∪ – – – – – ∪ – – –

דודי הלא אהבת עולם אהבתיך
כי את לנפשי אח ולעין ימיני בת:
משרה לך נחלת אבות ואשה מש־
כלת לך מאל ילדה למשרה בת:

הנה ביד זה הרץ חותם המלכה, ובפיו בשורת מלכה. ואני לא
יכולתי כעת להאריך, רק להשמיעך שלום, ולחלות פניך
להודיענו כל המתחדש אתך, ולמהר פעמיך לבא בשלם, ואז יהיה לנו
שלם: נאמן אהבתך, המחזיק בבריתך, המתפאר באחותך, אחיך הקטן
ששת בר׳ יצחק בר׳ יוסף סאראקוסטי.

(*A suivre.*)

UN RECUEIL

DE

CONSULTATIONS INÉDITES DE RABBINS

DE LA FRANCE MÉRIDIONALE

(SUITE [1])

VIII. *Isaac b. Mardochée et le* Kol Nidrè. — On connaissait l'existence d'une lettre d'Isaac ben Mardochée sur *Kol Nidrè*. Carmoly déclarait l'avoir lue dans un ouvrage de Joseph Alaschkar, intitulé דרך עץ החיים [2]; mais il n'entrait pas dans son programme de la reproduire, ni même de l'analyser. Le traité d'Alaschkar étant resté inédit, c'est une bonne fortune pour nous, comme on le verra, de retrouver cette consultation dans notre recueil (nº 67, fº 129 *b*-131).

Elle n'offre pas, en effet, un intérêt de pure curiosité ; elle relate un épisode nouveau dans l'histoire du rite de *Kol Nidrè*, qui a soulevé tant de polémiques, et nous instruit de l'opinion d'un rabbin célèbre en son temps sur cette question si controversée.

Comme tout le monde le sait, *Kol Nidrè* est une formule récitée trois fois par le ministre officiant, au commencement de l'office de la veille de Kippour, pour annuler les vœux et interdits volontaires violés par oubli ; elle a pour complément ce verset du Lévitique, qui en fixe le caractère : « Il sera pardonné à toute la communauté des enfants d'Israël, car tous ont agi sans préméditation. »

[1] Voir *Revue*, t. XXXVIII, p. 103.

[2] *Oçar Nehmad*, III, p. 107.

Ce rite n'est probablement pas antérieur à l'époque des Gaonim ; en tout cas, il est inconnu du Talmud, et plusieurs Gaonim luttent contre son introduction. Tel Natronaï, qui vécut au IXe siècle : « Ni dans les deux académies (Sora et Poumbadita), dit-il, ni en Babylonie, pareil usage n'existe, que ce soit à Rosch Haschana ou à Kippour ; nos ancêtres ne l'ont jamais observé, mais nous n'ignorons pas qu'il s'est répandu dans mainte contrée [1]. » Ce n'est donc pas l'œuvre des Gaonim, c'est-à-dire des autorités officielles du Judaïsme d'alors, ni des Académies qu'ils présidaient. Amram Gaon, l'auteur du *Siddour* (Rituel), ne le connaît encore que comme une coutume particulière, qui est loin d'être universellement admise [2]. D'autres Gaonim font également leurs réserves sur la validité de ce rite ; tel le Gaon Haï, fils de R. Nahschon [3]. Les rabbins espagnols manifestèrent la même hostilité ; comme le dira Isaac b. Mardochée, Alfasi et Maïmonide ne mentionnent même pas cet usage ; les plus illustres commentateurs et décisionnaires, encore au XIVe siècle, comme R. Nissim (Ran) [4] et Isaac b. Scheschet (Ribasch) [5], ne veulent pas en entendre parler. Même l'auteur du *Tour*, Jacob b. Ascher, malgré son origine allemande et son respect de la tradition, ne dissimule pas sa répugnance à l'enregistrer dans son code, et il s'excuse, en quelque sorte, en constatant que ce rite s'est répandu partout.

Ceux mêmes des rabbins qui, à l'origine, avaient donné l'hospitalité à cet usage dans leur Rituel ne manquèrent pas d'en marquer nettement la signification et la valeur, afin de prévenir toute équivoque. D'après Saadia, la formule ne s'applique qu'aux vœux *collectifs* de la communauté ; voilà pourquoi elle se complète par le verset du Lévitique, qui parle de la communauté des enfants d'Israël. Mais les vœux des particuliers, nul ne saurait, s'il les violait, échapper aux responsabilités qu'en entraîne la transgression [6].

Au contraire, pour R. Tam, la formule n'est faite que pour les vœux que chacun prononce par devers soi, car elle annule les vœux dont on ne s'est pas souvenu ; or, les vœux collectifs, on se les rappelle toujours [7]. L'usage, ajoute ce rabbin, qui, à la différence des

[1] *Schaarè Teschouba*, 143 ; *Hemda Guenouza*, 6, etc.

[2] P. 47 de l'éd. de Varsovie.

[3] *Schaarè Teschouba*, 143 ; Rosch, sur *Yoma*, VIII, fin.

[4] Dans son commentaire sur *Nedarim*, 23 *b*.

[5] Cité par Joseph Caro, *Bet Yosef*, *Orah Hayyim*, 619.

[6] *Tour Orah Hayyim*, 619 ; Rosch, sur *Yoma*, VIII, fin, cite la formule de Saadia, qui est la même que celle du *Siddour* de R. Amram.

[7] *Sefer Hayaschar*, 144.

Espagnols, y était très attaché, a été institué à une époque ancienne — au temps des Tannaïm — à cause de la légèreté avec laquelle on formait des vœux : on a voulu parer ainsi aux conséquences surnaturelles de l'inexécution de ces engagements volontaires.

Haï Gaon, ne se jugeant pas sans doute assez fort pour abolir le rite, en a modifié la formule de manière à la rendre inoffensive, pour ainsi dire; voici celle qu'il avait imaginée : « Tous les vœux et interdictions que nous nous sommes imposés depuis le dernier Kippour jusqu'à celui-ci, *et que nous avons violés par oubli ou involontairement, nous prions Dieu de nous les pardonner;* que nos vœux ne soient pas des vœux, pour que nous en soyons coupables, que nos interdictions ne soient pas des interdictions pour constituer des péchés, que nos serments ne soient pas des serments pour que nous soyons châtiés, comme il est écrit : Il sera pardonné à toute la communauté, etc.[1] » — De la sorte, il ne pouvait y avoir le moindre doute : il ne s'agit pas d'annuler rétroactivement des vœux qui n'ont pas été remplis, mais de demander à Dieu d'en pardonner la transgression involontaire.

Isaïe de Trani l'Ancien donnait un autre motif à l'institution de cette coutume. Le Kippour, dit-il, amène le pardon des fautes dont on s'est repenti. Mais il est une catégorie de péchés pour lesquels la simple pénitence ne suffit pas. Ainsi, celui qui était obligé par la loi d'apporter des sacrifices de péché n'était pardonné qu'après avoir rempli cette condition. Pareillement, ceux qui ont fait un vœu, par exemple de donner une certaine aumône, ne peuvent rentrer en grâce auprès de Dieu qu'après s'être acquittés de leur vœu. Mais il peut arriver que le fidèle ait oublié l'engagement pris par devers soi, le Kippour n'aura-t-il pas son efficacité ordinaire à cause de ce manque de mémoire? C'est pour remédier à ce mal possible et prévenir cette éventualité qu'a été établi cet usage : les membres des communautés annulent les uns pour les autres les vœux transgressés involontairement afin que le Kippour ait son plein effet[2].

La plus originale interprétation du *Kol Nidrè* est celle de R. Benjamin, frère de l'auteur du *Schibboulè Halléket*, dont l'esprit indépendant est bien connu : d'annulation de vœux, il ne peut être aucunement question ; toute parole ayant ce but serait sans portée. Ce que le fidèle demande à Dieu le jour de Kippour, c'est de lui pardonner d'avoir prononcé des vœux : le Talmud ne dit-il pas que formuler un vœu, c'est élever un autel sur un haut lieu, et l'accomplir, c'est offrir sur cet autel interdit un sacrifice?

[1] Cité dans le *Schibboulé Halléket*, § 317, p. 295 de l'éd. Buber.
[2] *Ibid.*, p. 294.

C'est ainsi que, d'après la Bible, les vœux annulés par le pouvoir compétent, comme ceux de la femme par son mari, de même que ceux qui ont été accomplis, comme celui du Nazir, nécessitent encore le pardon divin [1].

Cette diversité dans l'explication du rite recouvre une unanimité parfaite dans le sentiment des rabbins qui le proscrivaient comme de ceux qui le prescrivaient : le respect de la parole donnée, la crainte non avouée que l'ignorance se croie autorisée à violer des engagements sacrés. On dirait même qu'une telle éventualité leur a toujours paru impossible, car, à ma connaissance, pas une fois ils n'expriment cette crainte ; ce qu'ils redoutent, c'est que le populaire ne finisse par prendre à la légère les vœux et engagements de cette nature.

Aussi quand l'apostat Nicolas Donin accusa le Talmud de permettre la violation des serments et engagements pris envers le prochain [2], Yehiel de Paris eut-il le droit de protester avec indignation contre cette infamie : jamais, dit-il, ces annulations de vœux n'ont visé que des vœux faits par devers soi [3] ; quant à la formule de *Kol Nidrè*, elle est suffisamment expliquée par le verset qui la suit : elle veut remédier aux conséquences des violations involontaires des vœux [4]. Nulle loi, ajoute-t-il, n'a recommandé si sévèrement que la nôtre le respect de sa parole ; même si notre engagement doit tourner à notre détriment, l'Écriture [5] veut que nous y restions fidèles. Ainsi fit Josué envers les Gabaonites [6], quoi qu'il eût été trompé par eux [7].

[1] *Schibboulé Halléket*, p. 294 de l'éd. Buber.

[2] Dans les *Extractions* (voir Loeb, *Revue*, II, p. 267), il est dit : « Et quiconque veut n'être pas tenu d'observer son *serment* n'a qu'à protester au commencement de l'année que les vœux et les serments qu'il pourra faire dans l'année sont nuls. » Remarquer que dans le texte visé ici il n'est pas parlé de *serments*, mais de *vœux*. D'après le *Vikkouah* de R. Yehiel, Nicolas Donin fait une confusion — volontaire — analogue : ועוד איכא בנדרים הרוצה שלא יתקיימו נדריו יעמוד ביום הכפורים ויאמר כל נדרי. « En outre il est écrit dans le traité *Nedarim* : « Quiconque veut annuler ses vœux doit dire à *Kippour* la formule *Kol Nidrè*. » Or on verra plus loin que le texte ne parle pas de *Kippour*, ni de *Kol Nidrè*.

[3] Dans la *Confessio magistri Vivo* (= Yehiel) on lit : « XXII. Dixit tamen quod hoc intelligit de votis vel juramentis vel promisis *factis ad seipsum et non ad alium*. » Voir *Revue*, III, p. 56. Dans son *Vikkouah*, Yehiel dit, en effet : ודקאמרת דג' הדיוטות מתירין נדרים ושבועות היינו אותן שאין אלא לעצמו ואין לאחרים חלק בהן אבל נדרים ושבין אדם לחבירו אין אדם יכול להפר אלא מדעתו.

[4] ואשר שאלת ברעה על כל נדרי שפיל לסיפא ונסלח לכל עדה... כי לכל הנם בשגגה אין אנחנו מפירין רק השגגות שלא יכשל אדם בנדרו או בשבועתו בשוגג.

[5] Psaumes, xv, 4.

[6] Josué, ix, 18.

[7] *Vikkouah*, p. 7.

L'accusation de Nicolas Donin entra dans l'arsenal de la polémique anti-juive; elle servit dans un grand nombre de controverses. Aujourd'hui encore et presque annuellement, l'ignorance naïve ou volontaire de cuistres imbéciles dénonce à la vindicte publique la scélératesse des Juifs, qui, moyennant la récitation de cette formule commode, acquièrent, selon eux, la liberté de violer sans scrupule tous leurs engagements.

Une modification fut apportée à la formule par R. Tam, le célèbre rabbin champenois du XIIe siècle. Aux mots: « ... depuis le dernier Kippour jusqu'à celui-ci » furent substitués ceux-ci: « ... depuis ce jour de Kippour jusqu'au Kippour prochain [1] ».

R. Tam est-il vraiment l'auteur de cette réforme? D'après les termes du Sèfer Hayaschar, il n'aurait fait que s'approprier l'opinion de son père, le fameux gendre de Raschi. Mais, d'après certains textes, cités par M. Epstein, le changement est l'œuvre de Méir, le célèbre ministre-officiant de Worms; le père de R. Tam, qui a habité quelque temps cette ville, a pu en rapporter la nouvelle formule [2].

La raison de ce changement était purement scolastique, c'était le scrupule d'un talmudiste épris de logique et voulant de la conséquence, même dans les usages. Or, le rite de *Kol Nidrè* n'a d'autre point d'appui qu'un texte talmudique ainsi conçu: « Quiconque ne veut pas le maintien de ses vœux doit, au jour de Rosch Haschana, déclarer que tous les vœux qu'il prononcera dans l'année sont abolis, mais il faut qu'il se souvienne de cette condition au moment du vœu [3]. » Ce texte, avec cette restriction, est assez étrange; aussi est-il corrigé par tel docteur du Talmud. Bien mieux, il a pour but d'expliquer un passage obscur de la Mischna, qui ne dit rien de semblable. Quoi qu'il en soit, comme c'est le seul fondement possible de notre rite et qu'il parle du futur et non du passé, il était logique de modifier dans ce sens la formule consacrée. D'autres considérations d'ordre talmudique sont encore mises en avant par R. Tam, mais, en réalité, celle que nous venons d'exposer est la principale.

La correction souleva une véritable tempête, même parmi ceux qui n'étaient pas opposés à la récitation de l'ancienne formule. Même le Rosch (Ascher b. Yehiel), qui naquit et vécut longtemps en Allemagne, où R. Tam était une autorité indiscutée, déclare nettement mauvaise cette rédaction et décide qu'il faut en revenir à l'ancienne. C'est à cet avis que se conforme son fils, l'auteur du

[1] *Sèfer Hayaschar*, 144.
[2] Voir l'article de M. Epstein, dans *Revue*, XXXV, p. 244-245.
[3] *Nedarim*, 23 *b*.

Tour[1] ; pareillement l'auteur du *Schibboulé Hallékel*, quoiqu'il fût le disciple des savants français[2]. Isaïe de Trani l'Ancien, dont ce dernier invoque la démonstration, et Ibn Giat, cité par le *Manhig*[3] réfutent victorieusement l'opinion de R. Tam.

C'est à la fois et sur le principe même de la récitation du *Kol Nidrè* et sur la formule à adopter qu'Isaac b. Mardochée fut consulté.

Sa réponse n'est point faite pour surprendre, elle est entièrement conforme à l'esprit qui inspire toutes ses Consultations.

Il commence par déclarer qu'il a déjà étudié la question dans son commentaire sur *Nedarim*. Puis il attaque de front tout de suite le raisonnement de R. Tam, dont il reproduit sommairement les termes. Il invoque contre ce docteur Isaïe de Trani, dont l'opinion, dit-il, s'accorde avec celle de Saadia, puis Ibn Giat, déjà cité par le *Manhig*.

L'ancienne rédaction de la formule doit donc être préférée à la nouvelle, dans les communautés où le rite est en vigueur. Mais ce rite lui-même est erroné, l'opinion des rabbins espagnols, de la Babylonie et des deux Académies lui étaient ou lui sont contraires; or, ce sont ces autorités qui sont nos guides. Voilà pourquoi aussi Alfasi et Maïmonide n'ont pas mentionné cette coutume, qui heurte les principes de la tradition. Il ajoute ce détail, qui ne manque pas d'intérêt : « Elle a été abolie dans la plupart des communautés où il y avait des rabbins considérables et érudits. » De fait, nous savons par le *Manhig* qu'en Provence, c'est-à-dire dans le Midi de la France, elle existait à la fin du XIIe siècle. C'est donc bien d'une *abolition* que parle notre Isaac. Du temps de mon père, dit-il ensuite, je n'ai vu à Narbonne ni ailleurs personne qui eût l'idée de réciter le *Kol Nidrè*, et ainsi en est-il de nos jours. « Le ciel me garde, telle est sa conclusion, d'inciter ainsi à des erreurs, car à quels préjudices n'expose pas cette coutume les particuliers et les communautés ! Un jour de pardon et d'amendement, où les scrupules doivent s'aiguiser, comment prononcer de telles paroles ? »

ISRAEL LÉVI.

(*A suivre.*)

---

[1] *Orah Hayyim*, 619.
[2] § 317, p. 293 de l'éd. Buber.
[3] P. 59 *b*.

APPENDICE

VII

זאת התשובה נימורנו קדם זכרו [ויצחק בר' מרדכי].

שאלת ממני השר הנעלה יגדיל השם כבודך ויאדיר מעלתך על נסח כל נדרי הכתוב בקצת המחזורים אם ראוי לאמרו בליל יום הכפורים אם לא ושיתבאר זה אל איזה פנים שיאמר אם שיהיה ענינו היתר מה שנעשה מהנדרים מיום הכפורים שעבר עד יום הכיפורים הזה או שיהיה ענינו הנאי מהיר כל מה שיעשה מזה בעתיד ת"ל מיום הכפורים זה עד יום הכיפורים הבא.

ואחר שרצית ארצה לפניך מה שנראה לי בזאת השאלה אינני מסרב לכיוצא בך, והנני כותב לך בקצרה מה שאליו דעתי נוטה בזה לפי הנמצא אצלי ממנו עם מה שביארתי במסכת נדרים ואומר, זה הנסח של כל נדרי נהגו לומר קצת בני צרפת על הנסח הכתוב במחזורים להתיר מה שעבר מהנדרים והאסרים והשבועות והקונמות, ולפי שהוקשה לרבי יעקב ז"ל היתר נדרים על הדרך הזה שהוא דבר שאין לו שרש כלל ששבש הנסחא ותלה המנהג באותה ששנינו פ' ארבעה נדרים והרוצה שלא יתקיימו נדריו וכו'[1] והגידה במחזורים דאנחנא נדרין מיום כפורים זה עד יום הכפורים הבא הכל כמו שכתוב בספר הישר. והנה הרחיק הרב ז"ל מה שהוא קשה מאד אבל הקריב מה שמבואר המנעו מדרך הגמרא שהדין הנלמד מאותה המשנה הוא מה שאין ראוי לפרסמו ולדרוש בו ברבים כדאמרי'[2] רב הונא בר חיננא סבר למדרשה בפרקא פי' על הדרך שפירשוה בגמ' אליבא דרבא כגון שהתנה וכו' א"ל רבא תנא סתים לה סתומי פי' דעריב ותני לה בהדי אוחרנייתא דר' אליעז' ולא אתברא באפי נפשה כי היכי דלא נילפי מינה לקולא בנדרים ואת דרשת ליה בפרקא ובודאי הוא דכרבא נקישנ' בפי' משנה זו ושהיא סתומה וחסרה לסבה שזכר, ואם תאמר משנתנו פ' נערה המאורסה דהאומ' לאשתו כל נדרים שתדורי מכאן עד שאבא ממקום פלוני הרי הן קיימין לא אמ' כלום הרי הם מופרים ר' אליעז' אומ' מופר וחכמים או' אינו מופר דאלמ' הנאי בכי האי גונא לא מהני אליבא דרבנן, התם כדקתני טעמ' בהוספתא דאהדרו ליה רבנן לר' אליעז' מה למיפר נדרי עצמו עד שלא ידור וכו' ושמעינ' מינה דאפי' רבנן מודו בהא ורבא בההיא טעמ' ידע ולהכי פי' המשנה זו על זה העקר ושם סבתו כי כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים נשניה על הלשון הזה ואם שהדין בעצמו דין אמת שההנאי מועיל בזה בנדרי עצמו

[1] *Nedarim*, 23 *b*.
[2] § 144.
[3] *Nedarim*, *ibid*.

ואע"פ שאינו מועיל בנדרי אשתו, ולמדנו מכלל זה שהתבאר שזה הצד בנדרים אין ראוי לפרסמו שאפי' לבארו בחבור מפורסם בחבור המשנה הפקידו ואע"פ שאין הכל בקיאין כל שכן שאסור להורות כן בהמון, וכו' שמלכל [1] מה שכתב בנסחאות עם הנדרים והאסרים הוא השבועות גם כן ובשבועות ודאי אם יש אסור בתנאי מצד עצמו ואע"פ שנחלקו קצת גאונים כמו שכתב הר"ם ז"ל האסור בשבועות מבואר מאד שהרי מתנה להוציא שבועה לשקר ושם שמים לבטלה, ומצאתי לאחד מגאוני רומי רבי' ישעיה בר' מלי ז"ל בהלכות נדרים שהוא מבקש צדדים למצוא דרך לנסחת המחזורים, ומכלל דבריו מה שידענו דיום הכפורים מכפר על כל עונות כשעשה תשובה וראו מי שהנהיגו זה שכל עבירות יום הכפורים מכפר עם התשובה חוץ מעון הנדרים כנדרי צדקות והקדשות שאינו מכפר עד שישלם נדרו וכאותה ששנינו חייבי חטאות ואשמות ודאין שעבר עליהם יום הכפורים חייבין להביא יום הכפורים ועל זה ההיקש אם נדר נדרים שחייב בקיומן אין יום הכפורים פוטרו מזה ואפי' הוא שוכח ושוגג במה שמחוייב בו ילזה נהגו בקצת ארצות להתיר בצבור אלו השגגות כדו שיהיו הכל נקיים מהם וכאלו הצבור יתירו זה את זה מאלו הנדרים שאבד זכרם ולא על כיוצא בהם נאמר צריך לפרט את הנדר אחר שאינו ידוע וזה שבא בסיומא דהחין נסחא כי לכל העם בשגגה, כך היא סברת זה הרב, וקרוב לזה כתב רבי' [2] שזה התקון למי שעושין כן לא היה אלא לעדה ששגגה ואסרו אסר על נפשם בבית הכנסת כגון נדרי אונסין ושגגות כדכתי' ואם כל עדת ישראל ישגו, זהו דרך מקימי המנהג הזה באותן המקומות שנהגו בו, אבל שטת הגאונים בספרד ובבבל ובשתי ישיבות מוחלפת מזה וזה שהם לא יראו בזה הנסח שום דבר ראוי והגון על איזה פנים שיהיה לפי שכל הצדדין שאפשר למצוא בהיתר מה שעבר מן הנדרים אין בהם ממש ודברים חלושים הם מאד הן בענין הנדרים הנשארים או בענין עדה השוגגת כי אין ספק שכל אלו השגגות וכל חטא שאין מכיר בו אלא השם יום הכפורים מכפר כדאי' בכריתות והיתר מה שעתיד מהנדרים גם כן מבואר בטולי כמו שקדם ולזה כתב רב נטרונאי גאון העולם בלשון הזה אין נוהגין לא בשתי ושיבות ולא בכל מקום בבבל להתיר נדרים לא בראש השנה ולא ביום הכפורים אלא שמענו שבשאר ארצות אומ' כל נדרי ואסרי וכו' אבל אנו לא ראינו ולא שמענו מרבותינו ע"כ, וכתי' רבי' יצחק אבן גאית ז"ל בהלכות יום הכפורים וז"ל ואנו אומ' בהתרת נדרים ושבועות בכסדר הזה וכלשון הזה לא למדנו ולא שמענו, ובנדרים גרסי' הרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה יעמוד בראש השנה ויאמר וכו' ונקשי' אי זכור בשעת הנדר בטלית לתנאיה וקימי' לנדרים, אמ' אביי תני ובלבד שלא יהא זכור וכו' רבא אמ' כגון דאתני בראש השנה ולא ידע מאי דאתני וכו' עד תנא סתים לה

[1] Lire שמכלל.

[2] Saadia.

סתומי ואת דרשת ליה בפרקא, הא למדת דאפי' למאן דאתני מעקרא לא סבר רבא לאורויי כ"ש נדרים ושבועות שעברו שאין מתירין ואין מורין להיתר, ומה מועלת התרה למי שמתנה לאחר נדרו שיהא בטל, הילכ' אין אנו סוברין ולא נוהגין ועושין כן, ואמ' רב האיי גר מר רב נחשון דהלכה כרבא דמחמיר דהוא ליה בתרא, לפיכ' אין אנו עושין כמשנה זו ולא נוהגין להתיר בין בראש השנה בין ביום הכפורים ולא שמענו מרבותי' שהיו נוהגין כן כל עקר ואף אתם החמירו כמותנו ואל תשנו ממנהג הישיבות ע"כ בהלכות רבי' אבן גאיית, ולמדנו מכלל הדברים הללו שמנהג הזה על אי זה נסה שיאמר אינו מנהג אלא טעות לשטה ישרה של גאוני בבל וספרד אשר מפיהם אנו חיים וכמעשיהם אנו עושין, ולזה לא זכרו אבות העולם הרי"ף והר"ם המנהג הזה בחבוריהם מפני שהוא כנגד שרשי הקבלה, וכבר נתבטל זה המנהג היום מרוב המקומות שהיו בהם חכמים גדולים ובקיאים, וחלילה לעשות פועל יבא ההמון וזולתם לידי מכשול כי כמה תקלות מתגלגלות על ידי כן לחידים ולצבור וכל שכן ביום סליחה וכפרה כמו יום הכפורים הגדול והנורא שצריך לכוין בכל העניינים כונות מדוקדקות מאד, ובימי אבא מרי ז"ל לא ראיתי מי שעלה על לבו לומ' לפניו כל נדרי לא בנרבונה ולא בשער מקומות לעולם וכן נהגו אחריו, נדרש למשאלותיך סר למשמעתך דורש עוד בשלומך שיגדל נצח אל יושב בשמים יצחק גר' מרדכי נ"ע.

LA LUTTE

ENTRE

ISAIE, FILS D'ABBA MARI, ET YOHANAN, FILS DE MATATIA

POUR LE RABBINAT DE FRANCE, A LA FIN DU XIVe SIÈCLE

On connaît, par les Consultations d'Isaac b. Scheschet (Ribasch), le différend qui troubla la communauté israélite de Paris peu d'années avant l'expulsion de 1394[1]. Matatia, grand rabbin des Juifs revenus en France en 1359, était mort et avait eu pour successeur son fils Yohanan, qui ne manquait pas d'une certaine instruction, comme on peut le voir par ses lettres. Le nouveau grand rabbin, reconnu par le pouvoir royal, avait déjà pris possession de ses fonctions ; il présidait l'école rabbinique de Paris et avait même formé des élèves — au nombre de trois — devenus dignes d'exercer le ministère sacré. Tout d'un coup, un disciple de son père, Isaïe, ou Oschaya, fils d'Abba Mari, appelé encore Astruc, vint lui signifier son congé en produisant un brevet du fameux rabbin viennois Méir Halévi, qui l'investissait du pouvoir suprême rabbinique et déclarait passible de l'excommunication quiconque ne se soumettrait pas à son autorité.

L'ingérence d'un rabbin étranger était déjà par elle-même extraordinaire ; mais, au profit de qui s'exerçait-elle ? Au profit d'un intrigant, dépourvu de scrupules, qui avait déjà su tirer parti de son audace turbulente : n'avait-il pas déjà, par la menace d'une destitution, amené un certain R. Simson à lui donner sa nièce en mariage ? Et maintenant il ne craignait pas de s'en prendre au fils de Matatia, montrant la gratitude qu'il gardait au maître qui, non seulement l'avait instruit, mais encore élevé et entretenu de ses deniers. Il était arrivé à ses fins, son ambition était satisfaite ;

[1] N°s 268-272.

mais à quoi faisait-il servir son succès? Au lieu de diriger les réunions académiques à l'époque traditionnelle, selon l'usage français, il battait les chemins, à cheval, faisant métier d'agent matrimonial[1]. Quant à R. Yohanan, qui nous dépeint sous ces couleurs, peut-être noircies, son rival, il s'était déjà vu abandonné de ses élèves.

Yohanan, au lieu de faire appel au bras séculier[2], exposa ses doléances aux rabbins de Catalogne. Cette province comptait alors les savants les plus estimés, les célèbres Isaac b. Scheschet et Hasdaï Crescas ; c'était là aussi que son père avait pris ses grades, à l'école de R. Nissim et de R. Péréç. En plusieurs circonstances, d'ailleurs, lui-même avait eu déjà recours aux lumières des rabbins catalans. La lettre qu'il adressa à ces deux docteurs renommés et les réponses qu'il en reçut se trouvent, comme on sait, dans la collection des Consultations de Ribasch ; comme on le sait aussi, ces deux autorités se prononcèrent en sa faveur.

Une troisième personne intervint dans la discussion : ce fut Moïse Halawa de Tortose[3]. La Consultation qu'il envoya à Yohanan était en partie connue, pour avoir été signalée par M. Steinschneider dans son Catalogue des manuscrits hébreux de la bibliothèque de Leyde (page 223). L'illustre bibliographe s'était, il est vrai, trompé : il avait attribué le document à Ribasch, malgré la note marginale d'un propriétaire du ms. le déclarant écrit par Moïse Halawa. Graetz, n'ayant aucune raison de révoquer en doute l'assertion de M. Steinschneider, a rapporté à Isaac b. Scheschet certains détails biographiques contenus dans la lettre ; c'est ainsi qu'il a fait de ce rabbin un centenaire.

M. Halberstam s'est aperçu de l'erreur et a revendiqué pour Moïse Halawa la paternité de cette lettre[4]. Il eût suffi, du reste, de comparer le texte de celle-ci avec la réponse de Ribasch, qui est imprimée, pour s'apercevoir de la confusion. En 1873 paraissaient à Jérusalem les Novelles de ce Moïse sur le traité *Pesahim*, et l'« approbateur » de cette édition, Abraham Aschkenazi, déclarait avoir en sa possession, sous le numéro 133 d'un ms., une lettre dudit Moïse Halawa écrite à propos de la lutte entre Yoha-

[1] ובהגיע תור זמן הישיבות כמנהג הצרפתים יתחיל לרכוב לשדך בן פלני לבת פלני או לסתור זווגים.

[2] D'après la lettre de Ribasch, il avait été reconnu rabbin des Juifs de France par le pouvoir royal.

[3] Ce nom s'écrit de plusieurs façons. Dans le ms. de Leyde dont nous allons parler, il est orthographié : חאלירואה ; pareillement dans la note marginale du ms. de M. E. N. Adler.

[4] Voir *Hebr. Bibliogr.*, 1873, p. 74. Son opinion a été adoptée par M. Weiss, *Dor Dor Wedorschaw*, V, p. 1896, note 5.

nan et Oschaya, et contenant les mêmes détails biographiques que le ms. de Leyde.

Ce ms. d'Abraham Aschkenazi est maintenant en la possession de M. Elkan Adler, qui a déjà mis la main sur tant d'ouvrages précieux. Avec sa permission, nous publions ici la réponse de Moïse Halawa, qui intéresse l'histoire des Juifs de France [1].

Cette lettre est malheureusement écrite dans le style déplorable du temps; ce ne sont que tours de force, vrais feux d'artifice de centons bibliques et talmudiques; les calembours n'y manquent même pas, et le scribe les a soulignés. Une traduction de ces quelques pages serait fastidieuse; il suffira de résumer les trop courtes lignes qui ont un intérêt historique.

L'auteur dit qu'il n'a pas l'habitude de se prononcer sans avoir entendu les deux partis; mais, en la circonstance, l'abstention et le silence seraient coupables. Matatia a rendu de grands services à ses coreligionnaires de France; souvent il a arrêté des mesures fâcheuses que voulait prendre contre eux le gouvernement. Son fils, Yohanan, est un savant connu, et il vient d'exposer ses doléances aux rabbins de Catalogne. Juda b. Eliézer (le même qui s'était rendu chez Isaac b. Scheschet) s'est présenté à son école porteur de la lettre du plaignant. Il a vu aussi une pétition signée de la majorité des membres de la communauté de Paris. Pour lui, il ne connaît personnellement ni Méir Halévi, ni son protégé; il rend hommage à leurs mérites; mais il croit devoir s'adresser aux rabbins de France et d'Allemagne pour leur signaler le scandale produit par ce différend: quelle impression doivent produire ces divisions sur les Israélites et leurs adversaires, particulièrement sur les gens du peuple [2]. Il a quatre-vingts ans et a vu autrefois en Catalogne nombre de rabbins remarquables par leurs vertus; dans sa jeunesse, il a grandi, à Barcelone, à l'école de Salomon b. Adret, en compagnie du fils de celui-ci; il dit l'éclat de la renommée de ce maître; puis, il a vu les deux astres, R. Péréç et R. Nissim; il n'a pas craint d'être en désaccord avec eux, et jamais on ne l'a traité avec hauteur. Les autres rabbins du pays non plus n'ont

[1] Ce ms. renferme, entre autres, dix-neuf Consultations rangées, comme dans celles du Raschba, sous la rubrique des localités consultantes : Monzon, Alcaniz, Majorque, Paris, Calatayub, Barcelone, Cervera, Braga (en Aragon), ou plutôt Berga (ברגה) (Catalogne), proche de Cervera, Saragosse. Le nom de l'auteur n'y figure jamais; cependant, dans la pièce que nous publions, le prénom tout au moins est suffisamment indiqué par les mots תורה צוה. C'est à la marge également qu'un des propriétaires du ms. attribue à ce rabbin ces lettres. Dans la préface du ms., on dit aussi que l'auteur doit en être Moïse Halawa (écrit ici חלואה, comme dans les Consultations du Ribasch, qui le cite nos 69, 395, 396).

[2] D'après le texte, il s'agirait de convertis.

jamais exercé d'autorité despotique; soucieux de ne pas profaner le nom de Dieu, ils n'ont jamais imposé aux communautés des décrets; jamais ils n'ont empiété sur les droits de leurs collègues pour en tirer profit; ils avaient l'amour désintéressé de l'étude; même réduits à la misère, ils n'ont jamais pensé à rendre des arrêts pouvant leur être profitables. Pour lui, voilà trente-cinq ans qu'il est à Tortose : jamais il n'a brigué ni honneurs ni émoluments, pour battre monnaie de sa science; il a préféré entretenir sa famille modestement. Pourquoi, répond-il après cette critique assez vive de la conduite d'Isaïe, pourquoi avez-vous dépossédé Yohanan de ses droits? Rendez-les-lui; réconciliez les deux rivaux. — Il oublie seulement de dire par quel moyen.

La lettre de Moïse Halawa, comme celles d'Isaac b. Scheschet et de Hasdaï Crescas, doit être antérieure à l'année 1391; autrement on y entendrait l'écho des épouvantables massacres qui décimèrent alors les Israélites d'Espagne et ravirent à Crescas son fils. Nous ne savons pas la suite qui fut donnée aux remontrances des trois rabbins catalans. Bientôt l'expulsion de 1394 devait renvoyer dos à dos les deux rivaux. La situation des Juifs de France, surtout depuis la mort de Charles V, avait été en s'assombrissant. Les désordres qui marquèrent l'année 1380 à Paris, puis la révolte des Maillotins faisaient prévoir le sort qui les attendait. Si quelque chose peut témoigner de l'incertitude de leur condition dans cette seconde moitié du XIVe siècle, c'est précisément la décadence des écoles rabbiniques et la pauvreté de la France septentrionale en docteurs distingués, qui expliquent, en partie, l'inconvenance de la conduite de Méir Halévi. Sauf ces deux compétiteurs, aucun nom de rabbin de cette région ne nous est parvenu. Et le fait se comprend trop bien : les Juifs qui avaient passé un contrat temporaire avec Jean le Bon n'étaient, en réalité, qu'une compagnie de banquiers, de prêteurs d'argent. Dans l'acte de 1360, le roi ne parle que de *deux* « maîtres de la loi » qui, assistés de quatre autres Juifs, ont droit de signaler au pouvoir ceux de leurs coreligionnaires indignes de rester dans le royaume. La science, pour fleurir, a besoin de calme et de sécurité.

ISRAEL LÉVI.

NOTE ADDITIONNELLE SUR MOISE HALAWA

J'ai eu l'occasion de consulter le ms. de Leyde (Warner, n° 50) auquel M. Israël Lévi fait allusion.

Les 32 premières pages contiennent 27 consultations, dont 17 correspondent à 17 de celles qui sont attribuées à Moïse Halawa (ou Haliwa) dans mon ms., que j'appellerai ms. de Smyrne. Dans celui-ci, il est dit que les réponses de Moïse Halawa sont au nombre de 19 ; mais, en réalité, il n'y en a que 18, numérotées 125-142. — Des 17 Consultations du ms. de Leyde, 8 y sont expressément dites de R. Moïse, tandis que toutes les autres sont attribuées par le copiste au Ribasch. De là la confusion dans laquelle est tombé M. Steinschneider. — Des 10 autres consultations de ce ms., deux seulement, qui ne se trouvent pas dans celui de Smyrne, sont sûrement de R. Moïse, et c'est sans doute par erreur que trois autres lui sont assignées. Cinq de ces huit, qui proviennent de rabbins contemporains, figurent dans le ms. de Smyrne.

Les pages 33-59 du ms. de Leyde ne sont pas d'une seule et même main ; elles renferment nombre de consultations intéressantes ; l'une d'elles, p. 40 *b*, est justement de Yohanan b. Matatia, grand rabbin de Paris ; une autre est de son frère Joseph, à moins que ce nom ne soit un *lapsus* pour Yohanan[1].

Aux localités relevées par M. Lévi dans mon ms., celui de Leyde ajoute : Trina (?), Gérone, קמרשה (?) et Solsona (שולשונה).

Les Novelles de Moïse Halawa sur *Pesahim* auxquelles renvoie M. Lévi donnent une autre orthographe du nom de ce rabbin. Elles projettent quelque lumière sur ce personnage. Le *hakham baschi* Abraham Aschkenazi, dans son *approbation*, cite des paroles élogieuses de Joseph ibn Leb sur Moïse Halawa, placé par lui sur le même rang que le Ribasch.

De l'expression d'Abraham Aschkenazi, ת"י, je conclus qu'il n'était pas le propriétaire du ms. de Smyrne ; on le lui avait seulement prêté. Lui-même cite Azoulaï qui aurait connu ces Consultations de Moïse Halawa. Or, précisément, Azoulaï est le seul auteur qui fasse mention des ouvrages חזה התנופה, ס' חוקות הדיינים, אבן הראשה et autres abrégés des ש'ו'ת הר'א'ש, qui se trouvent dans le ms. de Smyrne. Il est donc permis d'en induire qu'Azoulaï a vu ou même possédé ce ms. Je l'ai acheté l'automne dernier à Smyrne

[1] Sur ce Joseph, fils de Matatia, voir Neubauer, *Les écrivains juifs*, p. 411.

du propriétaire d'une petite *yeschiba* à Bournarbaschi, près de Smyrne. J'en donnerai une description détaillée dans le *Jewish Quarterly Review*.

E.-N. ADLER.

APPENDICE

פרוש ממלכות צרפת

תשובה זו על גזרת ר' מאיר הלוי שגזר בצרפת שלא יורה שום אדם הוראה בלתי רשות הרב ר' אושעיא ועשה הדבר נגד הרב ר' יוחנן בין (*sic*) הרב ר' מתתיה זלה"ה.

ארזי הלבנון הרמים, העומדים לנס עמים, כתורן על רש ההר וכנס אל הגבעה רכב אלהים רבותים עמודי שמים גובה להם ויראה להם למעלה פרשי כנפים, עד רום רקיעא הם ההיכל והדביר לפניו, משם תצא תורה ודבר י"י, מהם פנה מהם יהד תקועה, ומי זה ערב את לבו לגשת במחיצתם בחצריהם ובטירותם, הן אשוריו יכשלו בהליכתם יסבו בלכתם, רגל מועדת ושן רעה יודע כל שער עמי וכל אנוש כערכי שכך דרכי ומחקי צפנתי אמרי פי שלא להשיב שואלי דבר עד אהיה נשאל מהשתי כתות שלא יחשבוני כטועין או ערכי, ואז אענה אף אני חלקי, במתינות לא באריכות לא חושי הארכי[1], אמנם לזה המבוקש איני יכול לדחותו בקש, ולומר זיל הדר וההתורה אמרה לא תשא פני דל וגדול לא ההדר לשום מחשכים לאור ולמישור והרכסים לבקעה, אליכם אקרא אישים, גבורי כח כלם קדושים קובלני עליכם פרושים[2], ידעתם והכרתם הרב ר' מתתיא ז"ל פעמים רבות הגין על בני דורו, הם עם הקדש אשר בצרפת כעת אותה מלכות חשבה לכבות נרו, סכסכה אבניו[3] ולחכה נירו אזן וחקר ותקן הקונין וסייגין לבל יהיו כמבואי עיר מבוקעה, ויצא חטר מגזעו ונצר אשר נצניו נתנו ריח, נטע נעמן הצומח, רוקח מרקחת מעשה רוקח, הוא הרב ר' יוחנן בנו אשר ידועה, דיהיב חכמתא לחכימין ולידעי בינה מודעא, ועתה מקרוב נשמע פתגם

[1] Jeu de mots sur le nom de l'ami de David ; ici l'expression signifie : Je ne suis pas un homme *pressé* ni *long*.

[2] Jeu de mots sur le nom des Pharisiens employé, d'après la Mischna, dans cette phrase, par les Sadducéens discutant avec leurs adversaires : le mot a ici soit le sens de « saints, ascètes », qui était usuel en France au XIIIe siècle, soit peut-être celui de « Parisiens ».

[3] Il faut probablement אויבין, comme dans Isaïe, IX, 10.

הרב ר' יוחנן ולרבני קטלונייא הודיע ועד ביה מדרשי הגיעו ביד מלאכו החבר ר' יהודה בר' אליעזר ו"א אומר שאחד מרבני אשכנז הוא הרב ר' מאיר הלוי נ"ר גזר והתקין והכריע ומנה על קהלות צרפת הרב ר' אושעיא נ"ר והוא יצדיק ומי ירשיע ובגזר נח"ש[1] השכע השביע באלה ובשבועה ואשר ימרה את פיו כלה לגרש, ותבואתו לשרש, קודם שהביאה שליש ורביע, וידים מוכיחות שזה הדבר לב הרב ר' יוחנן מכניע, ממעשיו הטובים להפריע, וירא כי אין איש מוחה וישתומם כי אין מפגיע, נשא עיניו למעמיד הכל ומניע, ואל היודעים חן שבארץ הזאת, יצריח אף יריע, כאשר ראינו באגרתו מידו חתומה באזנינו שמענו שמעה, ואותה תקנה מצדה האחד נראית כמעולפת ספירים עם שבע מדני דאסא[2], שלא יקל כל אדם ראשו להיות גס בהוראה, אם לא נרצה, וללכת בה לא נסה, ומצדה השניה דמיא לסאסא[3], ממנה יצא, שתלמיד חכם עם היות שמשנתו סדורה בפיו והיא כפורחת עלתה נצה בלתי רשות הרב ר' הושעיא אל יקבע ישיבה בהשותפין שרצו לעשות מחיצה, לא בקמא ולא במציעא, ואל יורה בגט ובחליצה, ולא בדין קבוע כמחצה על מחצה ולא בדין כזית או כביצה, ואם טהר טהרותיו טמאות כטומאה רצוצה וחייב בפשיעה, ורשות אינה נתנת לחצאין כדי לענות למי שראוי להתמנות, אורו עיניו ונפתחו לו חלונות, ומה לשאינו תלמידו לא ישב לפניו פעם[4] לא בינות, לא קבל ממנו רוב חכמה ורוב תבונות, יורה יורה יתיר בכורות יתיר ידין ידין אמרו בריש דיני ממונות[5], והרב ר' מאיר המאיר לארץ ולדרים מזהיר כזוהר הרקיע שכך גזר והתקין ותקפו וגבורתו ותהלתו באיים השמיע מיתיקני (?) בו בשלמות תורתו לשמע אזן, בחזקת מזבח ליוחסין ובחזקת עשירים מקמצין, גבור כח להושיע, לא ראיתיו כל תמונה, הכרת פניו בחינה, מדקדק על כל דבר ועל כל פסיעה, צבי תפארתו יציץ ויפרח, כמגדל עז שם ה' מגדל הפורח, כסאו יהיה נכון כשמש זורח, ורב שלום עד בלי ירח, לח כדין שלם שלו יהיה ושלאנן, מאן מלכי רבנן ברכי כריעה, גם הרב ר' אושעיא יד יושיעהו, יברכהו וירבהו, יאמצהו וייחייהו, לא ראיתיו ולא הכרתיו, לשמע אזן שמעתיו בבאו ברצלונה מרכבותיו ישועה דהוא פלפלתא חריפתא, בספרי ספרא ואגדתא ונעלם מעיני אדם חוה[6], בהקש וגזרה שוה, עלה לבי בשמועתו הטובה, ותמיד בחקיו אשעה .·.·. שמעו חכמים שבאשכנז האזינו רוזנים שבצרפת ראה ראיתי מצד הרב ר' יוחנן אותה האגרת האוגרת, החכמות משמרת ונפה ויפה מדברת בנחת ונותנת אמרי שפר, ואגרת אחרת החתומים בה רוב קהל פריש, וכל דפריש מרובה פריש, בקולה מקעקעת כל

[1] נדוי, חרם, שמתא.

[2] Des bouquets de myrte, *Schabbat*, 33 *b*.

[3] Voir j. *Bèça*, 61 *c* : proverbe appliqué à Baba b. Bouta, qui répudiait l'enseignement de son maître : le taret sort du bois.

[4] Faut-il lire כעם ?

[5] *Sanhédrin*, 7 *b*.

[6] Je ne comprends pas le jeu de mots.

הבירה כמי שגזל מריש ועל הבניה (?) והגזרה כיולדה אפעה, שם האחת שפרה ושם השניה פועה. חס אני על כבוד קוני וכבודכם, מה יאמרו אחיכם, או שונאיכם מנדיכם, ומה יענה (*sic*) מלאכי גוי במלאכי הצבריים מה קול הזרועה ורבים מעמי הארץ המהיהדים, יפטירו בשפה ראו בבריה שמורה בכל ועדוכה, מילי דרבנן כחוכא, תלמידי חכמים אין נוחין זה לזה בהלכה, ועובר בעמק הבכא, נטועים במדבר בארץ לא זרועה, על כן דברי לפו, נצו גם נעו במסתרים תבכה נפשי[1] בכיה ואיש לא ידעה, אנכי היום בין (*sic*) שמנים, ראיתי מלפנים בני עליה בקטלוניא וכמה רבנים, המה הגבורים הקדמונים, מלאים מצות כרמונים, ובעון הדור אותם נדיבי עמים נאספו אסיפה שנאמרה בהם גויעה, ובבחרותי נתגדלתי בברצלונא בבית מדרשו של הרב ר' שלמה בן אדרת ז"ל בעל תורה הבית עם הרב בנו ז"ל היה הודו כזית ושם עמדתי קצת מדת ימי, ואורו היה על כנפות הארץ גדול כששך וכלב קמי, ואחריו ראיתי המאורות הגדולים הרב ר' פרץ ז"ל והרב ר' נסים ז"ל מאירים כהלל בן שחר והלל ושמאי, ועל תשובתם כתבתי דברים להם, ולא נסכמתי עמהם, וקבלו דברי מאהבה, לא חשבוני חטר גאוה. ויהר הרבנים אשר בארץ לא נהגו נשיאותם ברמים למלוך עליהם ביד חזקה במקל רצופה, לבשו ענותנות, והסירו מעליהם בגדי קפדנות, כר' אבהו ור' אבא באלו נאמרין[2], כרך קדישין ועירין, חסים לכבוד שמים שלא יהחלל בין הבריות, לא שלחו ספיר גזרתם אל הקהלות שיות דחויות לאמר דא תהא למיקם ולהיות זה הדרך לכו בה זאת המנוחה וזאת המרגעה. אין אחד מהם נכנס בגבול חבירו ללקט אורות ולחפור פירות, לכרות משם זמורות, אשכל או נטיעה, עוסקים בתורה לשמה, ואין מלכות נוגעת בחבירתה כמלא נימא, אף אם לא היה לו כדי לגימא, למכסה עתיק ולאכול כשבעה, לא הורו הוראות להטיל לכיסם כסף אשם, כסף חטאות אפי' דינר כסף שש מעה, הן אני נתיישבתי העירה טרטושה זה שלשים וחמש שנה לא רדפתי אחר השררה להשתמש בכתרה של תורה, פרנסתי ביתי במשקל ובמשורה, לא דרדפתי (*sic*) לצבור כור או כרי, מכסף מהנדה או כסף צורי, ולא אמרתי כריסי כרי[3] רק כדי גמיעה, ואהם אלופים שרי אלפי ישראל, מזבח הזהב והאריאל, מה מצאהם בו עול על כי הורדתם אותו מחזקתו, ומיקר תפארת גדולתו, אם על אי זו כברא דעות חלוקות זה אוסר וזה מתיר, הרי אמרו חכם שאסר אין חברו רשאי להתיר, ואם אמרה לשמעה כי ניים ושכיב תיר ולא היר[4], והלא משח עתיר, כמס עתיר[5], רבן של נביאים נתעלמה ממנו הלכה בדין מחלה ונועה, ואם ימצא בדבר הלכה טועה, הקובל על דינו ילך לו אצל ב"ד יפה מר וקציעה, אחלי האצילים, קדש הלולים,

[1] Dittographie.
[2] *Sota*, 40 *a*.
[3] Est malade, délicat.
[4] Proverbe, *Meguilla*, 18 *b* : à moitié dormant, à moitié éveillé.
[5] Allusion à *Baba Batra*, 145 *b* : עתיר משח עתיר במס זו בעל שמועות.

רבי פלים, בתחנה ופגיעה, במטו ובנא[1], החזירו עטרה ליושנה ואבן יקרה לראש פינה, ויבטל הרב ההוא מנוי שמנה פן יאמרו לו איהו מנה[2] וטעה. הברו נושאי כלי ה' הברו החצים החזיקו מגן וצנה וסחרה, השיבו כלי מלחמתה של תורה שערה כל אחד יאמר חזק שמיר ושירת במלחמה אפשעה, ולכבות את המחלקת מן הבאר או מן השוקת מלאו כדי מים ארבעה, חבל על מחלקת, ואפי' לשמה, גם גדול בחכמה כר' אליעזר דשקליה למטר פסידה בהאי עלמא, וכל כך למה, להיות הדבר כושל, שלא ירבו מחלוקת בישראל, שלא יאמר לך ורהב בפ' הזהב[3], והטילו שלום בין הר' אושעיא והרב ר' יוחנן בן מתתיה והטעו ביניהם אהבה ואחוה שמחה ואורה. פן יאמרו זו תורה וזו שכרה, מוציאי דבת הארץ רעה, לכתוב במפורש בזה הדרוש מה אני סבור אם היא גזרה שאין יכולין לעמוד בה רוב הצבור, יארך הדבור, ואם התקינה שלא לקבוע ישיבה בלתי רשות היא דעת פנימי או חיצון, או אם הוא לרצון פן תהיה עדת ה' כצאן כבהמה הרד בבקיעה, וכאיש אחד מצרעה, לא אאריך אלא הרבה קמיא, ישיבות רובן יפה ולכך תמצא הלכה ברורה ודין יוצא לאמתו דשקלו וטרו ביה אינשי טפי, ודייקי מסופיה לרישיה ומרישיה לסופיה, ורבה משהכה במליסר (*sic*) מהיבתא, בסדרא דתעניתא, והלל האשים על עצלות כשלא שמשו כל צרכן ושלא ישבו כמהו על כן. ולהשיב אל לבם להרבות בישיבה הדברים אמורים, בפסח שני באלו דברים[4], ותלמידי ר' מאיר קנטרנים להשיב אשמם בראשם, לא גזר ר' יהודה על בטול בית מדרש כדי שלא יהו זה את זה מכחישים ומקשים, בשני דקדושין[5] וקרא כתיב אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה, וכל היד המרבה בישיבה בעבותות אהבה משוכה, ומיעוטן קשה והגורם כנוגע, כמונע בר ומשפט צדק בחיילים לא יגבר, וכתרה של תורה כל הרוצה ליטול בא ונוטל, אחד כעל חריץ, ואחד כעל תל, ובבל על בבל, לאלו על אלו, אין דין כפייה, לגזור ולומר היא תנייא והיא לא תנייא, ידעתי לא נתעלמה מכם הלכה, נהירן לכו נהרי נחלי שבילי דנהר דעה[6], דברתי עד הנה מאהבה מסותרת, לא להוכיח במישור לענוי ארץ ולהשמיע במרום קולי על גפי מרומי קרת, רק לבל אתן כתף סוררת, לקיים את תוקף דברי האגרת, שלא יאמר עלי אל יאמן בשוא נתעה, אל שדי יתן לכם ולנו רחמים יוציאנו מבין רבים קנים ואז תשיר כנף רננים, ותשר דבורה[7], וצפור טהורה,

[1] Le mot נא qui, d'après le Talmud, est synonyme de *prière* : אין נא אלא בקשה.

[2] Jeu de mots sur ce verbe, qui est ici pris au *piel* : « a nommé, proposé », tandis que dans la locution איהו מנה וטעה, il est au *kal* : « a compté ».

[3] *Baba Mecia*, 59 *b*.

[4] *Pesahim*, 66 *a*.

[5] *Kiddouschin*, 52 *b* = *Nazir*, 49 *b*.

[6] Jeu de mots sur Nehardéa (dans la phrase relative à Samuel) : fleuve de science.

[7] « L'abeille » et non Débora, comme dans Juges, v, 1.

וצפורה ברמים, וגם את הצרעה, בימיכם ובימינו ימהר יחיש גאולתינו והחז בציון עינינו, יטה כנהר שלומנו, יאר פניו אלינו ונושעה, ה' לאורך ימים, עם החסידים השלמים, יזכנו בעולם שכולו ארוך ליאור באור החיים, אמתיים נצחיים, יראנו ביש' הצפון לצדיקים אשר עין לא ראתה ונראה יחדיו ונשתעשעה כרצונכם ורצון נאמן אהכתכם בכל עת ובכל שעה התחתם על שפת היריעה נוש' שם כבודכם על לבו באהבה וחדוה תורה צוה[1].

[1] C'est-à-dire : Moïse.

LES JUIFS DE TARASCON

AU MOYEN AGE

I

Les documents que nous publions aux *Pièces justificatives* sont extraits des Archives municipales et des Registres des notaires de Tarascon[1]. Le plus ancien de ces documents, relatifs aux Juifs de cette ville, porte la date du 15 décembre 1283. C'est un acte de vente, faite par Jacob Banhola[2] et Esther, femme de Boniac de Bagnols, tutrice de ses enfants, à Bérenger Catalan, notaire, pour le prix de 18 livres, d'une cense de 31 sous à percevoir sur 5 sestérées de terre situées à Jarnègue[3]. Le prix de cette vente devait servir au paiement de la dot de Tharascone, fille de Boniac, qui était assistée de Durant Roget, son mari, et de Josse de Béziers, son oncle[4].

[1] Nous adressons ici nos plus vifs remerciements à M. Charles Mourret, l'érudit archiviste de la ville de Tarascon, qui a bien voulu nous aider dans nos recherches et mettre, avec une extrême bienveillance, à notre disposition les Registres des notaires déposés dans son étude.

[2] Le nom de Banhola figure sur une liste de Juifs de Carpentras, *Revue des Études juives*, t. XII, p. 195.

[3] Jarnègue, ou Gernica, était une île du Rhône, entre Beaucaire et Tarascon. C'est dans cette île qu'était situé le plus ancien cimetière des Juifs.

[4] Anno dominice Incarnationis M.CC.LXXX.III. scilicet idus decembris..... Ego Jacob Banhola, judeus, et ego Ester, uxor Boniaci Banhole condam [de Tharascone], tutrix liberorum meorum, nomine dicto tutorio specialiter pro solvenda dote Tharascone, fi[lie mee et dicti] Boniaci condam, Duranteto Rogeti, marito dicte Tharascone, presente et volente..... Iasse de Biterris, avunculo predictorum liberorum..... vendimus..... vobis Berengario Catalani, notario, et Bertrando fratribus..... precio XVIII librarum provincialium coronatorum..... jus percipiendi, causa dominii et senhorie in festo sancti Michaelis, censualiter et annuatim XXXI solidos provincialium coronatorum, quos habemus et percipimus super quinque cestariatas terre, sit plus sive minus, site in Gernica, quas tenent Raymundus Martini et heredes Martini Bocherii condam..... (*Archives municipales*, II, 1.)

A cette époque, la communauté juive de Tarascon, dont il est impossible de préciser la date de la fondation, avait déjà acquis une grande importance. La taille à laquelle elle était soumise s'élevait annuellement à 41 livres 5 sous[1]. Elle comptait plus de cent familles et avait à sa tête trois rabbins distingués : R. Eliézer, fils de R. Immanuel[2], R. Josué, son frère, et surtout le savant R. Salomon, de Salon, délégué, par les communautés juives de la Provence, avec R. Mordekhaï ben Joseph d'Avignon, auprès de Charles 1er pour solliciter sa protection en faveur des Juifs contre les inquisiteurs, qui leur avaient imposé une marque plus grande que celle qu'ils avaient jusqu'alors portée et extorqué, sous forme d'amendes, des sommes d'argent considérables. Charles 1er accéda à leur demande, tout en exigeant que les Juifs fussent tenus, comme auparavant, de se faire reconnaître au moyen des anciens signes[3].

Un autre de ses rabbins fut R. Israël de Valabrègue, disciple de R. Immanuel et savant fort estimé[4], qui, sous le nom de Rotelus d'Olobrega (Valabrègue), était, avec Salve, de Digne, et Bonfils, de Beaucaire, Juifs d'Arles, commissaire à la répartition de la taille qu'en 1299 les Juifs avaient promise au comte de Provence[5]. Cette taille s'élevait à 2,000 livres par an. En présence du peu d'empressement que les Juifs apportaient au paiement de leurs dettes, le sénéchal, Hugues des Voisins, donna l'ordre d'arrêter tous ceux qui étaient coupables de ne s'être pas acquittés en temps utile de leur part contributive et de confisquer leurs biens au profit de l'Etat. Nous ignorons si les Juifs de Tarascon furent au nombre de ceux que vint frapper l'ordonnance du sénéchal. Mais un document conservé aux Archives départementales des Bouches-du-Rhône contient l'inventaire des vêtements confisqués sur ceux qui étaient fixés dans la viguerie d'Aix. Il y est question de : « corsets fourrés « garda cossia cum pennis cabricorum », de tuniques de couleurs diverses, de manteaux « chlamides », de guêtres garnies de fourrures « gamachia de viridi cum penno leporum », de voiles bleus « capitigia blava », de couvertures de mousseline jaune

[1] *Archives départ.*, série B. 2024. En 1304, la taille des Juifs de Sisteron était de 28 livres 13 sous ; *ibid.*, B. 2010.

[2] R. Éliézer a composé plusieurs ouvrages, mais il ne reste que sa correspondance avec R. Samuel d'Agde. Son père, Immanuel, appartenait à une famille de savants établie à Tarascon dès la première moitié du XIIIe siècle.

[3] *Schéb. Yeh.*, 114 ; cf. Papon, *Hist. gén. de la Provence*, III, 61, preuves XV, et Bardinet, *Revue historique*, année 1880.

[4] Neubauer, *Les Rabbins français*, p. 688. R. Israël est l'auteur de nombreux ouvrages qui nous sont inconnus, voir Gross, *Gallia Judaica*, p. 25.

[5] Camille Arnaud, *Essai sur la condition des Juifs en Provence*, p. 24.

« de sento groco » (pro sindone croceo) et d'un grand nombre de livres hébreux [1] ».

II

On sait qu'en vertu de l'édit royal du 22 juillet 1306, tous les Juifs de France furent obligés de quitter le royaume. Ceux du Languedoc se réfugièrent, en grande partie, en Provence, où Charles II les reçut avec bienveillance. A Tarascon surtout ils furent accueillis avec faveur et traités à l'égal des autres citoyens. On leur permit d'y faire librement le commerce, d'acquérir des biens, meubles et immeubles, et d'exercer les fonctions publiques de péagers [2], courtiers, banniers [3], marchands de grains et de farines, vendeurs à l'encan, etc.

Cette situation prospère ne tarda cependant pas à être profondément troublée. Jaloux de leurs privilèges et immunités et plus encore du rôle prépondérant des Juifs qu'ils lui représentèrent comme « Xristiane persecutores fidei et hostes etiam crucifixi », les habitants de Tarascon sollicitèrent du roi Charles II, au cours d'un séjour qu'il fit en Provence, leur exclusion de toutes les fonctions publiques. Leur démarche fut couronnée d'un plein succès. En effet, le 9 février 1308, Charles II, considérant « qu'il ne faut pas élever les Juifs par la faveur, mais les rabaisser comme blasphémateurs du nom chrétien » *quia igitur judei non sunt atollendi favoribus sed tanquam blasphemi nominis Xristiani potius depravendi*, enjoint au viguier et au juge de Tarascon l'ordre de ne plus confier à l'avenir d'emploi public aux Juifs, qui devront être remplacés par des chrétiens dans les emplois qu'ils occupent actuellement [4].

Cette ordonnance ne fut pas exécutée avec beaucoup de rigueur. Nous trouvons, en effet, sur les listes des propriétaires juifs de Tarascon, listes que nous publions plus loin, deux israélites, As-

[1] Blancard, *Inventaire sommaire des arch. dép. des Bouches-du-Rhône*, B. 142.

[2] Dès la deuxième moitié du XIIIe siècle, deux Juifs de Tarascon, Mosse et Crescas, furent admis à affermer les péages. *Cartul. de l'abbaye de Saint-Victor de Marseille*, t. I, p. 87.

[3] Les banniers sont des appariteurs, des porteurs d'avertissements. Une note de clavaire nous apprend qu'en 1446 le juif Rouget reçut 4 fl., pour avoir porté des lettres du conseil du Roi annonçant la prolongation de la trêve conclue entre le roi René et le roi d'Aragon (*Arch. dép.*, B. 2040).

[4] *Pièces justificatives*, n° I. Le roi Robert interdit également aux Juifs l'accès des fonctions publiques, *ibid.*, n° VI.

truc de Salves et Astruc Bonicien, exerçant tous deux l'office de vendeurs à l'encan, « d'encantayre ».

La Communauté, d'ailleurs, jouissait alors d'une grande prospérité. Elle comptait dans son sein quatre médecins : Bellant, Rocel Vivas, Rossel Comprat et Rossel Ferrier. Des savants des communautés voisines, chassés par Philippe-le-Bel, vinrent y chercher un refuge et s'y livrer à leurs études favorites. Tel fut surtout le cas du célèbre philosophe et exégète Joseph Caspi, Don Bonafous de Largentière, qui, après un court séjour à Arles, se fixa, avec son fils cadet Salomon, à Tarascon, où il acheva plusieurs de ses ouvrages [1]. Le philosophe Samuel ben Yehouda, connu vulgairement sous le nom de Miles de Marseille, y résida également de 1329 à 1330 avec son frère En Bondavi [2].

Mais le plus illustre de tous, celui qui jeta le plus vif éclat sur la Communauté, fut, sans contredit, un de ses enfants, le savant mathématicien et médecin Immanuel, fils de Jacob, surnommé Bonfils, dont les ouvrages, principalement les Tables astronomiques intitulées : « Les six ailes », eurent un si grand succès [3].

C'est en vain que le roi Robert avait imposé aux Juifs, pour l'exercice de la médecine et de la chirurgie, la condition de ne pas visiter les malades chrétiens avant leur confession ou communion [4] ; c'est en vain encore que les conciles d'Avignon de 1326 et 1337 leur avaient interdit de servir de médecins aux chrétiens [5]. Pareille défense ne pouvait rester longtemps en vigueur à une époque où les médecins juifs s'imposaient, pour ainsi dire, aux chrétiens, heureux de recourir et à leurs connaissances étendues. Aussi les médecins juifs furent-ils nombreux en Provence. On sait que l'un d'entre eux, Bendig Ahym (Hayyim) d'Arles [6], fut attaché à la personne de la reine Jeanne en 1369. La Communauté de Tarascon en comptait six au commencement du xve siècle : Comprat Asser, Bonjuhas Quassin, Bonjuhas Asser, Rossel Vivas, Rossel Ferrier et Bellant, qui fut appelé, en 1419-20, avec Bénédit Du Canet d'Arles [7] et Mosse Marveaux [8] de Marseille, à donner ses soins à Louis XI [9].

[1] Neubauer, *Les Rabbins*, p. 477.

[2] Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 490 ; cf. Neubauer, *Les Rabbins*, p. 561.

[3] Voir sur Immanuel, fils de Jacob, Neubauer, *Les Écrivains juifs*, p. 692 et suiv

[4] Camille Arnaud, *Essai*, p. 36 et 37.

[5] Depping, *Les Juifs dans le moyen âge*, p. 205.

[6] *Arch. départ.*, B. 5.

[7] Maëstro Bendig d'Arles.

[8] Ou Mosse Marnan, Barthélemy, *Les médecins à Marseille*, p. 29.

[9] Ils reçurent pour leurs honoraires 20 florins. *Arch. dép.*, B. 272.

III

L'apparition de la peste noire qui, en 1348, avait envahi l'Europe, jeta la plus grande consternation en Provence. Une population en délire se rua sur les Juifs, qu'elle accusait d'avoir empoisonné les rivières, les puits et les fontaines. On massacra ces malheureux, sans distinction d'âge, de sexe et de condition. Le pillage succéda aux massacres, malgré les ordres de la reine Jeanne, qui, à la prière du pape, Clément VI, avait essayé, mais en vain, de les arrêter [1].

En présence de « l'état misérable des Juifs de Provence décimés par l'épidémie et plus encore par les massacres que les chrétiens en ont fait, parce qu'ils croyaient voir en eux les auteurs de la maladie », la reine Jeanne enjoignit aux sénéchaux et trésoriers des comtés de Provence et de Forcalquier de ne plus exiger des Juifs, pendant un laps de dix ans, le paiement intégral de 2,000 livres de leur taille annuelle, mais seulement celui de la moitié de cette somme [2].

La comtesse de Provence fit plus encore. Elle prit les Juifs sous sa royale protection et les défendit contre toutes les accusations dirigées contre eux. C'est ainsi qu'un chrétien, Jean Boyer, se vit condamner à une amende de 10 sous pour avoir dit en public que le massacre des Juifs de Tarascon et d'Apt était légitime [3]. C'est ainsi encore qu'un autre chrétien, Huguet de Mons, fut obligé de payer une amende de 5 sous pour avoir dit devant le bailli au Juif Duranton Meir qu'il ne disait pas la vérité [4]. Pareille condamnation de 5 et de 10 sous fut infligée à Pons Gervais pour avoir appelé traître Vidon d'Avignon, et à Guillaume Busol, qui avait saisi et déchiré une lettre qu'un Juif avait dans la main [5].

Mais la bienveillante sollicitude de la reine Jeanne à l'égard des Juifs se manifeste surtout dans les Coutumes de Tarascon, rédigées à Casasana (Italie) le 15 juillet 1345. Ces Coutumes contiennent cent cinquante-quatre articles, dont quatre sont consacrés aux Juifs [6].

Elle leur interdit, il est vrai, de travailler les dimanches et jours

[1] *Revue*, XII, p. 51.
[2] *Arch. dép.*, B. 2564.
[3] *Ibid.*, B. 2030.
[4] *Ibid.*, note du clavaire Guillaume Fabre.
[5] *Ibid.*, B. 2027 et 2029.
[6] E. Bondurand, *Les Coutumes de Tarascon.*

de fêtes [1], elle les oblige à avoir une boucherie spéciale et défend aux chrétiens de vendre leurs viandes et d'abattre leurs animaux, sous peine d'une amende de 50 sous [2]; mais, pour tout le reste, elle les met sur un pied de parfaite égalité avec les autres habitants; elle veut qu'à l'exemple des chrétiens, ils contribuent à l'entretien des gardes ruraux préposés à la surveillance des récoltes, des propriétés et des digues destinées à préserver le territoire des inondations du Rhône et de la Duransole, elle exige qu'ils soient soumis à toutes les autres tailles, à l'exception de celles qui sont payées par les gens de Tarascon à la Cour royale, et cela « quia judei ipsi habent talliam quam solvunt curie [3] ».

Plus bienveillants encore étaient les sentiments que leur témoignait sa fille, Marie de Blois. Dans ses *Statuta municipalia ville regie Tharasconis*, qui portent la date du 13 mars 1390, Marie de Blois, maintient d'une manière absolue les droits des chrétiens et des Juifs [4]; elle veut que justice soit faite à la Communauté de Tarascon *tam judeis quam christianis* [5] et que tous les biens de ses sujets, qu'ils soient juifs ou chrétiens, leur soient conservés ou rendus [6].

IV

Tel était l'état des Juifs lorsque, vers la fin, du XIVe siècle, les syndics, s'inspirant de l'exemple de leurs prédécesseurs, les dénoncèrent, à leur tour, à la reine Jeanne comme les ennemis de la foi chrétienne, et lui demandèrent de leur défendre, à l'avenir, de demeurer et d'introduire leurs marchandises dans les maisons

[1] Item, statuimus quod judei vel judee non operentur per tres dies Natalis Domini, nec in Epiphania, nec in diebus dominicis, nec in festo beate Marie, nec in die Veneris sancta, nec in die sabbati sancta, nec in die Pasche, nec in crastinum, nec in Ascensione Domini, nec in die Penthecostes, nec in crastino, nec in festo sancti Johannis Baptiste et sancte Marthe, et Omnium Sanctorum sub pena decem solidorum, quorum medietas sit accusantis. Bondurand, p. 80.

[2] Art. CVI et CVII des Coutumes.

[3] Bondurand, p. 53.

[4] Bondurand, *ibid.*, p. 84. — Et primo, quod villa Tharasconis ac homines ejusdem et habitantes, tam christiani quam judei, in quibuscumque suis honoribus, privilegiis, franquesiis, libertatibus, usibus et consuetudinibus observari debeant et perpetuo remanere ac libere uti et gaudere, etc.

[5] *Ibid.*, art. v. Item, quod fiat justitia communitati Tharasconis et civibus ejusdem, tam judeis quam christianis etc.

[6] *Ibid.*, art. VI. Item, quod omnia bona mobilia et immobilia etc. civibus et habitatoribus Tharasconis, christianis et judeis, sint eis salve et salva, etiam integra pleno jure etc. Cf. art. IX des Coutumes.

habitées par des chrétiens. Ils sollicitèrent, en outre, de la comtesse de Provence l'autorisation de les faire rentrer, avec leurs familles, dans leur ancien quartier avec défense d'en sortir, sous aucun prétexte, pendant la semaine sainte. Exception seule devait être faite, en cas de nécessité absolue, en faveur des médecins. La réponse ne se fit pas longtemps attendre. Par des lettres-patentes du 28 octobre 1377, la reine Jeanne ordonna à Fouquet d'Agoult, sénéchal de Provence et de Forcalquier, de faire droit à la demande des habitants de Tarascon, « si tant est que tel ait été l'ancien usage, ainsi que ces derniers le lui ont représenté » *si ita est, ut exponitur, et veritas concordet assertis* [1].

Dès que ces lettres lui furent parvenues (27 décembre 1378), le sénéchal enjoignit aux officiers royaux de s'informer si les maisons occupées par les Juifs étaient suffisantes pour les contenir, et, dans le cas affirmatif, de leur faire réintégrer, sans retard, leur ancien domicile. On convoqua aussitôt un conseil, auquel assistèrent, avec les syndics et le viguier, les baylons Maystre Rocel Ferrier et Crégut de Capestang. D'un commun accord on fixa les nouvelles limites de la Carrière, et l'on décida que ceux d'entre les Juifs qui demeureraient en dehors du quartier nouvellement désigné seraient tenus d'y rentrer dans un délai de deux mois, sous peine d'une amende de 100 livres, sans jamais pouvoir en sortir, en portant leurs tabliers et éventaires « tabulas et botiquas », excepté aux jours de marchés et de foires. Seuls les colporteurs qui, de tout temps, avaient été autorisés à circuler avec leurs marchandises à travers les rues de la ville échappèrent aux rigueurs de ce règlement, dont acte fut dressé en présence des syndics, représentant les habitants de Tarascon, et du viguier, agissant au nom des Juifs [2].

On ne fut pas entièrement satisfait à Tarascon de ces mesures restrictives imposées aux Juifs. Non contents de les avoir soustraits au contact des chrétiens, les habitants de cette ville voulurent encore les obliger à porter sur leurs vêtements, en un endroit apparent, la marque infamante qui devait les désigner à la risée de la populace. Les syndics veillèrent à la rigoureuse observation du statut du roi Robert, lequel, en cas de contravention, prononçait la confiscation du vêtement couvrant la partie supérieure du corps, et en partageait la valeur entre le fisc et le dénonciateur [3]. En conformité de ce statut, tombé depuis longtemps en désuétude, la

[1] *Pièces justificatives*, n° II.
[2] *Ibid.*, n° III.
[3] Camille Arnaud, p. 52.

confiscation fut pratiquée, en 1378, sur Vidon de l'Hôtel [1], condamné, en outre, à une amende de 10 sous pour avoir crié : « Alarma ! Alarma ! » sur une place publique, pendant que le sous-viguier lui enlevait sa tunique [2].

Ce n'étaient pas là, d'ailleurs, les seules vexations auxquelles les Juifs fussent en butte. On se rappelle que, d'après les Coutumes du 15 juillet 1345, ils étaient dispensés de contribuer aux tailles payées par les autres habitants à la Cour royale. Une délibération du Conseil, du 11 décembre 1381, les soumit au paiement de toutes les taxes locales [3]. Une autre délibération, du 30 octobre 1382, leur interdit de posséder à l'avenir des terres et des vignes dans le territoire de Tarascon, et défendit aux chrétiens de labourer leurs champs ou de les prendre à ferme [4]. Une troisième enfin, datée du 11 novembre 1382, leur enjoignit de se défaire de leurs terres et de leurs vignes, ainsi que de leurs troupeaux, dans l'espace de temps compris entre la date de l'arrêté et le jour de la Pentecôte [5].

Mais, s'il était agréable aux habitants de Tarascon d'humilier les Juifs et de les mettre au ban de la société, il ne leur déplaisait pas non plus de recourir, le cas échéant, à leur fortune. Cette fortune, bien modeste comme on le verra, n'était pas le produit de l'usure, ainsi qu'on l'a prétendu, mais le fruit d'un travail acharné, le résultat d'une économie bien comprise. Du reste, ce n'est pas l'usure que les habitants de Tarascon reprochent aux Juifs. Aucun document ne contient une accusation de cette nature. Ils ne veulent pas leur interdire le commerce d'argent, la banque, le prêt à intérêts ou sur gages ; ce qu'ils demandent, c'est que l'intérêt de leur argent ne soit pas trop élevé, exagéré, mais convenable « competens [6] », qu'ils n'inquiètent pas surtout leurs débiteurs chrétiens pendant les guerres et les troubles [7], mais qu'ils fournissent, au contraire, aux syndics, lorsque les circonstances le commandent, le moyen d'empêcher l'ennemi de traverser le Rhône et de s'emparer de leur ville. Il n'en coûta nullement aux Juifs de répondre à ces légitimes exigences, et c'est avec le plus grand empressement qu'ils mirent à la disposition des syndics les ressources qui leur étaient

[1] Probablement Vidon de Sostal, au lieu de Lostal, qui signifie « Hôtel » ou maison.

[2] Dum subvicarius allevaret tunicam dicti Vidoni inventam absque rota. *Arch. dép.*, B. 2. 2036. — Un Juif d'Apt, Abraham Cohen, fut condamné pour le même motif en 1345-46. *Ibid.*, B. 1687.

[3] *Arch. municip.*, BB. 1, f° 188.

[4] *Ibid.*, f° 222.

[5] *Ibid.*, f° 224.

[6] *Arch. municip.*, BB. 2, f° 33.

[7] Allusion aux troubles excités par le sénéchal Balthasar Ipinoli et la faction de Charles de Durasqui, en 1383, qui avaient répandu la terreur en Provence. *Ibid.*, f° 2°.

nécessaires, en 1389, « per la dispensa de la ribiera de Roze que las gens d'armas non passesson en Prohensa[1] », et, en 1393, pour la levée d'une troupe chargée de barrer le passage du fleuve à Raymond de Turenne, qui, à la tête d'une bande de « gens de sac et de corde », s'était jeté sur la Provence[2].

V

A l'exemple de sa mère, Marie de Blois, Louis II d'Anjou, comte de Provence, se montra, dans toutes les circonstances, favorable aux Juifs. Ceux-ci, pleins de gratitude envers leur protecteur, apportèrent non seulement une grande exactitude au paiement des tailles auxquelles ils étaient soumis, mais consentirent même à lui accorder des subsides volontaires. Louis II ne tarda pas à leur témoigner sa reconnaissance en les défendant contre les habitants de la Provence, qui, à la fin du XIVe siècle, avaient voulu les contraindre à contribuer aux taxes et impositions dues au roi, et en rendant en leur faveur un arrêt (9 décembre 1400) qui les dispensait de toute nouvelle charge et interdisait aux chrétiens de leur causer aucun dommage[3]. Sa protection s'étendit particulièrement sur les Juifs de Tarascon, auxquels il accorda une Sauvegarde[4] spéciale qui obligea les habitants de Tarascon à pourvoir à leur défense et à veiller à la conservation de leurs biens.

Mais, toujours jaloux de ses libertés et privilèges, le Conseil chargea deux de ses membres, Guimet de Crota et Poncius Chaberti, notaire, de se rendre à Aix, auprès du roi, et de lui faire entendre ses doléances[5], [1er avril 1404]. Louis II accueillit avec bienveillance les deux délégués et, par un arrêt du 13 avril, spécifia que la Sauvegarde nouvellement accordée aux Juifs ne saurait en rien porter atteinte aux privilèges, statuts et immunités de la communauté de Tarascon[6].

Cette condescendance de Louis II n'altéra pourtant pas ses sentiments bienveillants pour les Juifs, qui, sous son règne, purent se livrer sans entrave au commerce, à la médecine, à l'exercice des

[1] *Ibid.*, CC. 128.

[2] Hon. Bouche, *Hist. de Provence*, t. II, liv. IX, sect. IV.

[3] *Pièces justificatives*, n° IV.

[4] Nous ne connaissons pas les termes exacts de ce document dont il sera souvent question dans la suite de ce travail.

[5] *Arch. municip.*, BB. 3.

[6] *Ibid.*, BB. 5 ; cf. AA. 5.

métiers, à l'affermage des droits du fisc et des revenus des clavaireries. L'un d'entre eux, Ferrer Vidas, remplissait à Tarascon les fonctions de péager [1]. Durantet de Malguer (Melgueil) était tisserand « telier », Dieu lo sal, maître-maçon « peirier [2] ». Salomon Nasin était clavaire à Istres [3], Josse Rouget à Berre, pendant que Crétudet avait la ferme des droits sur les marchandises et les amendes [4]. C'est un Juif, Caravidon Cresque, qui, en 1432, fournit, moyennant 10 florins, les 300 tuiles employées à la toiture de la Cour royale [5]; c'est un autre, Salomon de la Roche, qui perçoit, en 1471, un florin pour « une robe de vert bailhée » à mestre Jehan le bourreau [6]; c'est Salomon de Nevers, qui fournit à l'église de Lyon des pièces d'étoffe en soie et en or [7]; c'est enfin le Juif Abraham auquel s'adressent les clavaires pour l'achat et la reliure des registres, des courroies en cuir, du papier et de la cire [8].

Quant aux médecins, ils continuaient à être en honneur. En dehors de ceux dont nous avons parlé [9], les archives municipales nous ont conservé les noms de : Bonjuzas Nathan, Jacob de Lunel, Maystre Aaron, Comprat Mosse, Mosse Meyr, Toros Nathan, Bonjues Orgier, Salves Avigdor, Nathan Nathan, Dieulosal de Largentière, Mordecays Cohen et Joseph ben Joseph [10].

VI

Louis III continua les traditions libérales de son frère. Pour soustraire les Juifs à l'arbitraire des tribunaux, il nomma des conservateurs de leurs privilèges auxquels la connaissance de leurs délits était seule réservée [11]. Ces places étaient recherchées par les plus grands seigneurs de la Provence. Charles de Castillon, baron

[1] Nous n'avons pas pu trouver aux archives le document qui relate ce fait. Voici dans quels termes il est signalé dans l'inventaire de M. Paul Meyer : « Sec s'en lo registre du péage de Tharascon translatat de ebraye en romans per Ferrer Vidas, Jusieu, loqual avia de sos predecessors anciens exactors dudit péage. »

[2] Voir liste des Juifs, au prochain numéro.

[3] *Arch. départ.*, B. 2, 1634.

[4] *Ibid.*, 1636.

[5] *Ibid.*, B. 2039.

[6] *Ibid*, B. 2043.

[7] Bédarride, *Les Juifs en France*, p. 317; cf. Depping, p. 198.

[8] *Archives municipales*, CC. 125.

[9] P. 4 et 5.

[10] Cité par Gross, *Gallia judaica*, p. 250.

[11] Bédarride, p. 320, et Depping, p. 207.

d'Aubagne, Jean de Matheron et Jean de Forbin furent, tour à tour, investis de ces fonctions. Un document que nous publions aux *Pièces justificatives* témoigne de la reconnaissance que les Juifs avaient pour leur protecteur royal. C'est le testament fait, en 1426, par Franqua, femme de Maystre Comprat Asser, qui lègue un florin d'or, de monnaie courante, à Louis III, comte de Provence.

Il nous paraît intéressant de reproduire ici les principales clauses de ce testament.

Pour le salut de son âme et le rachat de ses péchés, Franqua lègue :

Au luminaire de la synagogue.....	2 fl.	1/2
Pour la réparation du cimetière.....	2	»
A Vital Meyr, fils de Meyr Comprat, son fils..	25	»
A Maystre Salomon Dieulosal, son frère.....	5	»
A Dieulosal, fils de Salomon Dieulosal.....	5	»
A Vital, fils d'Astruc de Largentière.....	5	»

A Reginette, fille d'Astruc, une robe « de griso ».

A Sterette, femme de Meyr Comprat, un de ses manteaux.

A Mondinette d'Avignon, sa cousine, ses robes de semaine, à l'exception d'une qu'elle destine à Blanquette, femme de Vital de Sostal.

A Cresquet, fils de Maystre Dieulosal de Largentière 3 fl.

Les légataires universels désignés dans le testament sont : Mre Bondavin, Comprat, fils de Blanqua et de Mre Comprat Asser, son mari, et ses petits-fils, Mosse et Vital Meyr[1].

Nous croyons devoir joindre à ce document un autre que nous avons eu la bonne fortune de trouver dans les minutes du notaire Jean Muratoris. C'est un contrat de mariage dressé le 4 Heswan 5207 (24 octobre 1446) dans la maison de Dieulosal de Tarascon, entre Josse du Caylar[2], fils de Cresquet du Caylar, Juif de Tarascon, et Duranta du Barri, fille de Bonnefille et d'Abraham du Barri, Juif d'Arles[3]. La dot de Duranta y est estimée, en robes et joyaux, à 100 florins. Cresquet, père de l'époux, s'engage à pourvoir, pendant dix ans, à l'entretien de son fils, de sa belle-fille et de leurs enfants à venir. Le Juif Abraham Soffer figure au nombre des témoins de cet acte[4].

[1] *Pièces justificatives*, n° VIII.

[2] Village du département de l'Hérault, non loin de Lodève.

[3] Voir sur l'origine de del Barri ou de Barrio, *Revue*, t. XV, p. 37 et 48. Cf. Saige, *Les Juifs du Languedoc*, p. 223. — Les anciennes villes du midi de la France possédaient des rues dénommées du Barri, du Rempart. Le nom de del Barri pourrait, à notre avis, désigner le Juif qui habitait le Barri, c'est-à-dire la rue du Rempart.

[4] *Pièces justificatives*, n° XIII.

VII

Les historiens de la Provence s'accordent généralement à considérer le règne du roi René comme le plus heureux pour les Juifs. Ils enregistrent un édit de ce prince les autorisant à pratiquer la médecine, le commerce, les arts et tout trafic quelconque et à occuper les emplois publics de péagers et de procureurs fiscaux dans les juridictions seigneuriales [1].

Cette dernière assertion des historiens n'est point fondée, du moins en ce qui concerne les Juifs de Tarascon. On sait que peu de temps après son mariage avec Jeanne de Laval (octobre 1445), le roi René vint en Provence. Les députations des principales villes se réunirent pour donner à leurs souverains des marques d'affection et de fidélité. Arles, Aix, Tarascon et Saint-Rémy leur offrirent des coupes et de la vaisselle d'argent. Les Juifs de la Provence leur firent un cadeau du même genre [2]. Craignant sans doute que la reconnaissance du roi ne se manifestât en faveur des Juifs, les syndics de Tarascon, toujours jaloux des immunités de leur Communauté, lui demandèrent la confirmation du privilège que le roi Robert leur avait jadis accordé et qui interdisait aux Juifs l'exercice des fonctions publiques de vendeurs à la criée, de péagers, de concessionnaires du sestérage [3], etc. René se rendit à leurs sollicitations et par un édit, daté du 20 septembre 1460, ordonna que le privilège de la Communauté de Tarascon fût observé dans toute sa rigueur « inviolabiliter et ad unguem » et que nul Juif ne fût dorénavant admis a une charge publique, sous peine d'une amende de 50 marcs d'argent [4].

Il ne semble pas cependant que les Juifs aient eu beaucoup à souffrir de cette concession arrachée à la faiblesse du roi. Ils vivaient alors dans les relations les plus cordiales avec les chrétiens, et il n'était pas rare de voir les plus grands dignitaires de l'Église elle-même prendre un Israélite à leur service. Un document du 1er juin 1425 nous montre, en effet, l'évêque de Gap, Laugier Sapor, louant comme domestique, pour la durée de deux mois et demi et au prix de 3 florins d'or, Mayron de Meyrargues, Juif de Tarascon [5].

[1] Nostradamus, *Histoire de Provence*, partie 6.
[2] *Ibid.*
[3] Tribut levé sur chaque setier de blé vendu au marché.
[4] *Pièces justificatives*, n° VI.
[5] *Ibid.*, n° X.

René, d'ailleurs, était loin de leur être hostile. Il rendit même en leur faveur une ordonnance (18 mai 1454) aux termes de laquelle il les maintenait dans leurs anciens usages en même temps qu'il diminuait les rigueurs de l'édit de Charles II relatif au port de la roue et confirmait les médecins dans l'exercice de leur art [1]. Il en donna lui-même un exemple en attachant à sa personne le médecin juif, Abraham Salomon, qu'il exempta de tout impôt judaïque [2]. Il se faisait, il est vrai, très largement payer des faveurs qu'il accordait aux Juifs en les soumettant à une taxe de 2,160 florins, sans compter les impôts extraordinaires de 18,000 florins [3] que les communautés juives de Marseille, de Tarascon, d'Arles et de Salon s'étaient engagées à payer au comte de Vaudemont, grand sénéchal de Provence, et qu'il donna l'ordre à Jean Girard, commissaire royal, de lever à son profit en 1470-71 [3]. C'est ainsi encore qu'en 1474-75 il enjoignait au Président de la Chambre des Comptes de faire acquitter, dans le délai de six mois, par les Juifs de Tarascon le subside de 8,000 florins qu'il leur avait imposé, sous peine d'emprisonnement, d'amende de 30 marcs d'argent et de confiscation de leurs biens [4], et qu'en 1475-76, il contraignit les Israélites de la Provence à lui fournir une nouvelle contribution de 4,000 florins [5].

Pendant ce temps, les syndics, toujours fidèles aux prescriptions de la Sauvegarde, veillèrent à la sécurité des Juifs et les défendirent contre toute injure, attaque ou violence. Il suffisait qu'un chrétien traitât un autre de juif pour qu'aussitôt une condamnation s'ensuivît. Nous trouvons, en effet, relatée dans les comptes de Guillaume Yoti, clavaire en 1475, une amende de cette nature infligée à un habitant de Tarascon qui, au mépris de la Sauvegarde, avait dit à Jean Viollet : « Jusieu, et pagaras lo vin [6]. » Partout, d'ailleurs, les Juifs sont placés sur le même pied que les chrétiens; ils jouissent des mêmes droits et sont soumis aux mêmes taxes que les autres habitants [7]. Ils font partie des confréries au même titre et dans les mêmes conditions que les chrétiens. Celle des porte-faix se composait, en 1467-68, de vingt-deux membres; les Juifs qui y figurent sont au nombre de quatre : Mosse Aym, *aliàs* Pape, Benyon Mosse, Haurahami Carabidas et

[1] C. Arnaud, p. 39 et 52.
[2] Depping, *ibid.*, p. 206.
[3] *Archives départementales*, B. 1390.
[4] *Ibid.*, B. 1393.
[5] *Ibid.*, B. 2489.
[6] *Ibid.*, B. 2043. Cf. B. 2038.
[7] *Revue des langues romanes*, année 1897, p. 224-226.

Vidon Josse[1]. Si, par un statut local, le jeu de dés entre Juifs et chrétiens était interdit à Aix, sous peine d'une amende de 50 sous, dont le tiers revenait au dénonciateur[2], il n'en était pas de même à Tarascon, où, en vertu de l'article 96 des Coutumes, confirmé par le roi René, ce jeu était également défendu à tous les habitants sans aucune distinction. Mais de peur de succomber à la tentation, les Juifs prenaient, par acte notarié, l'engagement de s'en abstenir et s'imposaient même quelquefois des amendes volontaires. Nous possédons deux actes de ce genre. L'un, daté du 19 septembre 1438, est relatif à Mosse Salomon, Juif de Tarascon, qui s'engage à ne jouer aux dés ni à aucun autre jeu pendant une année, sous peine de 10 florins, applicables, par moitié, à la Cour royale et au dénonciateur[3]. L'autre concerne maître Jacob de Lunel, qui, le 3 janvier 1441, promet de s'abstenir, à l'avenir, de tout jeu, sous peine d'une amende de 35 florins à distribuer comme suit : 10 florins au fisc, 5 au viguier, 5 au juge, 5 au dénonciateur, 5 au luminaire juif et 5 à l'aumône. En cas de refus de l'un d'eux, sa part sera partagée entre le fisc et le dénonciateur[4]. Maître Jacob de Lunel était un médecin fort estimé à Tarascon. Nous avons de lui un certificat que, de concert avec maître Guillem Biroier, il a délivré, le 5 février 1424, à « dona Philipa Grilla », des Baux, pour la déclarer indemne de la lèpre. L'original de ce document que nous reproduisons ici se trouve à l'étude de M. Mourret, qui a bien voulu nous le communiquer :

A la discreta dona Philipa Grilla als Baus sian dadas.

Dona Philipa, nos nos recomandam à vos et vos fasem asaber que Anthoni Bonier si nos a dic que vos vos duptavas quel el fos toquat del mal de Sant-Lase, per que non vos plasia que el demores en vostre ostal. Per que vos fasem asaber que el nos ha requerit de son bon grat que hom vegues sa aurina et que hom lo feses saynar et que li palpes tota sa persona, per veser si el era ren toquat de la dita malautia; et sapiat que nos avem vistz l'aurina et son sanc. De que en sa aurina ni en son sanc non avem trobat nengum senial de la dita malautia, et son sanc avem trobat bon et pur et net, apres que avem fait las provas que lo libre manda fayre en lo sanc. Item li avem regardat tota sa persona, loqual non hi avem trobat neguna macula ni en sos pes, ni en sas cambas, ni en sos brasses, ni en sas mas, et lo avem proat que ha bon asentiment en los menbres, los-

[1] *Archives municipales*, BB. 10.
[2] C. Arnaud, *ouvrage cité*, p. 39.
[3] *Pièces justificatives*, n° VII.
[4] *Ibid.*, n° XI.

quals déu aver bon asentiment. Per que disem que quant a present non li trobam nenguna malautia ni nengun mal per que hon lo degia deslonia ni duptar. Diéu sia an vos. Script a Tharascon a V de febriar l'an mil IIII c. et XXIIII.

los tos vostres Maystre Jacob de Lunell,
fisician, et maystre Guillem Biroier,
surgia et barbia de Tharascon [1].

En Provence, le droit de cité était soumis à des principes invariables. Chacun avait la liberté de domicile et pouvait s'établir où il voulait. Mais pour être réputé citoyen d'une commune dont on n'était pas originaire, il fallait, suivant le statut, s'y fixer effectivement et y transporter la plus grande partie de ses biens. Cette déclaration devait être faite par un acte notarié [2]. Les registres du notaire Pierre Margoti nous ont conservé un acte de citadinage (Cieutadanagium) de ce genre dressé le 22 avril 1467 en faveur de Mordacays Vidal Cohen, Juif de Salon. En présence de Gévonime de Manellis, représentant le viguier de la cour royale, et des syndics Francisque Genoyne et Pierre Aycard, « après avoir rendu hommage aux qualités et aux vertus des habitants de Tarascon et reconnu que les privilèges, franchises, libertés, immunités et nombreuses prérogatives dont jouissait leur ville, rendaient évidente sa supériorité sur toutes les autres cités de la Provence et de l'Occident », Mordacays Vidal Cohen est proclamé nouveau citoyen « civis novus » et admis à jouir de tous les droits attachés à ce titre. Suivant la règle appliquée à tout étranger, juif ou chrétien, il s'engage à convertir la majeure partie de ses biens meubles et immeubles, à s'établir, dans un délai de trois ans, à Tarascon ou son territoire et à participer, à l'égal des autres citoyens, aux tailles, questes, chevauchées, etc. Il promet d'observer fidèlement les clauses du contrat et jure : « ad aquineam [3] ».

VIII

L'année 1484 fut une année malheureuse pour les Juifs de la

[1] Pièce annexée aux notes brèves du notaire Antoine Chapati, vol. 4 (1425-1426).

[2] Julien, *Nouveau commentaire sur les statuts de Provence*, cité par Fabre, *Histoire de la Provence*, t. III, p. 46.

[3] *Pièces justificatives*, n° IX. Ailleurs on lit *quinia* ou *aquina*. Voir Arnaud, *Essai*, p. 61 et 62. Le même serment est prêté, en 1441, par Jacob Bonet Aviendor de Tarascon, *Pièces justificatives*, n° XVII. — D'après M. Neubauer, *Revue*, X, p. 307, le mot *aquinea* représenterait le terme hébreu חקנין. Nous croyons plutôt qu'il s'agit du mot latin *quinio*, le nombre cinq, par allusion aux cinq livres de la loi de Moïse.

Provence. Le 13 Nissan 5244 (8 avril), une bande de Dauphinois, d'Auvergnats et de montagnards provençaux, venus à Arles pour faire la moisson, se jeta sur les Juifs, les pilla et démolit la synagogue [1]. Les mêmes excès se renouvelèrent à Aix le 10 mai [2]. La communauté juive de Tarascon, où les malheureuses victimes de l'émeute s'étaient réfugiées, ne subit aucun acte de ce genre. Sur l'ordre du sénéchal de la Provence et en exécution des clauses de la Sauvegarde royale, le Conseil, afin de mettre les Juifs à l'abri de toute attaque « ut thucius custodientur », les fit rentrer, pendant les moissons, dans le château et donna l'ordre de fermer, durant les fêtes [3], les portes de la ville, à l'exception de deux dont la garde fut confiée à la milice urbaine. Il fit placer, en outre, des hommes armés devant les maisons de la Carrière et élever, aux frais des Juifs, des barrières (cancellos) sur lesquelles il ordonna de placarder la Sauvegarde [4].

Le 8 juin de la même année, averti par les syndics d'Arles de l'intention des moissonneurs de se rendre à Tarascon et de s'y livrer au massacre des Juifs et au pillage de leurs biens, le Conseil nomma capitaine de la milice un de ses membres, Pierre Poitevin, et le chargea, en cette qualité, de visiter la Carrière et de veiller, avec un nombre de soldats suffisant, à la sécurité de ses habitants. Il délégua en même temps à Beaucaire le syndic Ponce et le conseiller Jean Salellas, avec mission pour eux de s'entendre avec les riverains et autres habitants au sujet de l'aide que, le cas échéant, ils devaient leur prêter contre les envahisseurs de leur territoire. Le Conseil fit parvenir également au sénéchal, avec la réponse de la communauté de Tarascon, les lettres qui lui furent adressées par les syndics d'Arles et l'invita à lui faire connaître les mesures qu'il comptait prendre dans l'intérêt de la défense des Juifs [5].

De nouveaux troubles éclatèrent à Arles pendant l'été 1485. Des officiers de police même furent maltraités par les moissonneurs. A cette nouvelle, le Conseil se réunit aussitôt, et, dans sa séance du 10 juin, à laquelle assistèrent les baylons de la communauté, il fut convenu d'un commun accord : 1° que pendant toute la durée des moissons les Juifs s'enfermeraient avec leurs familles dans le château ; 2° que leurs maisons et leurs biens seraient placés sous la garde du capitaine de la milice, Pierre Poitevin, et de 25 hommes

[1] *Revue*, t. XII, p. 18, note. Cf. Bardinet, *Revue historique*, 1880, et Depping, p. 208.

[2] Bouche, *Chronogr. de Provence*, t. II, p. 494.

[3] Les fêtes de la Pentecôte, de saint Jean-Baptiste (24 juin) et de sainte Marthe (29 juillet).

[4] *Pièces justificatives*, n° XII.

[5] *Ibid.*, n° XII.

armés auxquels les Juifs alloueraient, outre la nourriture, une indemnité de 4 gros par homme et par jour; 3° que des sentinelles seraient postées aux portes de la ville aux frais des Juifs.

Le même jour, le Conseil, d'accord avec les baylons, délégua un de ses membres, Raymond de Vite, auprès du roi de France, avec une copie des lettres des syndics d'Arles, informant ceux de Tarascon des douloureux événements qui venaient de se passer dans leur ville, et chargea le viguier, de Lobières, son assesseur, Genoyne, et les conseillers Jean Salellas et Guillaume Bernard, de prendre toutes les mesures qui leur seront dictées par l'intérêt général des habitants, juifs ou chrétiens [1].

On ne se fit aucun scrupule à Tarascon d'enfreindre ces mesures. Des notables même pénétrèrent dans la Carrière, se ruèrent sur les Juifs et jetèrent à terre la Sauvegarde. Le roi de France auquel la communauté juive avait fait parvenir ses doléances demanda raison au Conseil de ces méfaits, et celui-ci se vit obligé, le 16 décembre 1485, de lui présenter ses excuses par la bouche de son ambassadeur, Jacob de Angelo, de démentir les faits allégués par les Juifs, et de lui donner l'assurance du dévouement que les habitants de Tarascon professaient pour la Majesté royale, dont ils ont toujours été et seront toujours les fidèles sujets [2].

Ce danger à peine conjuré, un nouveau malheur menaça la communauté juive. Au mois de janvier 1488-89, pour des motifs que nous ignorons, une émeute contre les Juifs éclata à Tarascon même. Fidèle à la Sauvegarde, aux termes de laquelle il était contraint de protéger les Juifs contre toute violence, le Conseil intima à leurs baylons l'ordre d'élever à l'entrée de la Carrière des barrières plus solides que les premières, et de faire construire des portes assez larges pour permettre à des voitures chargées ou non d'y passer. Il décida, en outre, conformément aux Lettres royales qui venaient de lui être adressées (11 juin 1488-89) : 1° que la Sauvegarde serait fidèlement observée ; 2° que, pendant les jours de fête, toutes les portes de la ville seraient fermées à l'exception de celles de Saint-Jean et de Madame ; 3° que des hommes armés seraient placés auprès de ces portes qu'il appartiendrait au viguier et au capitaine de faire également fermer quand ils le jugeront nécessaire ; 4° que les hommes armés auraient soin d'interdire l'entrée de la ville aux moissonneurs porteurs d'armes ou de bâtons ferrés, mais les obligeraient de les déposer dans la maison la plus rapprochée de ces portes [3].

[1] *Pièces justificatives*, n° XII.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

Grâce à ces précautions, les Juifs purent encore une fois échapper à la fureur de leurs ennemis. Mais un nouvel orage s'amoncelait sur leurs têtes, qui eut pour eux les conséquences les plus désastreuses. Fatigués de se soumettre plus longtemps aux prescriptions de la Sauvegarde, les habitants de Tarascon, à l'instar de ceux des autres villes de la Provence, les accusèrent non plus seulement d'être les ennemis de la foi chrétienne, mais surtout de commettre « usures, rapines et autres maulx innumérables [1] ». Charles VIII écouta leurs doléances, et par des lettres-patentes du 22 mai 1496, enjoignit au grand sénéchal, au viguier et au juge-mage de Tarascon « de faire vuider et de chasser les dits Juifz et Juives de la dite ville, ressort et viguerat d'icelle, sans plus les souffrir y demourer, habituer, aller, venir, passer, sejourner, ne résider en aucune manière » et ce « dedens le quinziesme jour de juillet prochainement venent et sans plus de terme ou respit » et « nonobstant oppositions ou appellations et autres faictes ou a faire, relevées ou a relever, et tous lesdits proces et procedeures, meuz ou autres qui se pourroyent mouvoir pour retarder le partement des dits Juifz de la dite ville, ausquelz ne voulons doresennavant lesdits Juifz estre admis, oyz ne receuz [2] ».

L'arrêt fut irrévocable, et c'est avec un serrement de cœur que les Juifs de Tarascon furent, eux aussi, contraints de prendre le dur chemin de l'exil et d'abandonner, sans espoir de retour, une ville au bonheur et à la prospérité de laquelle ils n'avaient jamais cessé de travailler. Ils se retirèrent dans le Comtat-Venaissin.

SALOMON KAHN.

(A suivre.)

[1] On remarquera que c'est la première fois que le reproche d'usure est adressé aux Juifs de la province.

[2] *Pièces justificatives*, n° XIV.

MENAHEM AZARIA DI FANO

I

LE PORTRAIT DE R. MENAHEM AZARIA DI FANO.

La barbe de R. Menahem Azaria di Fano a donné lieu naguère à une controverse. Lorsque R. Sabbataï Bär, dans la seconde moitié du XVIIe siècle, eut à résoudre la question de savoir s'il est permis, d'après la Kabbale, de se couper la barbe avec des ciseaux, il rechercha tout d'abord comment agissait à cet égard le héros et adepte de la Kabbale en Italie, celui qui connaissait le mieux les doctrines d'Isaac Louria [1]. Réputé pour sa science et ses habitudes de vie comme le principal représentant de cette doctrine secrète en Occident, il pouvait, en raison de sa qualité de disciple de R. Israël Saruk, être considéré comme le disciple presque immédiat de Louria. Sabbataï Bär eut surtout l'occasion de connaître, par son maître Isaac Beréchia de Lugo [2], neveu, gendre et disciple de R. Menahem Azaria, les habitudes de ce maître de la Kabbale. Il prétend avoir appris ainsi que Menahem Azaria, suivant les idées cabbalistiques qu'il professait, se taillait la barbe tous les vendredis en l'honneur du Sabbat, selon la coutume des Italiens, et que son exemple était imité par ses disciples; parmi ces der-

[1] באר עשק, n° 70 : ואנא נפשי דרשתי וחקרתי היטב הדק היאך הנהיג הרמ"ע מפאנו זצוק"ל וידעתי על נכון כי כל ע"ש הידה חיוך ראשיה דקרח הוא בראשיה ומסתפר בדיקניה כמנהג איטאליאדה ומי יאכל בשרא שמינא אפהורא דדהבא מחכמת האר"י זצוק"ל אשר בא למדרשו של הרמ"ע מטעם האר"י רבו וכך נהג עד סוף ימיו וכל תלמידיו אחריו נמי כי מורי הרב חתנו ונכדו ותלמידו הידה וכן הרב בעל מעבר יבק שהייתי לב"מ לא פעם ושתים ושלש לבד אחת היא חוץ ממנו דסביר וקבל ורדה אל פיו יערת דבש האריז שנים רבות מפי מהרח"י סרוק זצוק"ל.

[2] Cf. Kaufmann, dans *Jewish Quarterly Review*, VIII, 515, et *Revue*, XXXV, 86 et s., 89.

niers se trouvait R. Ahron Berachia de Modène[1], le pieux et célèbre auteur du *Maabar Yabok*, au sujet duquel R. Sabbataï pouvait fournir un témoignage oculaire.

Se méprenant sur le sens de ce témoignage, R. Moïse Sofer[2] s'imagina que R. Menahem Azaria di Fano ne souffrait aucun poil sur son visage et était, en quelque sorte, le type du compromis entre les habitudes cabbalistiques et l'usage de se tailler la barbe. R. Moïse Sofer confondait ainsi R. Menahem Azaria di Fano avec Josef del Medigo, dont le disciple Moïse Metz, dans la biographie de son maître dédiée au caraïte Zérah b. Nathan, rapporte qu'il était l'ennemi du port de la barbe[3]. En outre, R. Moïse Sofer n'a tenu aucun compte de la réfutation du témoignage de R. Sabbataï.

R. Josef b. Emmanuel Ergas, plus tard rabbin de Florence, qui eut, presque un siècle plus tard, l'occasion de se prononcer sur le mémoire de R. Sabbataï, ne se borne pas à mettre à néant l'argumentation de ce dernier; il réfute aussi son assertion concernant R. Menahem Azaria[4]. R. Benjamin Cohen Vitali de Reggio, un oracle digne de confiance en matière de Kabbale, étant donnée sa qualité de disciple de R. Moïse Zacut, soutint contre Ergas la véracité du mémoire de R. Sabbataï en général, et en particulier l'exactitude de son allégation quant à la barbe de R. Menahem Azaria. R. Benjamin Cohen était même en état d'invoquer sur ce point un témoignage contemporain authentique, le portrait du maître de la Kabbale lui-même, qu'il avait vu à Mantoue. Sur ce portrait, la figure de R. Menahem Azaria aurait été toute couverte de barbe, ce qui démentait complètement le dire de R. Sabbataï.

Or, il se trouve que le portrait que R. Benjamin Cohen avait vu existe encore à Mantoue. Grâce à une communication de mon ami M. Jaré, qui s'est souvenu que, du temps de son enfance, le por-

[1] Cf. Zunz, *Literatur geschichte*, p. 424 et s.

[2] שו"ת חתם סופר א"ח, n° 159. Cf. M. Straschun, dans קריה נאמנה de S. I. Fünn, p. 375, note 17.

[3] *Ibid.* : וכן העיד עליו הוש"ר מקנדיא באולים שלו. Comme Straschun l'a déjà reconnu, R. Moïse Sofer, par une erreur de mémoire, a attribué à Menahem Azaria les indications se rapportant à Josef del Medigo. Josef del Medigo trace lui-même ce portrait par l'intermédiaire de son disciple Mosé Metz, אולם, f° 29 *a* : שיערות ראשו שחורות קווצותיו תלתלים אכן זקנו מעט נוטה לצבע הערמונים והוא שונא זקן ומרבה לספר.

[4] דברי יוסף, n° 25 : ועוד אני חקרתי על זה מהורר בנימין הכהן נר"ו בעיר ריגיו יע"א והשיב לי וז"ל דברי באר עשק אין ראו לסמוך עליהם כי כבר התעשקו עמו בעלי ההוראה מכמה תשובות שבאו שם דלא כהלכתא ואני ראיתי במנטובה צורת הרמע זלה"ה והוא בזקן מלא על כל גדותיו עכ"ל והרי זו הכחשה בגופא של עדות.

trait de Menahem Azaria avait été trouvé à Mantoue et qu'il avait été acheté pour être donné à l'école de la Confrérie *Schem Tob*,



MENAHEM AZARIA DI FANO.

j'ai pu faire exécuter une photographie de ce portrait; quoiqu'il soit fortement assombri, on y voit encore les traits pétillants d'esprit de l'illustre rabbin de Reggio, et nous avons là une image du maître de la science talmudique et de la Kabbale.

Un simple coup d'œil jeté sur le portrait donnera la solution du différend entre R. Sabbataï Bär et R. Josef Ergas. Bär n'a pas été induit en erreur par celui qui l'a renseigné. R. Isaac Berachia, le frère, gendre et disciple favori de Menahem Azaria, lui tenait de trop près pour lui avoir fait une déclaration inexacte au sujet de l'extérieur du vénéré maître. Cependant sa déclaration ne portait pas sur l'absence de barbe, mais sur les soins donnés à la barbe. C'est ce qui est prouvé par le portrait qui nous montre une barbe coupée régulièrement, nullement inculte et abandonnée. D'autre part, nous trouvons aussi la confirmation de l'assertion de R. Benjamin Cohen, qui prétend que, d'après le portrait de Mantoue, Menahem Azaria portait une barbe couvrant tout le visage, les lèvres, le menton et les joues[1]. Enfin, le portrait confirme aussi la description que Yedidia Caro, petit-fils de R. Josef Caro, a faite de la personne de R. Menahem Azaria di Fano à David Conforte[2]. Lorsqu'il fut admis à voir l'ami de son grand-père dans sa maison à Mantoue, où celui-ci le reçut avec la plus vive cordialité, en raison de la vénération et de l'affection que R. Menahem Azaria avait depuis sa jeunesse pour Josef Caro, il crut voir apparaître, selon sa propre expression, un ange du Seigneur. Le portrait nous a conservé encore un reflet de cette apparition empreinte de grandeur, rehaussée par la dignité de toute la personne et la bonté que respire cette tête de penseur.

II

L'ÉPITAPHE DU TOMBEAU DISPARU DE R. MENAHEM AZARIA DI FANO A MANTOUE.

R. Menahem Azaria di Fano avait été longtemps rabbin à Reggio; par ses élèves, par sa piété ascétique et par sa vaste érudition, il s'était rendu célèbre de son vivant dans toute l'Italie, et sa gloire s'étendit même bien au delà des frontières de ce pays. Il passa à Mantoue les dernières années de son existence, et le petit-fils de R. Joseph Caro, Yedidia Caro, y fréquenta sa maison[3]. Comme on n'a trouvé aucune trace de son tombeau à Mantoue, on

[1] Cf. Kaufmann, *Monatsschrift*, XLI, 700 et s.

[2] קורא הדורות, f° 42 *b* : וספר לי עוד שהיה חסיד גדול ומקובל ומראה דמות פניו היה דומה למלאך ה'.

[3] D. Conforte, קורא הדורות, f° 42 *b*.

pouvait être certain que cette tombe, si religieusement conservée par les générations successives, n'a pu être détruite que par quelque cataclysme ou quelque catastrophe : effectivement, c'est le jeudi 14 avril 1831 que l'armée autrichienne, dit-on, a démoli son tombeau ; à cette occasion Lelio Cantoni a copié l'épitaphe et l'a ainsi sauvée de l'oubli. Je la publie ici pour la première fois, d'après la communication qu'en fit le rabbin de Mantoue Isaïe Lévi au rabbin de Ferrare Giuseppe Jaré.

מעונה קדומה בחידוש בנוידה
שנת ש"ף לאבן שתיה
מקומה בקירוב מקום הבלויה
מנוחת נכונה לרב העליה
אשר מעלתו לעמו רצויה
וגם כל ידיעה לדעתו גלויה
אצילות בריאה יצירה עשיה
ונפשו לצורו ביחוד פנויה
שמו חי כבוד רב מנחם עזריה
הוא הרב המופלא הרמ"ע מפאנו
זצו"קל.

Un examen un peu attentif de l'inscription montre que ce monument n'a pu être celui qui a été érigé immédiatement après le décès de R. Menahem Azaria, survenu le 5 août 1620, mais que c'était une restauration du tombeau primitif tombé en ruines ou démoli. Cela ressort déjà de la date qui ne mentionne ni le mois ni le jour. A la vérité, à la seconde ligne de cette épitaphe rythmée, il manque tout un quart du vers primitif; mais là aussi l'année seule, et non le mois et le jour du décès, aurait pu être donnée. Les premières lignes du poème affirment, d'ailleurs, expressément que ce n'était pas là le monument original, mais une restauration : « C'est l'ancienne demeure, la tombe de R. Menahem Azaria qui a été reconstruite ici », avec le millésime 1620 sur la pierre d'assise ou pierre originale, comme on l'appelle dans le second vers. La place de la pierre n'était pas, comme nous l'apprenons dans la troisième ligne, tout à fait celle de l'ancienne; elle était seulement dans le voisinage du monument tombé en ruines, du tombeau primitif. Les trois premières lignes, malgré leur rédaction poétique, nous donnent donc l'indication rigoureusement historique, qu'en cet endroit, à la place de l'ancien caveau détruit, la piété de la communauté ou celle des admirateurs du défunt lui avait érigé un nouveau tombeau. Peut-être les vers suivants ne sont-ils que la répétition du poème gravé jadis en honneur de R. Menahem Azaria

sur sa pierre tombale : « Voici le lieu de repos destiné à l'homme qui, de son vivant, s'était élevé si haut, et dont l'élévation avait été si agréable à son peuple. Aucune science n'était étrangère à son esprit; les quatre mondes de la Kabbale, celui de l'Émanation, celui de la Création, celui de la Formation et celui de l'Activité étaient comme un livre ouvert devant ses yeux. Son âme était déjà durant son pèlerinage terrestre exclusivement consacrée à son Créateur, ce que prouvaient et sa vie ascétique et ses méditations sur les questions métaphysiques. Ainsi se perpétue, conclut l'épitaphe, le nom de R. Menahem Azaria, qui est parvenu à l'immortalité sous celui de Rma di Fano. »

On ne sait si ces éloges sont ceux du tombeau primitif ou ceux du monument funèbre érigé pour remplacer le premier; en tout cas, ils sont un témoignage de la considération et du respect dont jouissait R. Menahem Azaria dans la ville où s'exerça son activité dernière, et ils complètent dignement le portrait de ce savant intéressant.

David Kaufmann.

LE JUIF DANS LA COMÉDIE

AU XVIIIE SIÈCLE

Les auteurs des savantes monographies qui nous ont fait connaître la condition des Juifs en France au siècle dernier sont d'accord pour nous la représenter à la fois comme précaire et supportable [1]. Ils nous enseignent que, sans doute, on n'avait pas révoqué la déclaration royale du 23 avril 1615 qui les avait bannis, mais que les Juifs y contrevenaient sans trop de difficulté. Ils nous montrent que les commerçants protestaient souvent, avec l'appui des autorités municipales, contre la permission expresse ou tacite qu'on donnait aux Israélites de venir vendre sur les foires, mais ils nous apprennent que souvent les Intendants ou les Parlements prenaient parti, dans l'intérêt des consommateurs, pour ces négociants ambulants qui vendaient à meilleur marché. Ils constatent qu'on ne leur permettait pas plus chez nous qu'ailleurs, je ne dis pas d'exercer les professions libérales, mais d'entrer dans une corporation ; mais ils nous suggèrent la réflexion qu'étant données les mœurs du temps, les Juifs gagnaient à être officiellement bannis, car ils échappaient par là aux distinctions humiliantes qu'on leur imposait là où ils étaient officiellement tolérés [2]. Ils reconnaissent formellement que la haine dont les Israélites avaient

[1] Voir, dans la *Revue des Études juives*, M. N. Roubin, *La vie commerciale des Juifs comtadins en Languedoc* (t. XXXIV, p. 276 et suiv. ; t. XXXV, p. 91 et suiv. ; t. XXXVI, p. 75 et suiv.) ; M. Salomon Kahn, *Les Juifs de Montpellier au XVIIIe siècle* (t. XXXIII, p. 283 et suiv.) ; M. Léon Brunschvieg, *Les Juifs en Bretagne* (*ibid.*, p. 88 et suiv.) ; M. H. Monin, *Les Juifs à Paris à la fin de l'ancien régime* (t. XXIII, p. 85 et suiv.).

[2] Voir, dans la *Revue des Études juives*, *Le chapeau jaune chez les Juifs comtadins*, par M. Jules Bauer (t. XXXVI, p. 53) ; ces Juifs ayant demandé en 1776 à être débarrassés du chapeau et allégué l'exemple de la France, qui ne l'imposait pas, l'autorité pontificale répondit que si, en France, on ne les astreignait pas à le porter, c'est qu'ils n'y existaient qu'en contrebande.

tant souffert était chez nous à peu près éteinte : « La question juive, dit, par exemple, M. Roubin, ne fut en Languedoc (au XVIIIe siècle) qu'une des formes de l'éternelle concurrence entre marchands indigènes et étrangers, entre défenseurs de vieux privilèges et partisans de la liberté industrielle et commerciale. »

C'est précisément cette sage et loyale conclusion que je voudrais fortifier par un coup d'œil rapide sur le théâtre français du XVIIIe siècle. La matière est, je crois, neuve encore. Deux spirituels conférenciers ont traité, l'un, M. Abraham Dreyfus, du *Juif au théâtre*, l'autre, M. Maurice Bloch, de la *Femme juive dans le roman et au théâtre* [1] ; mais, pour ce qui regarde la France, l'un et l'autre n'ont cherché que dans notre siècle. D'autre part, M. Herbert Carrington, dans sa thèse intéressante, *Die Figur des Juden in der dramatischen Litteratur des XVIII. Jahrhunderts* (Heidelberg, Pfeffer, 1897), n'a pas interrogé notre répertoire.

Comparons donc ce que nos comédies du XVIIIe siècle nous apprennent à ce que nous enseigne le théâtre des nations étrangères.

A la suite du roman de Gellert, *La comtesse suédoise*, et surtout de *Nathan le Sage*, le fameux drame de Lessing, un certain nombre d'auteurs dramatiques allemands attaquèrent l'animadversion dont souffrait dans leur pays la communauté israélite. En Angleterre, Sheridan et Richard Cumberland combattirent sur la scène pour la même cause. Mais il est manifeste que c'est précisément l'âpreté tenace du préjugé de leurs compatriotes qui provoqua leur générosité. La philanthropie qui les animait souleva plus d'une réplique. — Le vieux théâtre allemand, dit M. Carrington, représentait le Juif comme un fanatique qui égorge des enfants pour employer leur sang dans des cérémonies religieuses, tandis qu'à partir de la Réforme, Israël fut ménagé sur la scène, parce que les protestants s'en prirent de préférence aux catholiques et parce qu'ils avaient une vénération particulière pour l'Ancien Testament. — Toutefois, je remarque que les protestants d'Allemagne répétèrent fort souvent le reproche, fréquemment adressé aux princes dans les Mystères germaniques, de tolérer les Juifs ; c'était aussi un de leurs griefs contre le gouvernement pontifical (Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, V, 501-2). Puis, sans doute, dans le dernier quart du XVIIIe siècle, les auteurs allemands qui peignent de mauvais Juifs prennent soin quelquefois d'assurer que

[1] La première de ces conférences est du 1er mars 1886, la deuxième du 23 janvier 1892 ; elles ont été publiées dans des volumes supplémentaires de la *Revue des Etudes juives*.

ce sont là des exceptions qui se rencontreraient aussi parmi les chrétiens ; mais enfin, en 1800, on jouait encore en Bavière une pièce où des Juifs sont massacrés, à la joie de l'auteur, pour avoir comploté contre des chrétiens et surtout outragé des hosties ; dans une autre pièce, jouée à Berlin en 1804, on les peint comme des usuriers, et l'on demande, dans un appendice, qu'on les force d'abjurer ; dans la même ville, en 1815, une autre pièce les montre s'exploitant de père à fils. Quand on ne cherchait pas à entretenir le populaire dans sa haine contre eux, on s'appliquait du moins à l'entretenir dans son mépris à leur égard ; on faisait d'eux des poltrons ou des sots que leur entourage bafoue. Les dramaturges qui les défendent n'attestent pas seulement la vivacité du fanatisme qu'ils combattent : ils le ménagent quelquefois. Ainsi Schröder, qui, dans son remaniement de l'*Ecole du scandale*, marque plus expressément encore que Sheridan la bonté du Juif employé au redressement des torts, donne une teinte comique au rôle. Il en était de même en Angleterre, où les preuves du mépris public pour les victimes de l'oppression séculaire se rencontrent jusque chez des auteurs qui ne travaillent nullement à la perpétuer ; ainsi, dans l'*Héritière* de Burgoyne, une coquette se dit capable de dérober cent cœurs et de *les fondre ensemble comme les Juifs font pour les objets qu'ils volent afin qu'on ne puisse les reprendre* (IV, 1). Dans la *Belle artificieuse* de Miss Cowley (1780), un personnage déguisé en Juif dans un bal masqué s'attire ces quolibets : « Va-t-en bien vite à Duke's place (où il y avait, paraît-il, une synagogue) prêcher tes confrères, et engager la tribu à souscrire pour le soutien du pays aux dépens duquel tu t'es engraissé ! Où sont vos Josués et vos Gédéons ? Eh, ils sont tous changés en usuriers, fripiers et colporteurs ! (IV, 1). » A la scène suivante, une dame raille ce faux Juif sur son embonpoint, qui annonce qu'il est lévite : « Y a-t-il longtemps, lui dit-elle, que tu te nourris aux frais des chrétiens, mon ami ? » Cumberland prête beaucoup de charité à son Mosès dans *Les Juifs*, mais il fait aussi de lui un avare qui croit devoir acheter par des redoublements de parcimonie le droit de faire du bien ; à la suite d'une libéralité, il se promet de dîner de la fumée des cuisines d'un alderman [1].

Il est, au contraire, frappant de voir que la comédie française s'interdit presque absolument les invectives et les sarcasmes auxquels on se complaisait encore dans le théâtre anglais et allemand.

[1] Je m'appuie, pour ces faits empruntés à la littérature anglaise et allemande, sur M. Carrington ; j'y ajoute seulement de mon fonds ceux qui sont tirés de Burgoyne et de Miss Cowley.

Je trouve à peine çà et là un mot dit en passant qui marque du mépris pour les Juifs ; et encore est-ce d'ordinaire un terme général qui ne vise personne. Le baron d'Esparville, dans le *Philosophe sans le savoir* de Sedaine, à qui les négociants n'ont pas voulu escompter une bonne lettre de change, dit : « Tous ceux que j'ai vus jusqu'à présent sont des Arabes, des Juifs, pardonnez-moi le terme, oui des Juifs. Ils m'ont demandé des remises considérables, parce qu'ils voient que j'en ai besoin. » (V, 4.) Il y a loin de ce mouvement de vivacité aux brocards que les dames mêmes, dans d'autres pays, ne trouvaient encore ni trop inhumains ni trop usés. Riccoboni, au IIIe acte de ses *Caquets* (1761), a remplacé le marchand arménien des *Pettegolezzi delle donne* de Goldoni qu'il imite, par le Juif Ménéchem, et il faut bien avouer que ce petit colporteur à barbiche qui vend dans les cafés des lunettes, de petits oiseaux, des tire-bouchons, des boucles d'Angleterre n'a pas fort grande mine ; il parle en jargon. « Moi, dit-il à M. Renaud, son compagnon de voyage, qui lui demande une adresse, moi connaît tout les rues, mais non pas tout le bourgeois. Il est ici le port d'où part les bateaux qui vont dans le Normand. » M. Renaud cherche avec anxiété un certain Adrien et en donne ce motif : « Hélas, il y a douze ans que je lui ai confié ce que j'avais de plus cher au monde. » — « De l'argent ? » dit naïvement Ménéchem. Mais on ne lui impute pas la moindre peccadille dans toute la pièce. « Vous avez, dit-il à M. Renaud, emporté votre femme et laissé votre fille ? je n'aurais point fait cette chose-là. » Mais c'est là un lazzi traditionnel sur les femmes. Babet, qui se croyait fille d'un batelier et qui un instant se croit fille de Ménéchem, s'en désole, et tout le monde estime que ce n'est pas sans motif ; mais, et ceci est significatif, le fiancé de Babet, tout en gémissant, dit à Ménéchem : « Ne prenez point cela en mauvaise part, monsieur ! mon dessein n'est pas de vous offenser. » Un confrère de Ménéchem, le colporteur Ezéchiel, dans *la Marchande de bijoux* de Carmontelle est raillé et dupé ; mais il faut voir comment et par qui : il offre dans un café des montres, des tabatières, des étuis à M. de la Griffe : « Monsieur le marquis, dit le colporteur, achetez-moi quelque chose ; je ferai *pon* marché ». M. de la Griffe : « Oui, et tu me tromperas. » — « Non, Monsieur, je jure sur mon honneur. » — « Oui, l'honneur d'un Juif. » — — « Monsieur, vous croyez pas vous autres ; mais je suis pour *tire* la vérité. » — « Je t'en réponds. Je sais bien que vous êtes charmés de tromper un chrétien. » Mais nous sommes déjà informés que M. de la Griffe et son ami M. Bontour sont deux filous et qu'ils viennent d'envoyer chercher leur digne compère, M. Paffe,

pour escroquer le pauvre bijoutier ambulant. En effet, M. de la Griffe marchande une boîte d'or, tombe d'accord sur le prix, que Bontour trouve fort raisonnable, tire sa bourse après avoir empoché la boîte ; mais Paffe arrive et s'adressant à M. de la Griffe : « Ah, je vous trouve donc enfin, monsieur ! » Et il lui donne un soufflet, dont il s'excuse aussitôt, prétendant s'être trompé, puis s'enfuit. M. de la Griffe, sensible à l'honneur, met l'épée à la main, court après lui, suivi de Bontour, laissant sa bourse sur la table. « Pardi ! s'écrie Ezéchiel, voilà un grand malheur que *cette* honnête gentilhomme il a reçu là ! » Il ajoute philosophiquement : « Si la première il est tué, l'autre il viendra toujours ; je reste ici auprès de *son* bourse. » Mais il déclare ne pas vouloir toucher à la bourse, qui est son garant, avant le retour d'un des deux adversaires. Naturellement on apprend bientôt que ceux-ci sont les meilleurs amis du monde, et la bourse, qu'Ezéchiel ouvre enfin devant témoins, ne contient que des liards. Le Juif, on le voit, a sinon les rieurs, du moins les honnêtes gens de son côté. Dans la farce de Boindin, le *Port de mer* (1704), Hazaël-Raza-Nimbrod-Iscarioth Sabatin est un usurier qui professe *qu'il n'y a point de bon père de famille qui ne doive faire au moins une banqueroute en sa vie.* Il en prépare une, en conséquence, pour doter sa fille Benjamine, qu'il veut marier malgré elle à un pirate ; mais l'amoureux de sa fille a fait main basse sur les pierreries d'un oncle, et emploie à défendre ses prétentions matrimoniales deux valets fripons, dont un galérien. On procède autrement, Shakespeare nous l'a appris, quand on veut faire ressortir les vices d'un paria. Le Juif portugais Lemos, dans le *Pinto* de Lemercier (joué en 1800, composé deux ans auparavant) est plus naïf que ne l'est d'ordinaire un grand négociant ; il prend pour une marque de confiance la communication de nouvelles qui courent la ville ; moyennant un intérêt discrétionnaire, il prête au duc de Bragance l'argent destiné d'abord à payer ses ouvriers, et se soucie peu s'il provoque ainsi une mutinerie contre le résident d'Espagne, sur qui il promet de rejeter la faute (II, 6) ; mais il travaille par là sans le savoir, à l'affranchissement du Portugal, et c'est surtout ce que le spectateur voit dans la scène. Le banquier Gripper qui, dans la *Petite école des Pères*, écrite par Etienne et Gaugiran-Nanteuil au lendemain de la Révolution (1802), paraît vêtu en incroyable, qui offre un tour de promenade dans sa voiture et un dîner pour le lendemain aux débiteurs insolvables dont il vient de saisir l'hôtel, est un Juif ; mais les dissipateurs qu'il trouble dans leur quiétude ne s'en prennent ni à sa race ni à sa religion. Il parle et agit simplement comme tout ami

décidé du profit et du divertissement : « Ma foi, écoutez donc ! dit-il. A Paris, les affaires comme les affaires et les plaisirs comme les plaisirs ! on fait saisir un homme, ça n'empêche pas de dîner avec lui. »

Les comiques français du XVIIIe siècle font même souvent comme leur gouvernement : ils feignent d'ignorer la présence des Juifs. Plusieurs de leurs personnages doivent être des Israélites d'après leur nom et leur profession, mais rien autre dans la pièce n'en avertit. Un personnage nommé Trapolin dit d'un autre, dans *Les agioteurs* de Dancourt (1710) : « C'est un Juif, un altéré, qui sait bien que cela [l'argent] est bon, et, pourvu qu'il trouve à gagner gros avec sûreté, il ne refuse point de bonnes affaires, ce fripon-là. » (II, 5.) L'homme qui s'exprime ainsi est peut-être un chrétien, d'autant plus qu'ailleurs il s'écrie : « Est-ce que je suis un Juif, un Arabe ? » (III, 9.) Mais ce qui est certain, c'est que le prêteur qu'il qualifie de Juif est, non l'usurier Zacharie dont Trapolin est bizarrement qualifié filleul, mais un certain Craquinet dont il est lui Trapolin l'associé. C'est à se demander à quelle communion appartient Zacharie. De même, les noms seuls de la veuve du banquier Abraham et des membres de sa famille nous font suspecter qu'Allainval nous introduit par son *Ecole des Bourgeois* (1728) dans le monde israélite, car leurs travers sont simplement ceux des roturiers enrichis qui veulent s'allier avec la noblesse ruinée ; encore l'auteur leur ouvre-t-il les yeux à temps ; Mme Abraham éconduit enfin l'impertinent marquis Moncade à qui elle allait donner sa fille. Même incertitude sur la nationalité d'Isaac Gripon qui, dans une comédie de Voltaire (la *Femme qui a raison*, 1749), déploie un peu trop de zèle pour bien établir ses enfants ; même incertitude, dans une pièce du premier Empire, pour l'âpre marchand de tableaux Jacob qui hésite longtemps à *se mésallier* en acceptant pour gendre le fils d'un peintre de mérite (*Lantara ou le peintre au cabaret* par Barré, Radet, Desfontaines et Picard, 1809).

La réserve de Voltaire, dans la pièce que nous citions tout à l'heure, est d'autant plus frappante qu'on sait que dans ses ouvrages de polémique religieuse, il malmenait fort les Juifs ; elle prouve que c'était à la Bible, à la préface de l'Evangile, si je puis m'exprimer ainsi, que Voltaire en voulait et non aux Juifs de son temps. Les contemporains ne s'y trompèrent pas. La preuve en est, d'une part, que les quolibets de Voltaire, qui trouvaient d'ordinaire tant d'écho, ne provoquèrent aucune recrudescence de haine ou de mépris contre les Juifs, d'autre part que ce fut un prêtre catholique, l'abbé Guénée, qui répondit à Voltaire et que

ce prêtre rendit aux Juifs de son temps le plus honorable témoignage, les plaignit du traitement qu'ils essuyaient en Allemagne, admira la constance avec laquelle ils demeuraient fidèles à leur foi. L'accueil fait quelques années auparavant par l'Académie des sciences et par le gouvernement à l'invention philanthropique de Jacob Rodriguez Pereire, le premier instituteur des sourds-muets, avait témoigné de l'affaiblissement des préjugés; non seulement cet agent dévoué des Juifs portugais de Bordeaux avait reçu une pension et le titre d'interprète du roi, pour l'espagnol et le portugais, mais des ecclésiastiques acceptaient qu'il enseignât le catéchisme à ses élèves, tâche dont il s'acquittait, de l'aveu de ces prêtres, avec loyauté et succès; si, plus tard, l'opinion oublia Pereire pour l'abbé de l'Epée, c'est là une de ces vicissitudes que la légèreté humaine suffit à expliquer[1].

MM. Abraham Dreyfus et Maurice Bloch, dans leurs piquantes conférences, ont dit avec raison que, durant notre siècle, les dramaturges avaient souvent prêté à la femme juive un charme irrésistible, fatal. On n'en était pas encore là au siècle dernier, mais on s'y acheminait. Dans le *Pinto* de Lemercier, le zélé agent du duc de Bragance croit devoir présenter l'un à l'autre un cordelier et un capitaine qu'il a enrôlés dans sa conspiration; mais ces deux auxiliaires ne se connaissent que trop : « C'est toi, cafard, s'écrie le capitaine. — C'est toi, damné ! répond le religieux. Un excommunié qui fait outrage au ciel par son amour pour une Juive ! » Le militaire réplique : « Un moine qui se hasarde à me trouver chez elle ! » Le capitaine refuse d'entrer en affaires avec le cordelier, qui de son côté le qualifie d'hérétique. Ils se menacent l'un de l'opinion publique, l'autre du Saint-Office. Heureusement Pinto affirme que le capitaine, en allant chez la Juive, prétendait seulement se distraire, boire, la consoler de quelque chagrin, et que le moine entendait uniquement la convertir. Ils en tombent d'accord et la conspiration se renoue (I, 10). Dans les *Caquets* de Riccoboni, lorsqu'un personnage s'étonne que la gracieuse Babet soit fille d'un Juif, un autre répond qu'il a vu de jolies Juives à Metz. Dans le *Port de mer*, on vient de définir ainsi Sabatin : « Tiens, l'usure, la dureté, la défiance et la fraude, le parjure avec quelques règles d'arithmétique, n'est-ce pas ce qu'on appelle ici M. Sabatin ? » L'interlocuteur réplique : « Justement. Mais, en récompense, la générosité, la tendresse, la franchise et la constance avec une taille divine, le visage le plus gracieux, les yeux les plus

[1] Sur J. R. Pereire, aïeul des deux célèbres banquiers, voir le livre de M. Edouard Seguin, Paris, Baillère, 1847.

brillants du monde et mille autres menus attraits, c'est ce qu'on appelle ici Benjamine. »

Dira-t-on que la mansuétude de l'opinion en France à l'égard des Juifs n'était qu'une indifférence expliquée par leur petit nombre? Sans doute, ils ne formaient chez nous, d'après de récents calculs, qu'une faible partie de la population puisqu'on pense qu'à Paris ils ne devaient pas être plus de sept à huit cents [1]. Mais ils ne passaient nullement inaperçus; on ne les oubliait en aucune façon, et c'est très sciemment qu'on les laissait tranquilles. Mercier les croyait très nombreux à Paris, erreur qui prouve la liberté d'action dont ils jouissaient; il ajoute en effet que, sans avoir de synagogue, ils exerçaient sans entraves leur culte à huis clos : « La tolérance de l'administration à cet égard, dit-il, ne saurait aller plus loin. » Il constate que leur commerce est libre, que leurs mariages sont valides, et il cite cette curieuse anecdote : un Juif allemand venu de Hollande et propriétaire de la seigneurie de Péquigny, à qui on disputait le droit de nommer aux cures qui dépendaient de sa terre, a réclamé devant les tribunaux et gagné son procès (*Tableau de Paris*, chap. cxx) [2]. Voici une circonstance qui prouve combien le public était guéri des anciennes haines. Sous Louis XV, un riche israélite nommé Dulys voulut faire assassiner par un valet un violoniste de l'Opéra qui lui disputait le cœur de la cantatrice Pélissier; le coup manqua; on pendit le valet, et Dulys qui n'était pas alors en France fut traité de même par effigie : l'occasion était belle pour le fanatisme, et pourtant c'est à la Pélissier seule que les chansonniers s'attaquèrent (v. le *Chansonnier historique*, recueil Clérambault-Maurepas, V, p. 253-6).

La vraie cause de la tolérance dont jouissaient les Juifs était dans l'esprit philosophique qui grandissait sans cesse chez nous, et j'ajoute dans la générosité naturelle de notre nation; j'en trouve une preuve dans l'histoire même des derniers abus de l'intolérance religieuse en France. Car il est remarquable que, si nos pères eurent le tort d'applaudir à la révocation de l'Edit de Nantes et si, durant la première moitié du XVIIIe siècle, on continua de tourmenter les Jansénistes, du moins la comédie ne s'associa pas à ces injustices; on cite quelques pièces de vers composées contre les protestants [3]; les Jésuites tournèrent quelquefois en ridicule sur leurs théâtres particuliers les derniers adversaires de la Bulle

[1] Article précité de M. Monin.

[2] C'est Liefmann Calmer; voir Isidore Loeb, *Un baron juif français au XVIIIe siècle*, dans l'*Annuaire des Archives israélites*, 2e année, p. 25-36.

[3] Lenient, *Poésie patriotique en France dans les temps modernes*, Paris, Hachette, 1894, t. I, p. 411.

Unigenitus [1]; mais les scènes publiques respectèrent les sectes persécutées. Une autre preuve nous sera fournie par l'égal apaisement dont témoignait alors à l'égard des Juifs le théâtre d'une autre nation latine qui recommençait à penser en lisant nos écrivains : l'Italie.

Jadis le théâtre s'y était moqué des Juifs, sans y mettre, d'ailleurs, l'âpreté des races anglo-germaniques. Dans l'Arétin, on voit quelques méchants tours joués à des Israélites. Par exemple, dans *la Cortigiana*, un certain Rosso, qui a fait tous les métiers et professé toutes les religions, aperçoit le Juif Romanello qui arrive en criant : « Ferraille à vendre ! » Il lui marchande un justaucorps pour lui et un froc pour un frère qui est religieux; il prie le Juif d'essayer ce froc pour en montrer l'effet. Romanello lui fait l'article. Rosso se mêle de le convertir; le Juif s'y prête fort peu; Rosso lui vante pourtant tous les bénéfices d'une conversion publique : « Le jour de ton baptême, tu auras un bassin plein d'écus; Rome entière courra te voir couronner d'olivier... Tu mangeras du porc... Plus de signe rouge sur la poitrine!... Plus d'enfants pour te poursuivre à coups d'écorce d'orange, de cosses de melon et de citrouilles ! Ainsi fais-toi chrétien, fais-toi chrétien, fais-toi chrétien ! J'ai voulu te le dire trois fois. » — « Je ne veux pas, répond Romanello, je ne veux pas, je ne veux pas. Tu vois que moi aussi je sais me répéter. » Rosso se déclare alors quitte avec sa conscience, et il y paraît; car, pendant que le Juif se retourne sur sa demande pour qu'on juge si le froc tombe bien par derrière, Rosso s'enfuit avec le justaucorps. Romanello le poursuit, mais Rosso le dénonce à une patrouille de sbires comme un moine qui sort d'un lieu suspect et qui a voulu lui faire un mauvais parti. Romanello s'écrie qu'il est, non pas moine, mais Juif; il n'y gagne rien; les sbires l'injurient, l'arrêtent et lui promettent une bonne correction pour lui apprendre à *outrager la religion* en endossant un froc. Le malheureux finit pourtant par avoir satisfaction [2]. Mais, au XVIIIe siècle, le Juif ne paraît pour ainsi dire plus sur le théâtre italien. L'hypocrite don Pilone, dans la pièce de ce nom que Gigli a tirée du *Tartufe* (1711), est un Juif faussement converti au christianisme, mais on ne l'apprend qu'à la fin et dans le moment où l'auteur, pour accumuler sur lui tous les péchés de la création, nous expose d'une seule haleine qu'il a fait de la fausse monnaie,

[1] Voir la *Bibliotheca scriptorum societatis Jesus*, au mot Bougeant.

[2] Acte IV, sc. 15, 16, 17; V, 24, 25. Voir aussi du même Arétin, *Il Marescallo*, III, 1, 2. Il n'y a pas non plus beaucoup de bienveillance pour les Juifs dans un épisode de l'*Antiparnaso* d'Orazio Vecchi, opéra-bouffe de 1597, dont on trouvera une analyse sommaire dans les *Rivoluzioni del teatro musicale italiano* d'Arteaga, 2e édition, Venise, 1785.

épousé cinq femmes, enlevé des religieuses, et qu'on l'a brûlé en effigie comme sorcier. Goldoni mentionne un Juif qui prête sur gages à la troisième scène du premier acte de la *Famiglia dell' antiquario;* il nous en présente ailleurs un autre qui veut qu'on appelle négoce et non usure l'intérêt exorbitant qu'il tire de ses sequins de mauvais aloi ; mais nous nous arrêtons à peine à ces calculs, occupés que nous sommes des désordres du ménage patricien qui recourt à lui (*Putta onorata*, III, 1, 2.) Si, à la fin de 1798 et au début de 1799, le peuple applaudit avec fureur *Il matrimonio ebraico* qui tournait en ridicule les cérémonies juives, s'il faillit se porter à des violences sur les Israélites, ce fut surtout par représailles contre des farces anti-catholiques et contre le gouvernement des Français que Souwaroff allait momentanément détruire; le cri de *Francesi ladri!* alternait avec celui de *Morte agli ebrei*[1] *!* Dès avant l'arrivée des Français, la tolérance était déjà passée en fait dans les mœurs de l'Italie. J'ai même cité ailleurs le passage où un auteur tragique, Pierjacopo Martelli, a osé mettre dans la bouche d'un Juif une éloquente malédiction contre l'autodafé où son père a laissé la vie[2].

Donc il est vrai que, si certains préjugés haineux règnent longtemps sur toute la terre, ils trouvent dans les génies divers des peuples des auxiliaires qui les fortifient ou des adversaires qui les combattent. Notre ingénuité a été toute surprise quand, après nos malheurs, on nous a appris qu'en Allemagne l'école enseignait aux enfants à détester la France et qu'aujourd'hui encore ce charitable enseignement forme un des points sous-entendus des programmes de l'éducation germanique. Mais de tout temps, dans les races du Nord, on a inculqué dès le berceau à la jeunesse les haines que l'on croyait utiles. Dans une des comédies allemandes analysées par M. Carrington, *Der redliche Bauer und der grossmütige Jude* de Pauerbach (Vienne, 1774), un enfant qui a reçu un thaler d'un Juif demande à sa mère s'il peut l'accepter, car le maître d'école dit à ses élèves que les Juifs ne sont au monde que pour tuer les chrétiens, qu'ils les exècrent tous, qu'ils empoisonnent les fontaines, volent et mettent cruellement à mort les enfants, et qu'il permet à ceux-ci en conséquence de leur jouer tous les tours possibles.

CHARLES DEJOB.

[1] Sur cet incident, voir p. 129 et suiv. du livre de M. Paglicci Brozzi, *Sul teatro giacobino e antigiacobino in Italia, 1796-1805*, Milan, Pirola, 1887; j'en dois la connaissance à M. A. d'Ancona, de même que pour l'*Antiparnaso* précité. Sur les farces anti-catholiques, voir Giov. De Castro, *Milano e la repubblica cisalpina*, Milan, Dumolard, 1879, p. 120 et suiv.

[2] Voir mes *Études sur la tragédie*, Paris, Colin, 1896, p. 124-125.

NOTES ET MÉLANGES

LE RESSENTIMENT DE CAÏN

Parmi les incidents mentionnés dans les premiers chapitres de la Genèse et qui arrêtent l'attention de l'exégète, le récit relatif à la colère et au crime de Caïn (IV, 3 et suiv.) présente de grandes difficultés. La brièveté du récit a ouvert un vaste champ aux hypothèses, et les commentateurs paraissent avoir rivalisé de conjectures pour expliquer ce crime et établir une relation vraisemblable entre la cause et l'effet. Tous sont d'accord pour admettre que c'est la jalousie qui amena la chute de Caïn, mais ils ne s'entendent pas sur l'origine de cette jalousie. Les uns, en vrais policiers modernes, mêlent une femme à ce drame, une fille d'Adam et d'Ève qui avait épousé Abel, mais était aimée passionnément de Caïn ; d'autres prétendent que la rupture entre les deux frères eut pour origine des discussions d'intérêt (*Genèse R.*, XXII ; *Yalkout*, § 38 ; cf. *Pirkè de R. Eliézer*, XXI) ou des discussions métaphysiques (*Targoum Yerousch.*). Mais comme le texte ne présente aucune trace des explications de ce genre, les *paschtanim* les ignorent ; ils attribuent la querelle de Caïn et d'Abel au fait que Dieu rejeta l'offrande du premier et accepta celle du second. C est là l'explication traditionnelle mise en avant par Josèphe (*Antiquités*, I, 2, 1), acceptée par les premiers commentateurs tels que Raschi et Ibn Ezra, et suivie par les modernes comme Fürst, Luzzatto (*ad l.*) et Geiger (*Nachgelassene Schriften*, IV, 223). Comme, d'un autre côté, les professeurs d'instruction religieuse enseignent cette explication à leurs élèves et que les orateurs sacrés l'exposent en chaire, nous sommes tous convaincus que Caïn a tué son frère parce que Dieu l'avait moins bien accueilli qu'Abel.

Mais comment Caïn put-il savoir que Dieu se prononçait contre

lui? D'anciens et de modernes commentateurs ont répondu à cette question. Ils affirment qu'un feu descendit du ciel et consuma le sacrifice d'Abel, mais laissa intacte l'offrande de Caïn (*Pesikta*, Raschi, Ibn Ezra, Bahya et même Fürst et Luzzatto). En réalité, la Bible ne parle pas plus de ce mythe prométhéen que de la rivalité d'amour ou des discussions économiques et philosophiques.

Cette explication traditionnelle présente encore d'autres difficultés qu'il est inutile d'exposer ici. Mais je pense que nous en avons dit assez pour prouver qu'elle doit être rejetée et remplacée par une autre, plus naturelle et plus conforme au texte. Voici cette explication : *L'acte d'Abel, qui offrit un sacrifice à Dieu, irrita Caïn.* Caïn est l'aîné de la famille, il croit que lui seul a le droit d'offrir des sacrifices. En voyant son frère suivre son exemple, il en est fâché, parce qu'il considère son acte comme une audacieuse témérité, comme un empiètement sur son droit d'aînesse. Lisons maintenant notre texte :

ויהי מקץ ימים ויבא קין מפרי האדמה לה' : והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלבהן (וישע ה' אל הבל ואל מנחתו, ואל קין ואל מנחתו לא שעה) : ויחר לקין מאד ויפלו פניו. ויאמר ה' אל קין למה חרה לך ולמה נפלו פניך ? הלא אם תיטיב שאת, ואם לא תיטיב לפתח חטאת רובץ וכו'.

Ce texte ne prouve-t-il pas avec évidence que Caïn jugea qu'Abel commettait une impertinence en offrant un sacrifice ? L'expression גם הוא, qui serait autrement superflue, est mise ici pour faire ressortir cette idée ; אין גם אלא רבוי, disent les Talmudistes (*Esther R.*, I, 9). Elle signifie ici que l'acte d'Abel est considéré comme étrange[1], et qu'il lui a été inspiré par le désir de rivaliser avec Caïn.

Il me semble que les Massorètes, en rattachant les mots ואל קין à ויחר לקין ואל מנחתו לא שעה, ont voulu appeler l'attention du lecteur à la fois sur la faute de Caïn et sur la conséquence immédiate de cette faute, conséquence qui est mentionnée avant la faute elle-même. Que Caïn ait commis un délit, tout le monde l'admet. C'est dans ce sens que les paraphrases de la Bible prennent les mots הלא אם תיטיב שאת (Targoum Onkelos et Yerousch.) ; les Midraschim et les commentateurs postérieurs traduisent également : « Si tu t'amendes, je te pardonnerai » אני מוחל על עונותיך (*Genèse R.*, *l. c.* Cf. Jean, III, 12). Mais en quoi consistait cette faute ? Est-ce

[1] Elia Wilna (*Addéret Eliahou*, *ad l.*) fait cette même remarque : והבל גם שהיה פטור ממצות הביכורים « Et Abel, bien qu'il fût exempt de l'obligation d'apporter des prémices..... »

dans le genre d'offrande qu'il présenta à Dieu ? Certainement non. Caïn était agriculteur et offrit, par conséquent, des produits du sol (Cf. *Ikkarim*, III, ch. 7). L'école qui considère la foi comme supérieure à l'acte prétend que Caïn manquait de foi (Hébreux, XI, 4), tandis que Josèphe et, après lui, les Midraschim (*Genèse R.*, *Yalkout*, § 35) affirment que l'offrande de Caïn elle-même présentait des défectuosités. L'expression מפרי אדמה prouve, selon eux, qu'il avait choisi des fruits de qualité inférieure מן הפכולה [1]. Mais on voit que toutes ces explications sont forcées. Et pourtant, du moment que Dieu a rejeté l'offrande de Caïn, il faut bien admettre qu'il s'était rendu coupable d'une faute ? Laquelle ? Il s'était mis en colère.

Quant au terme שאת, je crois qu'il signifie ici « supériorité, prééminence », comme יתר שאת dans Genèse, XLIX, 3 ; cf. Habaccuc, I, 7 ; Psaumes, LXII, 4, etc. C'est ce sens que lui donnent Nahmanide, Sforno, Elie Wilna, Luzzatto. Ainsi Nahmanide, après avoir cité les explications traditionnelles, ajoute : ועל דעתי אם תיטיב יהיה לך יתר שאת על אחיך כי אתה הבכור. « Selon moi : si tu agis bien, tu auras la supériorité sur ton frère, car tu es l'aîné. » En réunissant donc ce verset au verset qui précède immédiatement למה חרה לך ולמה נפלו פניך, il faut traduire ainsi : « Pourquoi es-tu irrité et pourquoi es-tu attristé ? (Est-ce parce que tu t'imagines que ton frère plus jeune veut empiéter sur ton droit d'aînesse ?) Si tu agis bien, tu auras la supériorité, et si tu n'agis pas bien, le péché campe à la porte », c'est-à-dire tu tomberas de plus en plus bas, même si tu es l'aîné.

Notre explication écarte les difficultés et rend toute l'histoire claire et compréhensible. La colère de Caïn (verset 5 *b*) a son origine dans la rivalité de son frère (v. 4 *a*) ; comme il a montré de l'irritation, Dieu a rejeté son offrande (v. 5 *a*), l'avertissant que sa situation dans le monde dépendra uniquement de sa conduite (v. 7). Mais cet avertissement n'eut aucune influence sur l'esprit irrité de Caïn, et, comme des pensées coupables conduisent à des actes criminels, il finit par tuer son frère (v. 8) et devenir errant et fugitif.

Il résulte de ce qui précède que notre texte (v. 3-7) doit être traduit ainsi : « Dans le cours du temps, il arriva que Caïn apporta des produits de la terre comme offrande à Dieu. Abel, lui aussi,

[1] Arnheim (éd. Zunz) et Fürst, tout en s'écartant de la lettre de l'interprétation targoumo-midraschique, en conservent l'esprit. Ils traduisent ainsi : הלא אם תיטיב שאת : « N'en est-il pas ainsi ? Tu offres de beaux présents ou tu n'en offres pas. » Mais nous objecterons à cette traduction qu'elle suppose une ellipse assez grave, l'omission du mot מנחה.

apporta des premiers nés de son troupeau et des meilleurs. Le Seigneur agréa Abel et son offrande, mais il n'agréa pas Caïn et son offrande, parce que Caïn était en colère et que son visage était abattu. Le Seigneur dit à Caïn : Pourquoi es-tu en colère et pourquoi ton visage est-il abattu ? Certes ! si tu agis bien, tu auras la supériorité ! et si tu n'agis pas bien, le péché campe à la porte. »

Wilmington, N. C., juin 1899.

S. MENDELSOHN.

UN PASSAGE DIFFICILE DU YALKOUT

Dans le Yalkout, sur Ps., xc, 1, il est dit : תפלה למשה איש האלקים אם איש למד אלקים ואם אלקים למא איש... דבר אחר כשעלה למעלה נקרא איש מה בוצינא טב קומוי סיב קמלפי משה ב"ו עולה אצל הב"ה שכולו אש ומשרתיו אש.

Que signifie קומוי סיב קמלפי משה ב"ו עולה וכו' ?

M. Löw, dans l'ouvrage de M. Krauss, *s. v.* סומבק, veut changer מה בוצין טב קומוי סמבקים en מה בוצין טב קומוי סיב קמלפי משה ב"ו לפי שמשה et traduit : « Qu'est-ce qu'une mèche allumée en face de chandelles? *Parce que* Moïse descendit comme mortel, etc. ». Modification et traduction ont le tort de ne pas bien rendre בוצין, qui ne signifie pas « mèche allumée », mais primitivement « citrouille » et ensuite « luminaire »; cf. *Sanh.*, 14 *a* : בוצינא דנהורא, termes dont les dames du palais impérial saluèrent R. Abbahou et qui signifiaient « lumière éclairante »; *Ber. r.*, 85 : בוצינא דאתרא « la lumière de la ville », allusion au sens de שוק.

Au lieu de סיב קמלפי, il faut donc lire : מה בוצין טב קומוי קסילפנס, « qu'est-ce qu'une (simple) lumière en face d'un phare? Moïse, le mortel, monte vers Dieu, qui est tout en feu et dont tous les serviteurs sont de feu. » (משה ב"ו עולה אצל הקב"ה שכולו אש ומשרתיו אש). Moïse est la lumière en face de Dieu et de ses anges, qui ne sont que du feu; Dieu et ses anges sont comparés à des phares, en présence desquels Moïse est une simple lumière.

De même, dans *Ps. rabba*, sur Ps., xc, 5, il faut corriger : מה בוצין טב קומוי סימבק מה סימבק טב קומוי משה ב"ו וכו' en : מה בוצין טב קומוי קסילפנא משה ב"ו עולה אצל הקב"ה שכולו אש ומשרתיו אש.

La façon de lire et de traduire de M. Löw est viciée par le sens

donné à בוצין et parce qu'il méconnaît le terme de comparaison, l'opposition de « lumière » avec le feu de Dieu et des anges. Dans la phrase הב"ה שכולו אש ומשרתיו אש, il faut קטילופנס en face de בוצין. Il est évident que l'Aggadiste n'a pas pu comparer Dieu à une chandelle. Moïse « le mortel » est une (simple) lumière ; Dieu et ses anges sont des phares, אש להט.

J. Furst.

POÉSIES DE MOÏSE HAYYIM LUZZATTO

POUR FÉLICITER SES AMIS PROMUS DOCTEURS EN MÉDECINE ET EN PHILOSOPHIE

Parmi les hommages qu'on adressait à un Juif qui avait obtenu le diplôme de docteur en philosophie et en médecine à l'Université de Padoue, l'usage s'était établi qu'un poète ami le félicitât en vers hébreux. C'était habituellement un sonnet, que les imprimeries de Padoue ou de Venise publiaient sous forme de feuilles détachées ornées de dessins et de festons. On s'est peu occupé jusqu'ici de la bibliographie de ces feuilles, qui jetterait un jour intéressant sur la culture des Juifs dans ces derniers siècles.

Beaucoup de noms de ces poètes nous échappent, parce que, selon la mode italienne, ils se cachent sous des abréviations que savaient déchiffrer les contemporains, mais qui pour nous sont devenues des énigmes. A en juger par les noms qui nous sont donnés en entier, les plus notables pratiquaient cette habitude d'adresser des vers. Ainsi Yesaya Bassan composa une poésie hébraïque à l'occasion de l'examen [1] de médecine et de philosophie passé le 14 août 1716 à Padoue par Zebouloun, fils du médecin et homme d'État Israël Conegliano. Abraham Baruch Piperno a fait entrer cette pièce dans son recueil de poésies italiennes-hébraïques [2].

Comme ces poésies n'étaient que des pièces de circonstance, leur date n'est pas indiquée. Or, elles ne présentent de valeur qu'à

[1] Cf. Kaufmann, *Dr. Israel Conegliano*, p. 99, note 1 et IX.
[2] קול ענג, 9 *a*.

la condition de pouvoir être rapportées à leur date exacte. Ainsi, à côté de la poésie sur Zebouloun Conegliano, j'ai pu déterminer et utiliser d'autres de ces compositions, comme, par exemple, celles qui se rapportent à Salomon Conegliano [1] et au médecin francfortois Benjamin Wolf Buschbaum [2].

A l'exemple de Yesaya Bassan, son grand disciple Moïse Hayyim Luzzato fait partie de ces poètes qui célèbrent les succès universitaires de leurs amis. Les feuilles détachées sur lesquelles ont paru ses poésies sont très rares. Elles ne nous renseigneraient pas, d'ailleurs, sur leur âge, vu qu'elles ne portent aucune date. Ce n'est que par les immatriculations de l'Université de Padoue que j'ai pu marquer chronologiquement l'ordre de ces poésies et apporter quelques nouveaux éclaircissements pour la biographie si obscure de ce grand poète.

De très bonne heure, il se met à composer des pièces de ce genre. Les étudiants venus à Padoue des pays les plus éloignés recherchent l'amitié de Luzzatto, encore tout jeune. Il a seize ans à peine, quand il dédie un sonnet à Élie, fils de Samuel da Consigli [3] de Rovigo, qui, le 26 août 1723, est promu docteur en philosophie et en médecine.

Le 23 octobre 1724, son ami Emmanuel, fils de Raphaël Calvo de Livourne [4], passe son doctorat. Emmanuel, qui lui-même cultivait la poésie hébraïque, a dû reconnaître de bonne heure le talent de son ami, avec qui il resta toujours étroitement lié. La poésie que Luzzatto composa à l'occasion du succès d'Emmanuel est un témoignage de leur amitié.

La pièce où Luzzatto compare à l'échelle de Jacob les échelons de la connaissance franchis par un de ses amis, était probablement adressée à Jacob, fils de Moïse Alpron de Rome [5], qui avait obtenu le diplôme de docteur le 20 août 1727.

Un sonnet demeuré inconnu jusqu'ici est celui que Luzzatto écrivit le 10 octobre 1727, lors du succès d'Élie Cesana de Corfou.

De l'année où le malheur commença pour Luzzatto date la poésie où il a célébré la promotion de Salomon, fils d'Isaac Lampronti, de Rome (5 mars 1734).

Le sonnet à neuf syllabes sur Élie da Consigli, qui est une des

[1] Voir *Dr. Israel Conegliano*, p. 7, note 3 et II.

[2] *Monatsschrift*, XLI, 133.

[3] Cf. Almanzi, כרם חמד, III, 144, note 61, et Carmoly, *Hist. des médecins juifs*, p. 241.

[4] Almanzi, *l. c.*, 117, note 60, 143, et Carmoly, *l. c.*, 241 et suiv.

[5] Il y a un autre Jacob Alpron, fils d'Aron Alpron, de Zante, qui passe son doctorat à Padoue le 18 mai 1734.

premières productions de Moïse Hayyim Luzzatto, décèle déjà les qualités de premier ordre qu'on constate dans ses œuvres de l'âge mûr. La langue est élégante et pure de toute emphase ; le poète se joue des difficultés de l'hébreu. « L'enseignement prodigué à des intelligences bornées ressemble à l'action d'ensemencer un terrain pierreux, qui use les instruments avec lesquels on le travaille, sans donner de moisson ; mais l'esprit de Consigli est comme un jardin où poussent et se pressent les fleurs de la connaissance. C'est pourquoi, au jour de son succès, les splendides manteaux de la philosophie et de la médecine le drapent et les sciences se réjouissent de lui ceindre le front d'une couronne de lauriers. »

Luzzatto s'élève au plus beau ton lyrique dans son sonnet à Élie Cesana. « De tout temps, les sages ont montré que l'homme est la proie de la mort et que c'est un vain effort de vouloir attribuer la vie au mortel. Décevantes sont toutes les sources de notre sagesse, chaque pas que nous faisons pour mieux savoir glisse dans le vide et se perd dans la nuit. Pour Élie Cesana seul la loi de la nature semble avoir fait exception. Quand, pareil au prophète dont il porte le nom, il prend l'essor vers les régions de l'inconnu, l'impénétrable s'ouvre à ses yeux et il scrute les profondeurs les plus secrètes, et, pareil à Élie, il ressuscite des morts, se rend maître des maladies, sans avoir besoin de les longuement soigner ».

DAVID KAUFMANN.

APPENDICE

I

האי יומא דקא גרים, קול ששון וקול שמחה בקול השירים, יום הוכתר בכתר הפילוסופיאה והרפואה בחור מעם סגולה החכם הרופא כמר אליהו בן הגביר שמואל קונצילויי יצו ובכן ראיתי חובה לעצמי, ואמרתי אין לי דמי, ופי יגיד תהלתו ובא האות והמופת לאמתת אהבתו.

ואשא משלי

הן יזרעו עמל ושוא יקצורו
אם בסלעים יוגבים יזרעו
כל עובדי אותם לריק ייגעו
מעדר וכל אתים לבד ישבורו

מורי כסילים כן הלא יבצורו
רק ענבי סכלות אשר נטעו
מוסר תבונתם הכי יפרעו
לא ידעו הבין רשעים זורו

לא כן ידידי כי פאר חבשת
ושדה תרומות הוא שדה שכלך
חכמה ודעת בו כציץ שכנה

מחקר ומרפא ממיל לבשת
חכמות בחוצות יקראו עליך
כל דין וכל מן דין סמוכו לנא[1]

מהעלס באהבתו
משה חיים בלאא יעקב חי לוצאטו

II

ביום התעטר בעטרת הפילוסופיאה והרפואה הבחור מעם
מ' החכם אליה סיזאנה
שיר

אם חוקקי דורות כבר כתבו
מות לאיש חיים לריק ייגעו
אישים לבקש לו ושוא יזרעו
שוא נזעצו יחדיו וילבבו

עינות תבונה איש מאד כזבו
נטו אשורי לב וידיו לעו
כי בין אפילות פה בטיט הטבעו
ארחות שחקים מאנוש שגבו

לא כן ידידי לא מות חלקך
כי עת כאליה פלאים הרב
תשא לבקר במרומים אבר

נעלם ונפלא יחזו עיניך
זה איש ללב יראה לחדרי קרב
הן מת יחיה לא ירפא שבר

אוהב טוהר לב
משה חיים לוצאטו.

---

[1] *Sanhédrin*, 14 *a*.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

3e TRIMESTRE 1899.

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

1. *Ouvrages hébreux.*

ס' בונה ירושלים Homélies et oraisons funèbres de Samuel Mohilewer et de Hildesheimer, par Hayyim Ouri Kahan. Wilna, impr. Metz, 1899; in-8° de 40 p.

דעת אלהים Histoire de la théologie juive, par Simon Bernfeld. Varsovie, Société Ahiasaf, 1897-1899; in-8° de 609 + xx p.

דרך לעבור גולין Notes et documents sur l'histoire de la colonisation juive en Palestine, par Moïse Leb Lilienblum. Varsovie, Société Ahiasaf, 1899; in-8° de 162 p.

זבח השלמים Novelles sur la Bible, par Moïse Galante, éd. par Moïse Sternberg. Podgorze, impr. Deutscher, 1898; in-4° de 30 p.

זרע יצחק Commentaire sur le Akèdat Yishak d'Isaac Arama, par Ephraïm Isaac Preskel. Wilna, impr. Metz, 1899; in-4° de 79 p.

חידושי מהרר"ק Novelles sur le Semag, Hilkhot Pésah, par Joseph Colon, éd. par P. Z. Schwartz. Munkacs, impr. Kohn et Klein, 1899; in-8° de 20 ff.

מדרש איכה רבתי Midrasch Echa Rabbathi. Sammlung agadischer Auslegungen der Klagelieder herausgegeben nach einer Handschrift aus der Bibliothek zu Rom Cod. J. I, 4, und einer Handschrift des British Museum Cod. 27089, kritisch bearbeitet, commentirt und mit einer Einleitung versehen von Salomon Buber in Lemberg. Wilna, Romm, 1899; in-8°.

C'est une bonne fortune pour nous chaque fois que M. Salomon Buber, ce chercheur infatigable, met au jour quelque trésor caché de la littérature

agadique. Aujourd'hui ce savant nous présente un midrasch sur les Lamentations, lequel porte le nom de Midrasch Echa Rabbati, pour se distinguer d'un midrasch plus court, le Midrasch Echa. En tête du véritable Midrasch Echa se trouvent trente-six Petihôt (conformément à la valeur numérique du mot איכה), qui sont de date beaucoup plus récente et qui sont tirées du Midrasch Echa, de la Pesikta, de Kohélet Rabba, du Sifra et du Sifré, ainsi que M. B. nous le démontre minutieusement. — M. B. dérive avec raison le terme de « Petihôt » de ce fait que chacune des trente-six sections débute par ces mots : רבי פלוני פתח. « Rabbi un tel commença son homélie ». — Suivant notre auteur, le véritable Midrasch Echa aurait été rédigé en Palestine après le Talmud de Jérusalem, au IVe siècle de l'ère chrétienne. Le rédacteur de ce Midrasch n'a pas connaissance du Talmud de Babylone, et il utilise la Mischna, la Tosefta, la Mechilta, le Sifra, le Sifré et le Talmud de Jérusalem. — Quelques observations de détail : A la Petiha 10, M. B. corrige justement הגמוניא en הומוניא. — A la Pet. 5, dans la phrase בשעה שהפלתי קלסים על או"ה, il faut lire קלירסים au lieu de קלסים, comme Sachs a corrigé, I, 162 : κλῆροι « sort ». — A la Pet. 12, le mot רקדא de כל דזמיר זמרא לא ייל באודניה דרקדא doit se traduire « l'affligé, l'attristé ». « Celui qui entonne un chant ne produit aucun effet sur l'oreille de l'affligé. » La Peschito traduit, Gen., XXIII, 2, לספד שרה par למרקדו ואתא לספדה לשרה, et, *ibid.*, L, 10, elle rend ויספדו שם מספד גדול par ואתקדו תמן מרקודתא רבתא. Le mot רקד a pris en syriaque le sens de « porter le deuil ». — A la Pet. 26, M. B. remarque que, dans la phrase קריה שעשה אותה דוד לקסרקיטון שלו, Moussafia explique קסרקיטון par צבא וחיל ומחנה. A sa suite, il a pensé, comme aussi Levy, Kohut et Krauss, à ἐξέρκετος, *exercitus*. Cela ne peut pas être exact, car l'א n'aurait pas manqué en tête ; et puis ce serait matériellement faux, vu que David n'avait pas destiné Jérusalem à son armée. C'est le mot καισαροκοιτίον « cour royale » : David avait fait de Jérusalem la résidence de la cour royale. Dans Schir Haschir. R., *s. v.* הישבת בגנים, il y a נטל כל קצרקיטון שלו ועבדין « il prit toute sa cour (c'est-à-dire toutes les personnes de sa cour) et tous ses serviteurs ». Là non plus le contexte n'admet pas le sens d'*exercitus*. — Au chap. 4 du Midr. Echa, ces mots du texte דבק לשון יונק sont suivis de cette phrase : אמת המים באה מעיטם פעם אחת עמדו הסוקרים והחריבוה. il faut lire הסיקרים « les sicaires », et non pas, comme fait M. B., הסרוקים « les Sarrasins ». En même temps qu'ils brûlèrent les provisions de froment, les sicaires rompirent les conduites d'eau qui partaient de la source d'Etham. — סירון ne vient pas de σύρειν « traîner », mais de σάρον « ordure ». « Ils disaient : סורו טמא ; R. Abbin dit : סורו est grec et signifie : ordure ; donc סורו טמא « ordure, impureté ». — *J. Fürst.*

שמחת הנפש Livre de morale en judéo-allemand, éd. par J. Krausz. 2e partie. Pacs, impr. Rosenbaum, 1899 ; in-8° de 85 ff.

כ' תהלים Les Psaumes avec le commentaire ברכת יעקב, par Jacob Heilpern. Lemberg, impr Rohatyn, 1899 ; in-8° de 60 ff.

כ' התורה והחיים בארצות המערב בימי הבינים Traduction hébraïque de l'ouvrage de M. Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens u. der Cultur der abendländischen Juden während des Mittelatters*, par A. S. Friedberg. 3e partie (correspondant à *Geschichte... der Juden in Deutschland während des XIV. und XV. Jahrhunderts*). Varsovie, Société Ahiasaf, 1899 ; in-8° de XII + 261 p.

Comme le précédent volume, celui-ci a été revu et augmenté par l'auteur, qui a ajouté à la fin divers textes empruntés à ses *Quellenschriften zur Geschichte des Unterrichts u. der Erziehung bei den deutschen Juden*. La traduction est excellente et se lit avec le plus grand plaisir. Il faut féliciter la

Société Ahiasaf d'avoir fait entrer cet intéressant ouvrage dans sa bibliothèque de vulgarisation hébraïque.

תחכמוני « Tachkemoni » Jehuda Alcharisi's Makamen. Kritische Ausgabe nach zwei Mss. des British Museum in London, nebst literarhistorischen Erläuterungen und einer biographischen Einleitung, von A. Kaminka. Varsovie, Société Ahiasaf, 1895-1899; in-16 de 538 + LX p. (6e partie de אוצר ישראל, collection de poésies hébraïques).

Ce sont des bijoux typographiques que ces petites éditions des poètes du moyen âge. Format, netteté et beauté des caractères, perfection de l'impression, tout s'accorde à rendre plus attrayante la lecture de ces productions de l'imagination juive. On sait le charme qui se dégage, en particulier, de cette imitation de Hariri. Il faut louer M. Kaminka de n'avoir pas chargé de notes ces pages étincelantes d'esprit, qui prouvent bien, comme le voulait l'auteur, que l'hébreu se plie aisément à tous les usages. L'introduction placée à la fin du volume et l'index sont faits avec le plus grand soin. Peut-être M. Kaminka exagère-t-il en disant que Harizi est le premier auteur qui ait écrit de nouveau en prose biblique.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

ABRAHAMS (I.). Chapters on Jewish literature; they open with the fall of Jerusalem in the year 70 of the current era, and end with the death of Moses Mendelssohn in 1786. Philadelphie, Jewish public. Society of America, 1899; in-12 de 275 p.

ADLER (Rev. Dr). The North London pulpit. A special series of sermons delivered at the North London Synagogue. N° 10 · Religious versus political Zionism. Londres, Alfred J. Isaacs, 1898; 16 p.

APPEL (M.). Predigt bei dem Gottesdienst zur Eröffnung der zweiten ordentlichen Tagung der israel. Landessynode des Grossherzogtums Baden. Carlsruhe, impr. Malsch et Vogel, 1898; 10 p.

BACHER (Wilhelm). Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung. Ein Wörterbuch der bibelexegetischen Kunstsprache der Tannaiten. Leipzig, Hinrichs, 1899; gr. in-8° de VIII + 207 p.

M. Bacher ne nous laisse pas le temps de souffler. A peine avons-nous annoncé le dernier volume de son *Agada der Amoräer* (voir *Revue*, t. XXXVIII, p. 286), qu'il nous faut maintenant signaler à l'admiration du lecteur un nouvel ouvrage, non moins utile, du même auteur. C'est un dictionnaire de tous les termes techniques employés dans l'interprétation du texte biblique par les plus anciens commentateurs juifs, à savoir les Tannaïm. Ces termes se rencontrent surtout dans les Midraschim halachiques, la Mechilta, le Sifra et le Sifré. L'explication qui en est donnée est corroborée par des citations nombreuses et bien choisies. En particulier, M. B. mérite nos félicitations pour son soin à noter les différences de phraséologie des deux écoles de ces interprètes, celles d'Ismaël et d'Akiba. Est-il nécessaire d'ajouter que la science grammaticale et talmudique de l'éminent professeur de Budapest fait de chaque article une petite monographie parfaite de tout point? Cet ouvrage sera un instrument de travail nécessaire à tous les étudiants et même aux talmudistes de profession. Nous espérons bien que ce n'est là que le commencement d'une série.

BALL (C.-J.). Light from the east, or witness of the monuments : an introduction to study of biblical archaeology. Londres, Eyre, 1899; in-4° de 314 p.

Basset (René). Les Apocryphes éthiopiens, trad. en français. IX. Apocalypse d'Esdras. Paris, Bibliothèque de la haute science, 1899 ; in-8° de 139 p.

Si, comme nous en exprimions le regret dernièrement, il nous faut déplorer le manque d'une traduction française des Apocryphes et pseudépigraphes bibliques, par contre, grâce à M. René Basset, nous pouvons nous féliciter de posséder maintenant une collection, excellemment faite, des Apocryphes rédigés en éthiopien. De ces ouvrages, beaucoup ne nous intéressent pas directement, car ils sont chrétiens ; mais plusieurs autres sont d'origine juive, certains même sont les seuls vestiges d'écrits juifs qui se sont perdus, tels que le livre d'Enoch, le livre des Jubilés, l'Ascension d'Isaïe. De ceux-ci, M. Basset n'a encore publié que la traduction de l'Ascension d'Isaïe, mais il nous promet pour bientôt le complément. Aux écrits qui sont l'œuvre de Juifs, mais qui nous ont été conservés en d'autres langues, appartiennent le Livre de Baruch, dont la version française ouvre la collection, et le 4e livre d'Esdras, dont la traduction vient de paraître. Il est heureux qu'une telle entreprise ait été confiée à un savant comme M. Basset, car ce n'est pas seulement un éthiopisant distingué qui a déjà fait ses preuves par diverses publications de textes geez, mais c'est encore un érudit très avisé, au courant de la *littérature*, comme on dit en Allemagne, familarisé avec les exigences de la science moderne. On pourra s'en rendre compte dans l'introduction du présent fascicule, qui constitue une substantielle monographie du sujet. M. B. commence par passer en revue les différentes versions de l'original, écrit en langue grecque, d'après lui : syriaque, éthiopienne, arabes (au nombre de deux), arméniennes (l'une d'après le grec, l'autre d'après le latin), enfin latine (deux groupes de mss., espagnol et français). Il passe ensuite à l'examen de l'unité de composition du livre. Avec raison, il rejette l'hypothèse de Kabisch, adoptée par M. de Faye, qui y retrouve plusieurs morceaux indépendants, d'âges divers. Puis, après une analyse très sobre, il rapporte les nombreuses opinions émises sur la date de la rédaction et se rallie à celle qui la fixe en l'an 97. C'est aujourd'hui l'avis qui semble prévaloir. Ensuite, il traite des additions qui caractérisent la version latine et en forment les chap I-II et XV-XVI. Les premiers ont vu le jour en Egypte, on ne sait quand ; les autres, comme l'a démontré von Gutschmidt, ont été écrits après 266. Le tout a été traduit en latin après cette date et avant saint Ambroise. Enfin, le dernier paragraphe de l'introduction est consacré à l'influence du livre d'Esdras, en particulier sur le Rituel. — La traduction suit le texte édité par Dillmann ; elle est accompagnée d'un commentaire qui signale principalement les variantes du latin, du syriaque et de l'arabe ; le fond, comme il était naturel, y est peu étudié. Les leçons qui distinguent la version éthiopienne ne sont pas très importantes ; elles sont imprimées en italiques, pour la commodité du lecteur. Pour que cette édition se suffit à elle-même, M. Basset a eu la bonne idée d'y joindre la traduction des éditions latines. A tous ces titres, il a droit à notre reconnaissance, et nous espérons pouvoir bientôt lui adresser les mêmes éloges, quand il nous aura donné le complément de sa collection, que nous attendons avec impatience.

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, hrsgg. von A. Schlatter u. H. Cremer. 3. Jahrgang, 1899 ; 4. Heft. Gütersloh, Bertelsmann, 1899 ; gr. in-8°. (Contient : Schlatter : Jochanan ben Zakkai, der Zeitgenosse der Apostel).

Bertholet (A.). Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tod. Vortrag. Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1899 ; gr. in-8° de 31 p.

Bible (La), traduite du texte original par les membres du rabbinat français sous la direction de M. Zadoc Kahn, grand rabbin. Tome Ier (Penta-

teuque-Premiers Prophètes). Paris, Durlacher, 1899 ; in-8° de VIII + 486 p.

Nous avons déjà parlé de cette nouvelle traduction française de la Bible (t. XXXVIII, p. 306) ; elle comptera parmi les œuvres les plus méritoires du rabbinat de France. Elle l'emporte incontestablement sur ses devancières par la manière rigoureuse dont le texte a été serré de près, par la qualité solide de la langue et l'agrément du style.

Bible (La) de la jeunesse, traduite de l'hébreu et abrégée par les membres du rabbinat français, sous la direction de M. Zadoc Kahn, grand rabbin. Tome Ier (Pentateuque-Premiers Prophètes). Paris Durlacher, 1899 ; in-8° de 405 p.

C'est la même traduction, mais élaguée en certains chapitres. Les suppressions ne sont pas nombreuses ; peut-être auraient-elles dû l'être davantage.

Brown (B.-H.). The land of Goshen and the Exodus. Londres, Stanford, 1899 ; in-8° de 86 p. + 2 cartes + 4 planches.

Büchler (Ad.). Die Tobiaden u. die Oniaden, voir Jahresbericht (VI).

Chajes (H.-P.). Proverbia-Studien zu der sogenannten Salomonischen Sammlung, c. x-xxii, 16. Berlin, Schwetschke u. Sohn, 1899 ; in-8° de VII + 46 p.

Chauvin (Victor). La récension égyptienne des Mille et une Nuits. Bruxelles, Office de publicité, 1899 ; in-8° de 121 p. (Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège. Fascicule VI).

M. V. Chauvin, professeur à l'Université de Liège, s'est déjà fait avantageusement connaître par sa *Bibliographie des ouvrages arabes*. Ce travail colossal doit embrasser tous les ouvrages arabes ou relatifs à la langue ou à la littérature arabe parus depuis 1810. Le dernier fascicule, consacré à *Louqmane et les fabulistes*, *Barlaam*, *Antar et les romans de chevalerie*, est une mine de renseignements pour les amateurs de folk-lore. La présente étude dont nous allons rendre compte rentre dans le même domaine ; c'est un chapitre, ce semble, de la section consacrée aux *Mille et une Nuits*. Quel point de contact offre-t-elle avec les recherches que nous poursuivons dans cette *Revue*, c'est ce que va montrer tout de suite l'analyse de cette monographie. On a déjà reconnu, dit M. V. Chauvin, que bon nombre des récits des *Mille et une Nuits* ont été composés en Égypte — après le triomphe de l'Islam, cela va sans dire. Ils sont l'œuvre, d'après M. Ch., de deux auteurs, l'un original et spirituel, l'autre sans talent, qui aurait remanié et peut-être réédité ce recueil. Ce dernier est probablement un Juif converti à l'islamisme. Son origine est attestée par les éléments de provenance juive qui sont entrés dans sa rédaction, et sa religion par l'orthodoxie musulmane de ses opinions. Or, précisément, il existe dans les *Mille et une Nuits* une collection de dix-huit contes dont le caractère juif est indéniable, comme l'a montré déjà feu J. Perles (*Monatsschrift*, 1873). C'est ce Juif converti qui a introduit ce petit recueil, qui forme bloc, dans la grande collection. D'autre part, certains contes, comme celui de Djamasp et la reine des serpents, qui comprend celui de Djanchah et de Beloukia, sont sortis d'une plume juive : Beloukia est un roi israélite, il y est question d'un Berachia, d'Adam, de Salomon et de Jérusalem ; on y mentionne la tradition du fleuve sabbatique, auprès duquel s'élève une ville juive ; un Arabe y rend visite à Harout et Marout (Gog et Magog) sous la conduite d'une Juive, etc. Ces contes sont de la même main. On y remarque un grossissement fatigant des faits, la reprise fréquente des mêmes épisodes, l'abus du merveilleux. Voilà qui va permettre de reconnaître la griffe de

notre rédacteur dans d'autres contes, qui n'ont rien de juif. On découvrira particulièrement qu'il a repris à sa manière des histoires dues au premier conteur égyptien. Son travail est donc celui d'un éditeur, et il faut lui attribuer la recension égyptienne des *Mille et une Nuits*. — Quant aux contes juifs qui composent la petite collection dont nous avons parlé, ils sont extraits d'un livre de Wahb ibn Mounabbih (il en sera question plus loin), qui ne peut être que les *Choses d'Israël*, ouvrage destiné à prouver que la rétribution divine s'exerce déjà ici-bas. Wahb l'a écrit sur le modèle du *Hibbour Maasiot*. « Ce livre juif, dit M. C., a certainement été populaire chez les Israélites et, contrairement à ce que pense M. Lévi, il doit avoir des racines dans la littérature talmudique ; du moins, plusieurs citations que nous donnons des contes du livre des *Choses d'Israël* nous semblent le prouver. Quant à la date du livre juif, nous la croyons très ancienne. Il nous semble permis de penser qu'il était connu des Juifs qui vivaient autour de Mahomet et qui y auront puisé certaines historiettes dont on retrouve la trace dans le Coran. » — Maintenant quel est cet auteur juif de la recension égyptienne? Pour répondre à cette question, il faut remarquer, dit M. C., qu'il y a eu peu de Juifs qui ont pris le turban, d'autre part, que les Juifs ont toujours témoigné peu de goût pour les *Mille et une Nuits*. Or, il existe une œuvre juive, l'Histoire du Jérusalemite, attribuée au fils de Maïmonide, qui est traitée tout à fait à la manière des contes des *Mille et une Nuits* : voilà notre auteur trouvé. M. C. ajoute qu'il ne se dissimule pas le caractère conjectural de ses conclusions ; cet aveu arrête les objections que soulève cet échafaudage d'hypothèses. Mais puisque M. C. nous a fait l'honneur de nous citer, pour nous contredire, nous prendrons la liberté de l'informer de l'erreur dans laquelle il est tombé en ce qui concerne le *Hibbour Maasiot*. Ce livre, contrairement à ce que suppose M. C., qui n'a pu le lire, puisqu'il n'a jamais été traduit, est un recueil *factice* de contes et d'anecdotes de toute espèce, qui circulaient isolément ou par petits groupes. C'est ainsi que dans les mss. on en rencontre tantôt un, tantôt plusieurs. Ils sont entrés par parties dans diverses collections *factices* de Maasiot, tels le ms. d'Oxford que nous avons analysé ici (*Revue*, XXXIII, p. 47), celui du Vatican, n° 285 ; tel encore celui qu'a édité M. Gaster (*Revue*, XXXIV, p. 153). Un livre intitulé *Hibbour Maasiot*, la littérature n'en connaît pas avant l'imprimerie ; c'est un éditeur qui, utilisant un ms. où se trouvait justement cette collection *factice*, s'est avisé de donner ce nom à cette collection. Il ne faut donc pas dire que ce *livre* était populaire chez les Israélites, ni qu'il était connu des Juifs qui vivaient autour de Mahomet; certains morceaux qui le composent actuellement l'étaient peut-être en ces temps reculés, voilà tout ce qu'il est possible de conjecturer. Le caractère factice du recueil expliquera la confusion commise par M. C. à propos des *cinq* contes du *Hibbour Maasiot* que nous avons publiés dans *Mélusine*. « Le *livre*, dit M. C., doit avoir des racines dans la littérature talmudique. » En effet, dans ce livre figurent, par exemple, l'histoire d'Alexandre et du roi de Cassia, de Salomon et Asmodée, de David et Isbi Benob. Ayant justement consacré une étude à chacune de ces légendes, nous n'étions pas sans savoir que diverses parties du *Hibbour Maasiot* ont leurs racines dans le Talmud. Ce que nous avons publié dans *Mélusine*, c'est un *extrait* de ce recueil ; et, en présentant ces cinq contes aux lecteurs, nous faisions appel à leurs lumières, avouant n'en avoir pas trouvé trace dans le Talmud ni le Midrasch. Cet appel lancé il y a près de quinze ans est resté sans réponse. M. René Basset a publié depuis dans la *Revue des Traditions populaires*, XIII, p. 222, un texte de Kazwini qui est identique à l'un de ces contes. Kazwini dit qu'il provient des *Histoires des Israélites*, c'est-à-dire de Wahb. Cela prouve seulement que ce conte, et non pas nécessairement les autres, était connu déjà au VIIIe siècle. — Les *Appendices* du travail de M. C. en sont, à nos yeux, la partie la plus instructive. L'auteur a réuni tout ce qu'on peut savoir sur ce Wahb ibn Mounabbih. C'était le descendant d'un officier perse établi dans le Yémen; il vit le jour dans cette

province au VIIe siècle et mourut âgé de 90 ans vers 728. Son père, qui était Juif, avait embrassé l'Islam du temps de Mahomet; d'après un auteur, il serait né lui-même dans le Judaïsme. Ce fut un écrivain très fécond; on lui doit en particulier une *Histoire des Prophètes* dont il reste des fragments, et qui, comme on le sait, raconte la vie des patriarches en se servant des broderies du Midrasch. Son livre des *Choses d'Israël* était un recueil d'anecdotes, de contes et de légendes. M. C. essaie de le reconstituer à l'aide des ouvrages qui le citent ou paraissent l'utiliser. Une catégorie de ces contes est formée de la petite collection des *Mille et une Nuits*, la deuxième comprend ceux que les auteurs arabes attribuent formellement à Wahb, enfin une troisième peut être rapportée à cet écrivain à cause de leur caractère juif. Chacun de ces contes est résumé et accompagné d'une notice littéraire où sont indiqués avec soin les références. Nous sommes étonné que M. C., toujours si bien informé, à propos du serment éludé (le bâton creux) n'ait pas indiqué la source, qui se trouve dans le Talmud. Ensuite, M. C. reproduit les cinq contes du Hibbour Maasiot que nous avions publiés dans *Mélusine*. Enfin, il recherche quel est l'auteur du préambule du roman d'Antar. Comme ces pages contiennent l'histoire d'Abraham et celle du chameau borgne, qui sont d'origine juive, il en conclut qu'elles sont également l'œuvre du pseudo-Maïmonide. Toutes ces conjectures sont évidemment risquées, mais elles méritent l'attention, et c'est à ce titre que nous les recommandons aux savants juifs.

CHEYNE (M.-A.). Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil. Deutsch von H. Stocks. Giessen, J. Ricker, 1899 ; gr. in-8° de XII + 264 p.

CHEYNE (M.-A.). The book of the prophet Isaiah. Critical edition of the Hebrew text, arranged in chronological order and printed in colors, exhibiting the composite structure of the book; with notes. Leipzig, Hinrichs, 1899; gr. in-8° de 206 p. (The sacred books of the Old Testament... under the editorial direction of P. Haupt).

Dictionary of the Bible, dealing with its language, literature and contents; ed. by. J. Hastings. Vol. 2. Feing-Kinsman. Edimbourg, Clark, 1899 ; in-8° de 886 p.

DÖLLER (J). Rhythmus, Metrik und Strophik in der biblisch-hebräischen Poesie, systematisch dargestelitl. Paderborn, F. Schöningh, 1899; gr. in-8° de VII + 100 p.

DURIEU (Louis). Le prolétariat juif en Algérie. Paris, libr. de la Revue socialiste, 1899; gr. in-8° de 23 p. (Extrait du n° 173 de la Revue socialiste).

FEUCHTWANG (David). Kanzelreden. I. Teil. Francfort. J. Kauffmann, 1899; in-8° de 218 p.

FLOEKNER (C.). Ueber den Charakter der alttestamentlichen Poesie. Beuthen, Haenel, 1898; in-4° de 23 p.

FLUEGEL (Maurice). The Zend-Avesta and eastern religions. Comparative legislations, doctrines and rites of Parseism, Brahmanism and Buddhism; bearing upon Bible. Talmud, Gospel, Koran, their Messiah-ideals and social problems. Baltimore, H. Fluegel, 1898; in-8° de 224 p.

GASTER (M.). The Chronicles of Jerahmeel, or the hebrew Bible historiale, being a collection of apocryphal and pseudo-epigraphical books dealing with the history of the world from the creation to the death of

Judas Maccabeus, translated, together with an introduction, critical notes, a full index and five facsimiles. Londres, Royal asiatic Society, 1899 ; in-8° de CXII + 341 p. (Oriental translation Fund, new series, IV).

Mériterait un compte rendu détaillé.

GESENIUS (W.). Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. In Verbindung mit Proff. Albert Socin und H. Zimmern bearbeitet von Prof. Dr Frants Buhl. 13. Auflage. Leipzig, Vogel, 1899 ; gr. in-8° de XII + 1030 p.

GIBSON (E.-C.-S.). The book of Job, with introduction and notes. New-York, The Macmillan C°, 1899 ; in-8° de XXX + 236 p.

HAGUENAUER (P.). Les Soubbotniky, ou une secte judaïsante de Russie. Epinal, impr. Klein, 1899 ; in-8° de 17 p.

HOONACKER (A. van). Le sacerdoce lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hébreux. Louvain, Istas, 1899 ; gr. in-8° de X + 465 p.

Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, hrsgg. vom Verbande der Vereine für jüdische Geschichte u. Literatur in Deutschland. II. Band. Berlin, Albert Katz, 1899 ; in-8° de 265 p.

Table des matières :

Martin Philippson : Jahresrückblick ;
Gustav Karpeles : Literarische Jahresrevue ;
H. Steinthal : Die Idee der Weltschöpfung ;
Wilhelm Bacher : Drei Bibelübersetzungen (celles des LXX, de Saadia et de Mendelssohn) ;
Martin Schreiner : Was lehrten die Pharisäer ?
A. Sulzbach : Die Romulussage im Talmud und Midrasch ;
Adolf Schwarz : Die Hochschulen in Palästina und Babylon ;
A. Harkavy : Anan, der Stifter der Karäischen Secte ;
D. Kaufmann : R. Naftali Cohen im Kampfe gegen Chajjun (paru d'abord dans notre *Revue*) ;
M. Brann : Aus Salomon Munk's nachgelassenen Briefen ;
H. York-Steiner : Maskir, novelle ;
J. Löwenberg : Die schwarze Riwke.
Mittheilungen aus dem Verband der Vereine für jüdische Geschichte und Literatur in Deutschland.

Jahresbericht (VI) der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1898-1899. Vorangeht : Die Tobiaden u. die Oniaden im II. Makkabäerbuche u. in der verwandten jüdisch-hellenistischen Litteratur. Untersuchung zur Geschichte der Juden von 220-160 u. zur jüdisch-hellenistischen Litteratur, von Prof. Dr Adolf Büchler. Vienne, Verlag der israel.-theol. Lehranstalt, 1899 ; in-8° de 232 p.

M. Théodore Reinach rendra compte prochainement de cette importante étude.

KENT (C.-F.). A history of the Jewish people during the Babylonian, Persian and Greek periods. New-York, Scribner's sons, 1899 ; in-12 de XX + 380 p.

KITTEL (R.). Profetie und Weissagung. Vortrag. Leipzig, Hinrichs, 1899 ; gr. in-8° de 25 p.

KOKOWSTOFF (Paul de). Etsche odin rukopisny fragment ierusalimskaho

talmuda. (Un nouveau fragment manuscrit du Talmud de Jérusalem). Saint-Pétersbourg, impr. de l'Académie impériale, 1898 ; in-4° de p. 195-207 + 2 facsimilés.

Reproduction de deux feuillets ms. du Talmud de Jérusalem, provenant de la *gueniza* du Caire (*Baba Kamma*, 5 *a*-5 *c*, et 6 *b*-6 *c*). Les variantes sont surtout orthographiques ; quelques-unes sont assez curieuses : אן pour אין (mais אינו) ; בן pour בין ; לור pour לאו ; en général, l'א à la fin y est remplacé par le ה : דהדה, et non דהדא ; איש פלוני est écrit אשפלוני. Plusieurs citations de baraïta sont différentes de notre texte et d'accord avec la Tossefta.

Leimdörfer (D.). Zur Kritik des Buches Esther. Francfort, J. Kauffmann, 1899 ; 15 p.

Mackie (G.-M.). Bible manners and customs. New-York, Fleming H. Revell, 1899 ; in-12 de 175.

Magnier. Critique d'une nouvelle exégèse critique. Paris, Lethielleux, 1899 ; in-16 de 91 p.

Manassewitsch (B.). Die Kunst die hebräische Sprach durch Selbstunterricht schnell u. leicht zu erlernen. 2. neu bearbeitete Auflage. Vienne, Pest, Leipzig, Hartleben, [1899] ; in-16 de XIV + 172 p.

Fait avec beaucoup d'intelligence.

Margoliouth (D.-S). The origin of the « Original Hebrew » of Ecclesiasticus. Londres, J. Parker, 1899 ; in-4° de 20 p.

Voir *Revue*, t. XXXVIII, p. 306, et, plus haut, p. 1.

Neteler (B.). Das 3. und das 4. Buch der Könige der Vulgata und des Urtextes übersetzt und erklärt. Munster, Theissing, 1899 ; gr. in-8° de VIII + 338 p.

Nicol (T.). Recent archæology and the Bible. Londres, Blackwood, 1899 ; in-8° de 346 p.

Popper (William). The censorship of hebrew books. New-York, the Knickerbocker Press, 1899 ; gr. in-8° de VIII + 156 + plusieurs fac-similés.

Rosenack (L.). Die Fortschritte der hebr. Sprachwissenschaft von Jehuda Chajjûg bis David Kimchi (X. bis XIII. Jahrhundert). I. Theil. Francfort, J. Kauffmann, 1899 ; gr. in-8° de VIII + 47 p.

Schechter (S.). and Taylor (C.). The Wisdom of Ben Sira. Portions of the book Ecclesiasticus from the hebrew manuscripts in the Cairo Genizah collection presented to the University of Cambridge by the editors. Cambridge, University Press, 1899 ; in-4° de LXXXVIII + 68 + 24 (texte hébreu) p. (plus 2 fac-similés du fragment Lewis).

Voir plus haut, p. 1.

Schwab (Moïse). Le ms. n° 1380 du fonds hébreu à la Bibliothèque nationale, supplément au Vocabulaire de l'Angélologie. Paris, Klincksieck, 1899 ; in-4° de 50 p. (Tiré des Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques, t. XXXVI).

Description d'un ms. du שרשי השמות, ouvrage cabbalistique de Moïse Zacuto, enrichi d'additions du copiste, qui a vécu au XVIIIe siècle.

Séches (Edgard). La concorde, sermon. Saint-Etienne, impr. de la « Loire républicaine », 1898 ; 16 p.

Steuernagel (C.). Das Buch Josua, übersetzt u. erklärt. Gottingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1899 ; gr. in-8° de 118 p. (Hand-Kommentar zum Alten Testament, hrsgg. von W. Nowack).

Stewart (R.-L.). The land of Israel : a text-book on the physical and historical geography of the Holy Land, emboyding the results of recent researchs. New-York, Fleming, H. Revell, 1899; in-12 de 352 p. + 17 cartes.

Tyler (Thomas). Ecclesiastes. An introduction to the book; an exegetical analysis, and a translation with notes. A new edition. Londres, D. Nutt, 1899; gr. in-8° de xi + 168 p.

Usener (H.). Religionsgeschichtliche Untersuchung. 3. Theil. Die Sintfluth sagen. Bonn, Cohen, 1899 ; gr. in-8° de x + 279 p. + une planche.

Wellhausen (J.). Skizze und Vorarbeiten. 6. Heft. Berlin, G. Reimer, 1899, gr. in-8° de viii + 260 p.

Renferme, entre autres, des études sur les Psaumes, « le fils de l'homme », la littérature apocalyptique, les verbes faibles en hébreu. Montre que le 4e Ezra a été écrit originairement en hébreu et qu'il est postérieur à l'Apocalypse de Baruch.

Winckler (H.). Altorientalische Forschungen. 2. Reihe. II. Band. 2 Heft. Leipzig, E. Pfeiffer, 1899 ; gr. in-8° de p. 241-320.

Contient, entre autres, l'époque de l'arrivée d'Ezra à Jérusalem, notes sur le livre de Jonas, de Judith.

Year book of Central conference of American rabbis, 1899 = 5659. Cincinnati, impr. May et Kreidler, 1899 ; in-8° de 218 p.

Ziemssen (O.). Die Bibel in der Geschichte. Beiträge zur Bibelfrage u. zu einer Geschichtsphilosophie vom Mittelpunkte der biblischen Anschauung. Gotha, Thienemann, 1899 ; gr. in-8° de xi + 120 p.

3. *Périodiques.*

The American journal of semitic languages and literatures (Chicago, trimestriel). Vol. XV, 1899. = = N° 4, juillet. = = Morris Jastrow : Adam and Eve in Babylonian literature. — C. Levias : A grammar of the Aramaic idiom contained in the Babylonian Talmud. III.

The Jewish quarterly Review (Londres). = = Vol. XI, 1899. = = N° 44. G. Margoliouth : Responses of Maimonides in the original Arabic. — T. K. Cheyne : The N. Arabian land of Musri in early Hebrew tradition. — Du même : Gleanings in biblical criticism. — Miss Nina Davis : Poetry, the ages of man. — A. Feldman : The Bible in neo-hebraic poetry. — Moritz Steinschneider : An introduction to the Arabic literature of the Jews (*suite*). — I. Abrahams : Professor Schürer on life under the Jewish law. — S. Schechter : Geniza specimens. A letter of Chushiel. — W. Bacher : Notes on the critique of the text of the Targum of the Prophets. — D. Kaufmann : Joseph ibn Verga's extract from the Cairo-Me-

gilla. — Du même : Shullam's report of the burning of Samuel Zarza : a legend based of a name. — Du même : Jedidiah of Rimini, or Amadeo di Moïse de Recanati. — D. S. Margoliouth : A Jewish-persian law report. — Samuel Krauss : « Euilat » in the LXX. — E. N. Adler : A hebrew ms. illustrated by Giotto. — Du même : Lay poems of Bagdad. — Critical notices.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums (Berlin). = = 43e année, 1899. = = N° 6, juin. J. Ziegler : Die haggadische Exegese und der einfache Wortsinn (*fin*). — J. Guttmann : Aus der Zeit der Renaissance (Nicolas de Cusa, Jacobus Faber Stapulensis, Bonet de Lattes, Carolus Bovillus). — A. Feilchenfeld : Die älteste Geschichte der deutschen Juden in Hamburg (*suite*, n° 7). — M. Steinschneider : Die italienische Litteratur der Juden (*suite*, n° 7). — J. Kronberg : Die Vertretung der Dünner'schen Talmud-glossen im « Israelit ». = = N° 7, juillet. Zuckermandl : Nachtrag zu meiner Tosefta-Ausgabe. — Louis Ginzberg : Die Haggada bei den Kirchenvätern u. in der apokryphischen Litteratur (*suite*). — H. Brody : « Gabirol u. Samuel der Fürst ». — David Kaufmann : Das Huldigungsgedicht Salomon Ibn Gabirols für Samuel ha-Nagid.

Revue biblique internationale (Paris, trimestrielle) = = 8e année, 1899. = = N° 3, juillet. Lagrange : Le Sinaï biblique. — Dr Rouvier : Ptolémaïs-Acé. — Lévesque : Les mots égyptiens dans l'histoire de Joseph. — Germer Durand : Epigraphie palestinienne, nouveaux milliaires. — Clermont-Ganneau et Lagrange : Gezer. — Vincent : Notes archéologiques et nouvelles. Les fouilles anglaises à Tell Zakariya.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, semestriel). = = 19e année, 1899. = = N° 2. W. J. Moulton : Ueber die Ueberlieferung und den textkritischen Werth des dritten Esrabuches. — Ed. König : Syntactische Excurse zum Alten Testament. — Eberhard Baumann : Die Verwendbarkeit der Pesita zum Buch Ijob für die Textkritik. — Karl Albrecht : Zum Lexikon und zur Grammatik des Neuhebräischen (Tarsis des Mose ben Ezra). — Adolf Büchler : Zur Geschichte der Tempelmusik und der Tempelpsalmen. — Bacher : Eine verkannte Redensart in Genesis, 20, 10. — Jacob : Berichtigung zu Mandelkern's (grosser) Konkordanz ; — Zu Bacher's Bemerkungen. — Kahan : Eine Erwiderung auf Dr Mandelkern's Pro domo. — Bibliographie.

4. *Notes et extraits divers.*

= = *La condition des Juifs dans la société hellénique et romaine.* — Nous analysons maintenant l'article *Judaei* que M. Théodore Reinach a publié dans le *Dictionnaire des Antiquités* et que nous avons annoncé dans le dernier numéro de cette *Revue*. « La distribution géographique de la race des Juifs, le régime civil auquel ils étaient soumis [chez les Grecs et les Romains], l'organisation juridique, la condition économique et sociale de leurs communautés, les succès de leur propagande, qui a préparé l'avènement du christianisme, enfin le premier contre-coup du triomphe de la religion nouvelle sur leur situation légale, tels sont les sujets » traités dans cet article. — I. « Le premier et le plus remarquable phénomène

que présente le judaïsme à l'époque gréco-romaine est sa dispersion à travers le monde méditerranéen. » M. R. attribue à cette dispersion pour cause la plus notable « les destinées si agitées et finalement si désastreuses du judaïsme dans son pays d'origine », et, à ce propos, il trace un résumé, excellemment présenté, de la situation de la Judée depuis le retour de la captivité de Babylone jusqu'à la prise de Bétar (135). — II. M. R. passe ensuite aux causes particulières qui ont provoqué la dispersion des Juifs dans les pays grecs et romains. Peut-être ici aurait-il fallu, à la suite de Renan et de Wellhausen, indiquer, au moins, l'attraction qu'exerça sur les populations pauvres la fondation de l'empire macédonien : l'Égypte et la Syrie furent pour elles comme l'*Amérique* en ce siècle, et les Juifs qui pliaient sans doute sous le poids des impôts de la hiérocratie dominante émigrèrent vers ces pays neufs tout comme les Grecs. M. R. montre surtout l'action exercée sur ce mouvement d'émigration par « les révolutions qui se succédèrent en Cœlé-Syrie : les Juifs qui avaient lié partie avec l'un des compétiteurs aimaient mieux le suivre dans sa retraite que de s'exposer aux vengeances du vainqueur. » « D'autre part, pendant les guerres du IIIe et du IIe siècle av. J.-C., des milliers de Juifs furent faits prisonniers, réduits en esclavage et passèrent de main en main et de pays en pays jusqu'à ce que l'affranchissement les délivrât... Ils trouvaient facilement des coreligionnaires disposés à payer leur rançon. Les inscriptions de Delphes nous ont conservé le souvenir d'un de ces affranchissements d'esclaves juifs à prix d'argent. Le célèbre rhéteur Célicius de Calacté était aussi d'origine un esclave juif. » « Le Juif affranchi, au lieu de retourner en Palestine, se fixait ordinairement dans son dernier pays de séjour et s'y groupait avec ses frères pour former une communauté. D'après le témoignage formel de Philon, la communauté juive de Rome devait ainsi son origine à des prisonniers de guerre libérés; l'importance politique qu'elle avait acquise dès le procès de Flaccus (en 59 av. J.-C.) [et que Cicéron exagère probablement à dessein] ne permet pas de croire qu'il s'agisse des quelques captifs amenés par Pompée (63 av. J.-C.), mais bien des prisonniers faits dans les guerres antérieures, en Asie Mineure, par exemple. Les grandes insurrections juives sous Vespasien, Trajan et Hadrien, avec leur issue désastreuse, jetèrent sur le marché des myriades de captifs juifs; transportés en Occident, ils devinrent [peut-être] le noyau des communautés d'Italie, d'Espagne, de Gaule, etc. A l'émigration politique, à la vente des prisonniers de guerre s'ajoutent, comme sources de la *diaspora*, les déportations plus ou moins volontaires exécutées par divers gouvernements, soit pour châtier la nation au col rebelle, soit pour peupler des cantons déserts de leurs États... Plusieurs princes, sans recourir à des moyens aussi violents, s'efforcèrent avec succès d'attirer des colons juifs dans des villes nouvellement fondées en leur concédant d'importants privilèges : ainsi firent, sinon Alexandre, du moins Séleucus Nicator, Ptolémée Philadelphe, les successeurs d'Antiochus Epiphane (à Antioche), etc. » « En dernier lieu, il ne faut pas oublier que les Juifs étaient une race féconde. La Judée, pays assez peu fertile, dut être promptement surpeuplée; il fallut essaimer... » Et les Juifs émigrent comme les Égyptiens, les Syriens, les Phéniciens qu'on rencontre alors dans les mêmes régions et propageant, comme les Juifs, leurs cultes nationaux; « mais le Juif émigrait plus facilement, parce que sa religion était attachée à un livre, non à un lieu; puis, grâce à la haie que des pratiques profondément enra-

cinées faisaient autour de ses croyances, il ne s'absorbait pas dans les populations avoisinantes. Une propagande religieuse des plus actives faisait, au contraire, de chaque petit groupe de familles juives un centre de cristallisation autour duquel venaient s'agglomérer de nombreux prosélytes de race étrangère dont beaucoup devenaient à la longue des juifs véritables. On peut dire que, si le prosélytisme n'a pas été le but de la *diaspora*, il a puissamment contribué à la consolider et à l'accroître. » M. R. montre ensuite, d'après les auteurs anciens, que le judaïsme était alors répandu dans toutes les parties du monde civilisé. Puis, à l'aide des inscriptions, dont le nombre augmente sans cesse, il dresse la nomenclature de toutes les provinces et localités où a été signalée l'existence d'une communauté juive, en Asie, Asie Mineure, Europe et Afrique. Cette partie du travail de M. R., qui ne prête pas à une analyse et qui a dû lui coûter les plus laborieuses recherches, est une des meilleures et des plus utiles. Quant à fixer, même approximativement, le chiffre de la population juive dans la *diaspora*, c'est impossible, et à cause de la rareté des renseignements et parce que ces renseignements n'intéressent qu'une région limitée dans un temps déterminé. Ils étaient nombreux en Syrie, particulièrement à Antioche, en Égypte, où, d'après Philon, ils formaient le huitième de la population, plus tard en Cyrénaïque, à Chypre, en Mésopotamie. A Rome, dès le temps d'Auguste, ils étaient plus de huit mille. — III. « Cette expansion du judaïsme dans le monde gréco-romain ne laissa pas de rencontrer de vives résistances. La bourgeoisie des villes grecques était mal disposée envers les nouveaux venus; leur particularisme religieux et national, leur mépris hautement affiché des cultes grecs, des spectacles, des gymnases, bref de tout ce qui constituait la vie commune d'une cité hellénique, peut-être aussi la crainte secrète de trouver en eux des concurrents commerciaux, enfin l'efficacité de leur propagande religieuse contribuaient à l'impopularité des Juifs. Dans certaines villes, comme à Parium (et non Paros), à Tralles, des décrets formels interdirent l'exercice du culte et la pratique des rites juifs. On connaît les tentatives faites par les villes d'Ionie pour l'expulsion des Juifs, l'hostilité qui régnait entre eux et les Grecs dans toute la Syrie, les massacres de l'an 66, les boucheries qui éclatèrent presque au même moment sous Trajan en Mésopotamie, à Chypre, à Cyrène, la guerre d'extermination qu'à Chypre surtout les deux partis se firent, les rivalités polémiques de plume, les explosions populaires dont Alexandrie fut le théâtre. Contre cette intolérance jalouse de la bourgeoisie grecque, les Juifs trouvèrent des protecteurs efficaces dans les monarques hellénistiques d'abord, puis dans les Romains. On peut dire que, sans les vues larges et cosmopolites des diadoques, qui favorisaient, dans l'intérêt même de leur pouvoir, le mélange et la pénétration des races, la *diaspora* juive n'aurait pu ni se fonder, ni se maintenir. » Si les Romains d'abord montrèrent peu de disposition à recevoir les Juifs parmi eux, « Jules César, qui interdit tous les *collegia* étrangers à Rome, fit une exception formelle en faveur des Juifs, dont il était l'obligé ». La suite de leur histoire sous les empereurs est connue. « A aucune époque, l'antijudaïsme ne fut pour le gouvernement romain un *article d'exportation*. » « De très bonne heure Rome avait fait alliance avec les Juifs de Palestine — les premiers de tous les Orientaux — et par cette alliance plusieurs fois renouvelée, entretenue à prix d'or, elle avait contracté l'engagement moral de défendre la liberté religieuse des Juifs émigrés partout où s'exerçait

son influence. » « En recueillant la succession de la Macédoine, de Pergame, des Séleucides et enfin des Lagides, Rome hérita de leur protection envers les Juifs dispersés contre la malveillance et les tracasseries des villes grecques passées sous sa tutelle. C'est surtout depuis Jules César qu'elle prit à cœur ce devoir. » On connaît l'action heureuse des Hérodes auprès des empereurs en faveur des Juifs de la *diaspora*. Les Césars se montrèrent, en somme, équitables envers eux-même après l'insurrection de 66-70. « Le judaïsme, pendant tout l'Empire romain, resta une religion autorisée (*religio licita*) et même singulièrement privilégiée. » — IV. « Voici en quoi consistaient ces privilèges : 1° Les Juifs, là où ils étaient légalement établis, ne pouvaient être expulsés sans une décision expresse de l'autorité suprême... » 2° « Dans leur quartier, ils avaient le droit d'élever une ou plusieurs maisons communes qui servaient de lieux de réunion pour les prières et la lecture de la Loi : c'étaient les synagogues... Quelquefois les autorités elles-mêmes désignaient, et sans doute concédaient gratuitement le terrain où devait s'élever la synagogue... Quelques synagogues paraissent avoir possédé le droit d'asile... En dehors de leurs synagogues, dont quelques ruines ont subsisté, les Juifs avaient des cimetières spéciaux disposés comme les catacombes chrétiennes... Synagogues et cimetières étaient placés sous la protection des lois. Les premières furent souvent menacées d'incendie après le triomphe du christianisme, et il fallut des sanctions pénales énergiques pour les préserver...» 3° «Le culte juif comportait, outre les réunions quotidiennes de la synagogue, la célébration du Sabbat et des autres fêtes, dont quelques-unes étaient accompagnées de repas en commun, l'observation des lois alimentaires et de pureté, la circoncision, bref l'ensemble des *coutumes des ancêtres*. Le libre exercice de ces coutumes était garanti aux Juifs par la loi... Une seule coutume, la circoncision, fut momentanément défendue par Hadrien, et cette interdiction fut une des causes de la révolte de 132. Plus tard, on se contenta d'interdire la circoncision des non-juifs, défense qui rentre dans un autre ordre d'idées. » On leur accorda « la dispense du culte des empereurs, qui ne fut menacée sérieusement que sous Caligula... » 4° « Chaque communauté juive est autorisée, au moins tacitement, à se donner une organisation autonome, à la fois administrative, financière et judiciaire. Il ne faudrait pas se hâter d'en conclure, comme on l'a fait quelquefois, que les agglomérations juives fussent, en pays grec, assimilées de plein droit aux associations religieuses païennes (*thiases*, *éranes*) qui jouissaient d'importants privilèges juridiques... Aucun texte officiel ne nous montre jamais, en pays grec, les communautés juives proprement dites officiellement qualifiées de *thiases*... Leur situation était plutôt comparable à celle des groupes de citoyens romains dans les cités helléniques : elles formaient, comme ceux-ci, un petit État dans l'État, ayant sa constitution, ses lois, ses assemblées, ses magistrats particuliers, tout en jouissant de la protection générale des lois de la cité... Un seul texte, de provenance romaine, semble considérer les communautés juives comme des thiases, mais ce mot traduit ici le latin *collegia;* c'étaient, en tout cas, des *collegia* imparfaits, qui ne jouissaient pas de la personnalité civile, ni, par conséquent, du droit de posséder des capitaux ou des immeubles : un rescrit de Caracalla déclare nul un legs fait à l'*universitas* des Juifs d'Antioche. » — Ce dernier point est, à ma connaissance, mis pour la première fois en lumière par M. R. — « L'organisation intérieure de ces

petites « cités » juives était calquée sur celle des communes grecques. » Elle a été trop souvent décrite pour que nous jugions utile de résumer ce chapitre, dont Schürer a déjà fourni toute la matière. Nous relevons seulement un détail qui nous paraît contestable. « A côté de l'archonte, chef de l'administration, on trouve, dans beaucoup de communautés, un ou peut-être plusieurs ἀρχισυνάγωγοι, chefs de la synagogue (rabbins?)... » La parenthèse, à notre avis, doit être rayée; l'archisynagogue correspond au *rosch hakenésset*, qui désigne seulement le président de l'assemblée de la synagogue, mais non le rabbin. Si, d'après Justin Martyr, l'archisynagogue prêche le jour du sabbat, c'est au même titre que les autres membres de la synagogue. Il ne fallait pas être rabbin pour commenter le texte biblique. — 5° « Les communautés juives avaient certainement le droit d'imposer leurs membres pour subvenir aux frais communs, particulièrement à l'entretien de la synagogue », mais les détails manquent sur la nature des taxes qu'elles prélevaient. La principale contribution était celle du didrachme, due par chaque juif adulte du sexe masculin et destinée à alimenter le trésor du temple de Jérusalem. On sait que les sommes recueillies ainsi par les communautés étaient centralisées, converties en or et transportées à Jérusalem, que plusieurs fois des villes grecques et le gouvernement romain voulurent arrêter cette exportation d'or, que, plus tard, César et Auguste autorisèrent de nouveau ces envois. Après la destruction du temple, Rome décida que cet impôt serait perçu par elle et versé au trésor de Jupiter Capitolin. « Telle fut l'origine du *fiscus judaicus*, impôt doublement pénible aux Juifs et dont la perception, par des procureurs *ad hoc* (*procuratores ad capitularia Judaeorum*), d'après des registres où devaient s'inscrire tous les circoncis, donna lieu, notamment sous Domitien, aux vexations les plus odieuses. Nerva abolit les abus et les délations, mais non l'impôt lui-même, qui était encore perçu au temps d'Origène. Il y a lieu de croire qu'il fut peu à peu remplacé par des exactions régulières, souvent prélevées à l'improviste, et qui furent définitivement abolies par Julien; à cette occasion, il détruisit les registres fiscaux où étaient inscrits les Juifs. » — 6° « Les communautés jouissaient du privilège de juger elles-mêmes leurs affaires litigieuses, d'avoir leurs propres juges, leur propre code, ces lois mosaïques commentées avec tant d'ardeur par les rabbins, et que Juifs et judaïsants étudiaient, à l'exclusion du droit romain, comme Juvénal le constate avec indignation... En matière civile, l'autonomie des Juifs ne s'appliquait en principe qu'aux affaires où les deux parties étaient juives; dans un procès mixte, même si le défendeur était juif, le tribunal local ou romain était seul compétent... En matière pénale, au début de l'ère chrétienne, les magistrats juifs exerçaient un pouvoir disciplinaire étendu, comportant le droit d'incarcérer et de flageller; mais il ne semble pas que leur juridiction s'étendît aux délits de droit commun, et, en tout cas, elle ne comportait pas le droit de prononcer des sentences capitales. L'autonomie juridique du rabbin subsista même après l'admission des Juifs à la cité romaine; ce fut alors que la juridiction suprême du patriarche de Tibériade prit le plus d'importance; Origène prétend qu'il prononçait et faisait exécuter des sentences de mort, mais de pareilles décisions n'avaient certainement pas une valeur légale — Origène lui-même atteste qu'en Judée la juridiction criminelle a passé aux Romains —, et si elles s'exécutaient, c'était en secret, comme les jugements de la Sainte-Vehme au moyen âge. Nous verrons que le Code Théodosien ne laisse aux tribu-

naux rabbiniques que le caractère d'une juridiction arbitrale et volontaire. » — 7° « Les monarchies hellénistiques avaient astreint les Juifs au service militaire et en avaient obtenu parfois de bons résultats. Toutefois le service en campagne était difficilement compatible avec l'observation rigoureuse des lois alimentaires et du repos sabbatique... De là résultaient parfois des inconvénients... Les Romains, malgré l'assistance très efficace que César avait reçue des Juifs en Égypte, les exemptèrent complètement du service militaire, peut-être moyennant une indemnité pécuniaire. — V. « Si les Juifs étaient des *perigrini* privilégiés, ils n'en étaient pas moins des perigrini, c'est-à-dire privés de tous les droits et honneurs auxquels donnait accès la qualité de citoyen dans les villes grecques comme dans l'État romain ; outre tous les impôts de droit commun, ils étaient soumis aussi à des taxes spéciales, dont les citoyens étaient exempts... Toutes ces entraves inspirèrent aux Juifs l'ambition d'obtenir le droit de cité... Mais cette prétention impliquait une contradiction... parce que les Juifs voulaient cumuler les droits de citoyens avec le maintien de leurs prérogatives... En outre, la cité antique reposait essentiellement sur l'adoration de dieux communs à tous les habitants de la cité, et c'est à quoi les Juifs ne pouvaient évidemment consentir sans renier leur raison d'être. » Ce chapitre tranche définitivement, à notre sens, une des questions les plus difficiles de l'histoire des Juifs dans la *diaspora*. « En pays grec, dans les villes qui avaient des institutions républicaines — les seules où le titre de citoyen eût une valeur réelle — les aspirations des Juifs paraisssnt être demeurées sans résultat, au moins jusqu'à la conquête romaine; les assertions contraires des historiens juifs [dire plutôt de Josèphe] ne doivent être accueillies qu'avec la plus grande méfiance... A Cyrène, les Juifs prétendaient avoir obtenu des Ptolémées l'*isonomia;* mais, sous cette expression vague, on ne peut entendre que l'*isoteleia*, l'égalité devant l'impôt, qui leur fut, en effet, confirmée par Agrippa... Il y a un peu plus d'apparence dans l'assertion de Josèphe d'après laquelle Séleucus Nicator, dans les villes fondées par lui, y compris Antioche, aurait accordé aux Juifs le droit de bourgeoisie (πολιτεία) et l'égalité sociale (ἰσοτιμία) avec les Hellènes et les Macédoniens... Malgré tout, ces privilèges ne paraissent pas avoir compris la participation au gouvernement de la cité... Pareillement à Alexandrie... Philon met une certaine affectation à déclarer que les Juifs considèrent comme leurs « véritables patries » les pays où ils habitent, et il est possible que le droit de cité véritable ait été accordé individuellement à certains israélites — saint Paul, par exemple, se disait citoyen de Tarse — mais nous n'avons aucun exemple d'une concession collective de ce genre. A défaut du droit de cité grecque, les Juifs se rabattirent sur le droit de cité romaine, qui conférait, même en pays grec, de grands avantages. Ici ils furent plus heureux... Cependant le Juif devenu citoyen romain ne paraît pas avoir possédé le *jus honorum*, et il en était de même du Romain d'origine qui embrassait la religion juive. La loi ne fut modifiée sur ce point que par une constitution de Sévère et de Caracalla... Dès cette époque, la notion du droit de cité local s'était fort obscurcie dans les esprits et s'effaçait devant la conception plus large de la nationalité romaine, adéquate, ou peu s'en faut, à la qualité même d'homme civilisé habitant l'Empire. Bientôt paraissait la constitution de Caracalla qui, dans un intérêt fiscal, octroyait ou imposait le droit de cité romaine à tous les sujets de l'Empire.

En vertu de cette constitution, les Juifs acquirent désormais sans conteste le *jus honorum* et l'exercice de tous les droits civils, *connubium*, *commercium*, *testamenti factio*, même la tutelle sur des non-juifs. Toutefois, comme ils avaient été des *peregrini* privilégiés, ils restèrent, à certains égards, des *cives* privilégiés; ils eurent tous les droits des citoyens, ils n'exercèrent parmi les devoirs que ceux qui n'étaient pas en conflit avec leurs libertés religieuses... Parmi ces privilèges figura encore quelque temps, outre l'exemption du service militaire, celle des charges plus onéreuses qu'honorifiques de la curie. » — VI. M. R. passe ensuite à la description de l'état social et économique des Juifs, de leurs occupations, de leurs relations avec les païens. Il remarque très justement que, presque jamais avant l'époque médiévale, les Juifs ne sont cités comme pratiquant le commerce d'argent, la banque ou l'usure. — VII. Ce qui distingue les Juifs de la *diaspora*, c'est l'ardeur de leur prosélytisme, l'activité de leur propagande religieuse. Le tableau de cette propagande, les motifs du succès qu'ils remportèrent ont déjà été maintes fois tracés. M. R., dans un raccourci puissant, résume tout ce qui a été dit déjà à ce sujet, en y ajoutant des observations très fines. Le gouvernement romain, après 70, « prit des mesures sévères pour empêcher désormais les Juifs de faire des recrues, que le patriotisme romain considérait comme des déserteurs... » « Les succès attestés de la propagande juive, les lois sévères qui furent nécessaires pour l'arrêter, modifient l'impression que font naître les jugements des écrivains anciens sur les Juifs. C'est la preuve qu'à tous le judaïsme n'apparaissait pas comme un objet d'horreur, une superstition folle, etc. Il a rencontré, dans la foule, comme dans l'élite dégagée des préjugés nationaux, de nombreuses sympathies. » — VIII. Lorsque l'Empire romain devint chrétien, « le judaïsme se trouva dans la situation difficile d'une minorité religieuse incoercible et suspecte d'esprit de propagande. On ne ressuscita pas contre lui les anciennes exclusions fondées sur des différences nationales : un siècle après l'édit de Caracalla, il ne pouvait plus être question de nationalités diverses dans l'immense unité de l'*orbis romanus*. C'est presque uniquement comme secte dissidente qu'il fut envisagé et rangé dans la même catégorie que les hérétiques, les cœlicolœ et les païens eux-mêmes. A ce titre, dans une société de plus en plus fondée sur l'union de l'Église catholique et de l'État, il ne pouvait manquer d'être l'objet de restrictions sévères de la part du législateur. On peut suivre les progrès de cette sévérité dans les nombreuses constitutions rendues par les empereurs chrétiens et conservées par les Codes Théodosien et Justinien, depuis celles de Constantin, qui sont encore empreintes d'un véritable esprit de tolérance et de neutralité religieuse, jusqu'aux mesures presque draconiennes des fils et petits-fils de Théodose. Naturellement, il faut aussi tenir compte des dispositions individuelles des empereurs : à cet égard, l'attitude brutale des fils de Constantin contraste avec l'humanité de Jovien et de Valentinien, sans parler de Julien. Le langage suit la même évolution que la pensée : il prend un ton de plus en plus méprisant; bientôt le nom de judaïsme n'est plus prononcé sans être accompagné des épithètes les plus injurieuses : c'est une secte funeste, honteuse, sacrilège, perverse, abominable; leurs réunions sont impies, etc. Rarement le mot de secte est remplacé par celui de nation : preuve curieuse que le judaïsme au IVe siècle était en train de dépouiller son caractère national et qu'il ne l'a repris peu à peu que

sous la pression d'une législation restrictive. » M. R. résume ensuite les dispositions générales de cette législation. Nous avons, pour arrêter ici notre analyse, une raison que nous sommes heureux de communiquer à nos lecteurs : nous publierons, dans la collection des *Fontes rerum judaicarum* entreprise par notre Société, une étude détaillée et complète de M. Théodore Reinach sur ce sujet, que notre excellent collaborateur s'est contenté d'effleurer dans son article. Dans notre abrégé de ce travail, nous avons omis à dessein tous les faits cités par l'auteur à l'appui de ses assertions, de même que l'indication des sources et références mises en notes ; nous avons voulu seulement amorcer la curiosité de nos lecteurs et les inciter à se reporter à l'article lui-même, dont il serait superflu de faire l'éloge.

= = *Le Congrès de l'histoire des religions.* — La Commission d'organisation du Congrès de l'Histoire des religions, qui se tiendra à Paris, en septembre 1900, a rédigé un programme « des questions qui, dans chaque section, lui paraissent utiles à étudier et de nature à provoquer des rapports ». Nous croyons devoir en extraire celles qui intéresseront les lecteurs de notre *Revue* :

Assyro-Chaldée : Comment concilier la croyance à l'éternité du monde chez les Chaldéens avec les données sur la création du ciel, de la terre, des dieux et des astres? Quelles étaient au juste les idées sur l'abîme primordial et le chaos enfantant l'univers ? Quelle était la relation de ces croyances avec la tradition juive d'un dieu créateur sans commencement?

Judaïsme : 1° De la contribution que les découvertes de l'archéologie et de l'épigraphie sémitiques apportent à la connaissance de la religion du peuple d'Israël pour les périodes antérieures à Esdras et à Néhémie.

2° Indiquer et décrire, d'après les sources bibliques et profanes et les monuments épigraphiques, les sanctuaires, tombeaux, lieux de culte et de pèlerinage en Palestine et dans les régions voisines (Syrie, Phénicie, Idumée, Péninsule sinaïtique).

3° Réaction du Christianisme sur le Judaïsme.

4° Valeur documentaire du Talmud et de ses annexes pour l'histoire des idées religieuses et des rites chez les Juifs et pour l'histoire du Christianisme naissant.

Christianisme : 1° L'essénisme peut-il être considéré comme un des facteurs du Christianisme originel ?

2° Quelle est la part des antécédents grecs et celle des antécédents juifs dans l'élaboration de l'ancienne eschatologie chrétienne ?

3° Les sources antiques (grecques, latines, arabes, juives et byzantines) auxquelles ont puisé le plus les théologiens de l'Occident au moyen âge.

« Ce programme n'est ni exclusif, ni limitatif. Les communications sur » des sujets qui n'y sont pas portées seront admises également... » Nous engageons vivement nos confrères à prendre part aux travaux de ce Congrès.

= = La revue *Mimisrach Umimaaraòh*, dirigée par M. Ruben Brainin a cessé d'être mensuelle (l'a-t-elle jamais été ?) Un quatrième fascicule vient de paraître (Berlin, impr. Itzkowski). Il contient, entre autres, une biographie d'Elie Wilna par l'éditeur, le commencement du *Yosef Hammekané*, avec notes de M. Zadoc Kahn; *Iggéret Happetira* du philosophe Abu Bekr ibn Elzäig, éd. par M. Schreiner ; notes diverses sur l'histoire des

mathématiques chez les Juifs, par M. Steinschneider (citations de Lévi ben Gerson, d'Isaac b. Salomon b. Çadok ben Alharav (Alhadav), de Farisol Botarel d'Avignon) ; une fausse introduction de Maïmonide au livre de Job, par S. Mandelkern.

Kaufmann (David), **Der « Führer » Maimûni's in der Weltlitteratur.** (Tirage à part de l'*Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. XI, n° 3, p. 335-374, Berlin, 1898).

Pour mesurer toute l'importance d'une grande production philosophique du passé, à côté de l'étude directe et interne de l'œuvre, il y a un réel intérêt à rechercher quelle en a été la fortune auprès des contemporains et de la postérité et quelle influence elle a exercée. Certains livres, en effet, ont joui de bonne heure d'une renommée universelle et l'on ne peut marquer exactement leur place dans le développement de l'esprit humain que si l'on possède bien l'histoire de leur diffusion dans le monde intellectuel. De ce nombre est le *Dalâlet el Haîrîn* (Guide des Egarés) de Moïse Maïmonide, dont l'apparition a été un événement et qui a très tôt pénétré dans la « littérature universelle ». M. D. Kaufmann a eu l'heureuse idée de suivre les destinées du « Guide » depuis son achèvement en 1190 jusqu'à ces tout derniers temps et il a réuni dans une étude très attachante, publiée, l'an dernier, sous le titre de : *Der Führer Maimûni's in der Weltlitteratur,* tout ce qu'il a trouvé de renseignements épars dans les dissertations et revues sur l'influence du Guide et sur les éditions et traductions qui en ont été faites, en y ajoutant maint renseignement personnel du plus haut intérêt. La grande diffusion du chef-d'œuvre de Maïmonide témoigne pour M. K. de l'importance des doctrines qu'il renferme. Il estime que l'illustre Salomon Munk, suivi par Uebergew, n'a pas suffisamment rendu justice à Maïmonide en ne faisant de lui qu'un intermédiaire éminent entre la philosophie péripatéticienne et le judaïsme, d'une part, le judaïsme et la scolastique, de l'autre. Le Guide, selon M. K., a réellement fait époque dans la philosophie générale de l'humanité, malgré son caractère nettement confessionnel, qui le distingue d'un ouvrage comme le *Fons Vitæ* d'Ibn Gabirol, et il abonde vraiment en notions neuves, en orientations nouvelles et durables. Nous ne discuterons pas ces vues, qui ont d'ailleurs été développées plus longuement par M. K. dans un précédent ouvrage (*Geschichte der Attributenlehre*, Gotha, 1877), et nous laisserons les historiens de la philosophie déterminer la part exacte qui revient à Maïmonide dans les progrès de la philosophie religieuse. Quoi qu'il en soit, c'est une excursion fort attrayante que de parcourir avec M. K. les pays et les époques à la recherche des différents avatars du Guide.

M. K. montre d'abord l'extraordinaire activité qui régnait dans les grands centres musulmans, juifs et chrétiens au XIIe siècle, cet « âge d'or de la traduction », l'ardeur avec laquelle on faisait passer en hébreu et en latin les productions capitales de la théologie arabe et de la philosophie grecque, ce qui n'empêchait pas les haines de religion d'être très vivaces, puisque c'est l'époque des Croisades et bientôt celle de l'Inquisition. A vrai dire, si l'on étudiait ainsi avec acharnement les théologies adverses, c'était généralement moins par amour désintéressé de la culture scientifique que pour s'exercer à une polémique forte et nourrie. On tenait à se bien connaître pour mieux se combattre. Mais quand l'ouvrage était solide, comme le *Guide des Égarés*, on ne laissait pas d'en faire son profit. M. K. passe en revue tour à tour la version arabe (l'original), les versions hébraïques, la version latine, enfin les versions anciennes et modernes, en langues vivantes.

Voici, brièvement résumée, son exposition.

Peu de temps après l'achèvement du Guide, des copies de l'original arrivèrent dans le Sud de la France et parvinrent entre les mains du premier traducteur hébreu, Samuel ibn Tibbon. La Bibliothèque Nationale, à Paris, possède des fragments d'un des plus anciens manuscrits arabes du Guide. Des commentaires arabes dus à des Musulmans attestent le succès rapide de l'ouvrage. Joseph Caspi (Bonafoux d'Argentières) relate dans un écrit composé à Tarascon en 1329, que dans les écoles supérieures des Musulmans à Fez, des Juifs faisaient des conférences aux étudiants arabes sur le Guide. Il n'y avait que les chapitres où Maïmonide traite de la prophétie qui pouvaient déplaire aux sectateurs de Mahomet.

Moins de dix ans après l'apparition du Guide, Samuel ibn Tibbon, de la grande famille des traducteurs juifs établis à Lunel, se mit en devoir de le traduire en hébreu. La tâche était ardue, l'hébreu n'étant pas fait pour l'abstraction et la dialectique et ne possédant pas de terminologie pour les sciences. Cependant Samuel ibn Tibbon vint à bout de sa tâche et il eut soin de s'assurer le concours de l'auteur lui-même, qui vérifia l'exactitude du ms. arabe et expliqua au traducteur les passages difficiles. Cette traduction, achevée à Arles, le 30 novembre 1204, quelques jours avant la mort de Maïmonide, possède, grâce à ces garanties de fidélité, une valeur inappréciable. Immédiatement copiée à un grand nombre d'exemplaires et répandue partout, elle eut une influence considérable sur le judaïsme. Elle révolutionna vraiment la prédication, l'exégèse, l'idéal juifs. Après quelques orages violents, — conséquence inévitable de toute innovation importante dans la sphère de la croyance, — qui ne durèrent d'ailleurs que deux ou trois générations, le *Moré Nebouchim*, titre de la traduction d'Ibn Tibbon, était adopté définitivement dans le judaïsme; et désormais ce ne sont partout qu'hommages enthousiastes à l'auteur. Une preuve de la vénération qu'on lui témoigna, c'est que la traduction d'Ibn Tibbon eut l'honneur d'être un des pre-

miers ouvrages sortis des presses de Gutenberg et fut certainement imprimée avant 1480.

Mais la traduction d'Ibn Tibbon, à cause de sa fidélité même, était peu intelligible à la masse. Le traducteur parlait arabe en hébreu. C'était bon pour les savants. Le vulgaire, même lettré, désirait un livre écrit dans un hébreu plus limpide. De Marseille ou d'Espagne, — on ne sait au juste, — on chargea Juda Alharizi, poète espagnol très renommé, dont le Divan était déjà fort répandu, de faire une nouvelle traduction du Guide en hébreu. Mais si Alharizi était un littérateur de talent, c'était un philosophe et un savant médiocre. Son œuvre, d'une grande beauté de forme, fourmille d'inexactitudes et de contresens, bien qu'il eût eu à sa disposition la traduction de son devancier. Ses inadvertances le firent tancer par Ibn Tibbon lui-même et par le fils de Maïmonide, Abraham, pourtant réputé pour son indulgence. La postérité a, d'ailleurs, généralement ratifié le jugement sévère des connaisseurs. La traduction d'Alharizi a été imprimée pour la première fois en 1851 seulement, à Londres, sur un manuscrit unique de la Bibliothèque Nationale de Paris, datant de 1234. Cette édition est, naturellement, très fautive et ses imperfections ne sont pas toutes imputables à Alharizi. Il serait à souhaiter, dit M. K., qu'on pût établir le véritable texte de la traduction d'Alharizi, d'autant plus que, si inférieure qu'elle soit à celle d'Ibn Tibbon, elle a une importance bien plus considérable au point de vue historique : c'est elle qui a servi de base à la version latine qui fit connaître le Guide au monde chrétien.

Cette version latine, quand fut-elle composée et par qui ? On l'ignore. Mais on peut tenir pour certain qu'il en exista une dès le début du XIIIe siècle. Les hommes les plus considérables de la chrétienté, les plus illustres moines dominicains et franciscains montrent une connaissance approfondie du Guide de R. Moïse le Juif, comme on l'appelle dans la scolastique. M. K. énumère les différents auteurs qui en parlent et note que ce ne sont pas seulement les parties philosophiques, mais les thèses essentiellement juives qui retiennent l'attention. Alexandre de Hales, Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Vincent de Beauvais, Duns Scot, s'inspirent indéniablement de Maïmonide. Enfin, M. K. rappelle, après M. Güdemann, l'extraordinaire influence du Guide sur l'empereur lettré Frédéric II Barberousse, qui expliqua la Bible selon la méthode même de Maïmonide. Une découverte récente a confirmé l'existence, dès le XIIIe siècle, de la version latine du Guide. J. Perlès, le regretté rabbin de Munich, a retrouvé en 1875 un manuscrit de cette version, qui, outre sa valeur intrinsèque, a jeté un jour curieux sur la traduction latine parue en 1520, à Paris, et due à l'évêque de Nebbio, Augustin Giustiniani. On s'est aperçu, en effet, que, loin d'avoir fait une œuvre originale, Giustiniani s'était contenté de recopier, en l'arrangeant un peu, l'ancienne version latine, représentée aujourd'hui par le manuscrit de Munich. Il n'y a donc eu pour tout le moyen âge

qu'une traduction latine, et une traduction anonyme. Elle a beau recevoir les titres les plus variés, suivant les auteurs qui en parlent (le mot Guide est traduit, en effet, par directio, director, dux, demonstrator, director, doctor, et le mot Égarés par neutrorum, perplexorum, errantium, nutantium, dubitantium, titubantium), il s'agit toujours, selon M. K., de la même version.

La seconde traduction latine qui ait paru depuis le moyen âge, abstraction faite des mss. qui n'ont pas encore été étudiés et qui peuvent recéler une autre version ancienne, est celle de Jean Buxtorf le Jeune, qui date de 1629. Cette traduction, indépendante de l'ancienne, a été faite sur le *Moré* d'Ibn Tibbon. L'œuvre de Buxtorf eut tant de vogue qu'un collectionneur, Jacob Roman, voulut, dès 1634, éditer à Constantinople une polyglotte du Guide qui aurait compris le texte arabe en caractères hébraïques, la version d'Ibn Tibbon et celle de Buxtorf. C'est par la version de Buxtorf que Leibnitz et Scaliger ont connu et admiré Maïmonide. Mais, quelle que soit la supériorité de cette version sur la version latine primitive, M. K. pense qu'il y aurait un grand intérêt à établir un bon texte de cette dernière, puisque c'est sur elle que la scolastique a travaillé.

Nous arrivons maintenant aux langues modernes et d'abord à l'espagnol. Menendez Pelayo, dans son *Historia de los heterodoxos Espanoles*, avait, en 1877, signalé incidemment, et pour la première fois sans doute, la version castillane du Guide. M. Mario Schiff a, tout récemment, en 1897, au cours de ses études à la Bibliothèque nationale de Madrid, étudié le premier cette version; il a consigné ses remarques dans la *Revista critica de Historia y Literatura* (II, p. 160-176). Chose curieuse, c'est au moment où l'Inquisition allait sévir le plus cruellement contre les Juifs qu'on éprouva le besoin en Espagne de traduire l'œuvre de Maïmonide dans la langue nationale. Cette version fut faite dans le premier tiers du xve siècle, par Pedro de Tolède, apparemment un juif converti, sous le patronage d'un membre d'une des plus nobles familles castillanes, Gomez Suarez de Figueroa. Bien que sachant l'arabe, Pedro n'a pas traduit le Guide sur l'original, dont il n'y avait sans doute plus d'exemplaires en Espagne. Il connaît les deux traductions hébraïques précitées et d'autres encore. Il accorde la palme à celle d'Alharizi. De sûrs indices (tels que la division en 178 chapitres ; Ibn Tibbon divise en 177) montre que c'est celle-là qu'il suit. La publication prochaine de cette version castillane aura, entre autres mérites, celui de concourir à l'établissement du texte si fautif de la version d'Alharizi. M. K. ne nous dit pas (est-ce une omission ?) le titre de la traduction de Pedro de Tolède.

Avant la découverte de cette traduction, c'était la version italienne qui passait pour la plus ancienne en langue moderne. Or elle est d'environ cent soixante ans postérieure à celle de Pedro. On n'en a que deux exemplaires, tous deux en caractères hébraïques : l'un appartient à la Bibliothèque royale de Berlin, l'autre à la collection

de J. B. de Rossi. C'est en 1581 ou 1583 que parut l'*Erudizione de Confusi*, due à Amadeo ben Moses de Recanati, copiste renommé, poète et prosateur de talent, précepteur du fils d'Isaac ben Juda d'Urbino. Il dédia son œuvre à un personnage qui n'est autre, selon M. Steinschneider, que le célèbre rabbin et cabbaliste Menahem Azaria de Fano. Amadeo, rempli de vénération pour Maïmonide, le comparait à Euclide, à Galien, le déclarait plus divin que Platon, plus savant astronome que Ptolémée. La version d'Amadeo, inspirée de celle d'Ibn Tibbon, est écrite dans une langue que l'auteur a cherché à rendre très claire et accessible ainsi à tous les lecteurs italiens.

On ne connaît pas d'autre traduction jusqu'au XIXe siècle. Cependant l'œuvre de Maïmonide ne cessa pas d'exercer son influence durant ces trois siècles d'intervalle, témoin les éditions de Thomas Hyde et d'Edouard Pococke (*Porta Mosis*), et les doctrines de Mendelssohn et de Salomon Maïmon, dont le Guide a été le point de départ.

Après une nouvelle traduction hébraïque de presque toute la première partie, faite par Mendel Lewin de Satanow à Zolkiew, en 1829, on commence à traduire le Guide en allemand. Simon B. Scheyer traduit la IIIe partie (Francfort-sur-le-Mein, 1838), Furstenthal, la Ire (Krotoschin, 1839). Mais ces travaux partiels sont bien éclipsés par l'édition monumentale du Guide arabe et la traduction française de Salomon Munk (1856-1866). M. K. rend un chaleureux hommage à ce magistral effort scientifique. L'œuvre de Munk sert à son tour à d'autres travaux. Grâce à elle, M. E. Stern traduit, en 1864, la IIe partie du Guide qui manquait encore à la version allemande. Puis vient le *Guida degli Smarriti*, traduction italienne due à David Jacob Maroni, rabbin de Florence (Livourne, 1870-1876), la traduction hongroise de Moritz Klein (1878-1890). La traduction anglaise, *The Guide of the perplexed* de M. Friedlænder (Londres, 1881-1885), est un travail plus indépendant.

En terminant, M. K. constate avec regret que la langue allemande, seule dans la littérature savante de ce temps, manque encore d'une édition et d'une traduction homogènes du chef-d'œuvre de Maïmonide. Il estime qu'il y a encore à faire, même après Munk, tous les mss. notamment n'ayant pas encore été mis au jour. Quant à nous, félicitons-nous de ce que la science juive française, généralement avare de ses efforts en ce qui concerne la traduction de nos grands auteurs du moyen âge, ait au moins imposé à l'admiration et à la reconnaissance du monde savant le grand travail de Munk sur l'œuvre capitale de la pensée juive au moyen âge, sur ce Guide des égarés dont M. K. nous a excellemment raconté l'éclatante fortune.

JULIEN WEILL.

Mars 1899.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XXXVIII :

Page	91,	ligne	7 d'en bas,	au lieu de	ויהי ר"י מחנה, lire ויהם ר"י מחנה
	93	»	9	»	כמה שנאמר » כמשי' נאמר
	100	»	6	»	וישכף » ויכשף
	105	»	18	»	בעל המכתם » בעל המכתב
	115	»	10	»	הנזכרת » הנזר'
	116	»	9	»	מתפתלים peut-être מתחפלים (comme נפתלתי עם אחותי, Genèse, xxx, 8)
	118	»	12	»	מיחו, lire מיח
	119	»	9	»	ומוגדת » ומוהגת
	120	»	15	»	לגרר » לגדר

S. J. Halberstam.

Ibid., 187, note 2. Au lieu *à savoir*, lire *en face de.*

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

SUR

UN PASSAGE DE FLAVIUS JOSÈPHE

(*ANTIQ. JUD.*, XII, 4, § 155).

La préparation d'un ouvrage sur la politique extérieure des Lagides à la fin du IIIe et au début du IIe siècle, et la lecture des savantes études, récemment publiées, de MM. Wellhausen [1], Willrich [2] et Büchler [3] ont ramené mon attention sur un passage de Flavius Josèphe qui a donné lieu à plus d'une controverse, et d'où l'on a voulu tirer d'importantes conséquences historiques. J'ai cru m'apercevoir et je vais essayer de montrer que tous ceux qui se sont occupés de ce texte ont négligé une précaution essentielle : c'est, à savoir, de l'interpréter avec exactitude. Si je ne m'abuse, ce qui s'y trouve est fort différent de ce qu'ils ont pensé y trouver [4].

I.

Rien n'est si connu, dans les *Antiquités Judaïques*, que le chapitre IV du livre XII. Flavius Josèphe y raconte (du § 158 au § 223 [5]), d'après un chroniqueur qu'il n'a pas nommé, comment le

[1] Wellhausen, *Israelitische und Jüdische Geschichte*, 3e éd., Berlin. La première édition de cet excellent ouvrage remonte déjà à quelques années; la troisième et dernière, fortement remaniée, a paru en 1897.

[2] Willrich, *Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung*, Göttingen, 1895.

[3] Büchler, *Die Tobiaden und die Oniaden im II Makkabäerbuche und in der verwandten jüdisch-hellenistischen Litteratur*, Vienne, 1899.

[4] Il va sans dire que, dans la présente étude, je me suis constamment servi de la belle édition de Josèphe que nous a donnée M. Ben. Niese.

[5] A partir du § 228, après une digression où il est parlé des relations du grand-prêtre Osias avec le roi de Lacédémone Areus, commence un récit nouveau, dont Hyrkan est le seul héros, et qui présente de sérieuses apparences historiques ; cf.

grand-prêtre Onias gardait pour lui les tributs destinés au roi d'Égypte, et faillit de la sorte attirer sur la ville de Jérusalem les plus grands malheurs ; comment son neveu Joseph, fils de Tobie, habile intrigant, profita de ses fautes, s'insinua dans les bonnes grâces du Ptolémée et de sa femme Cléopâtre par les bassesses et les bouffonneries qui ont réussi auprès des khédives de tous les temps, se fit adjuger et conserva pendant vingt-deux ans la ferme des impôts de la Koilé-Syrie, et acquit ainsi des richesses colossales; comment il eut un fils, Hyrkan, qui, venu tout jeune à la cour d'Égypte par ordre de son père, le distança de beaucoup en souplesse et en friponnerie [1].

Ce récit des aventures de Joseph et d'Hyrkan, où l'on démêle tout de suite bien des traits légendaires, recouvre-t-il un fond d'histoire vraie, ou n'est-il qu'un roman à prétentions historiques, imaginé pour les besoins d'une de ces polémiques qui mettaient aux prises, à l'époque hasmonéenne, les différents partis de la nation juive ? C'est une question qu'on a beaucoup agitée, et qui, vraisemblablement, fournira matière encore à de longues discussions [2]. Mais il est certain que Flavius Josèphe ne se l'est pas posée : il a tenu pour véridiques les faits mentionnés dans la chronique qu'il consultait, et les a transcrits ou résumés sans défiance. De plus, dupe en cela d'une méprise qu'on a depuis longtemps relevée [3], il a cru qu'ils s'étaient passés sous le règne

Wellhausen, 242; Willrich, 94 ; Büchler, 91-93. Josèphe doit l'avoir emprunté à une chronique différente de celle qui lui a fourni ses § 158-223, et qu'il a, du reste, fort mal raccordée à la première. Nous n'avons pas à nous occuper ici de ce second récit.

[1] Ce résumé, dénué de gravité, de l'amusante histoire des Tobiades est emprunté (sauf quelques mots ajoutés çà et là pour préciser certains détails) à Renan, *Hist. d'Israël*, IV, 273-274.

[2] Schlatter, *Eupolemos*, 644 [je n'ai pu consulter cet ouvrage]; Wellhausen, 242; Willrich, 94 et suiv., considèrent l'histoire des Tobiades comme une fiction « tendancieuse », où se reflète l'image déformée de quelques événements authentiques. Stark, *Gaza*, 412 et suiv., et Büchler, 96 et suiv., estiment, au contraire, qu'elle est, dans l'ensemble, digne de créance.

[3] Sur la méprise qu'a commise ici Flavius Josèphe, voir Wellhausen, 241; Willrich, 95; Mahaffy, 216; Büchler, 44. — On sait qu'un interpolateur ancien de Josèphe a écrit au § 158 (cf. 163) : εἰς ὀργὴν ἐκίνησεν (Onias) τὸν βασιλέα Πτολεμαῖον [τὸν Εὐεργέτην, ὃς ἦν πατὴρ τοῦ Φιλοπάτορος] —, et qu'Eusèbe (*Chron.*, II, 120, éd. Schoene) place en 247, année de l'avènement d'Evergètes, le début de l'administration du fermier Joseph, fils de Tobie. Stark, *Gaza*, 412-416; Mahaffy, *Emp. of the Ptolem.*, 217 et suiv.; Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, III, 3e éd., 75, note 7, ont, en partie, adopté cette chronologie : suivant eux, le Tobiade aurait été fermier des impôts de la Koilé-Syrie sous les règnes d'Evergètes et de Philopator, soit environ de 229 à 207; et je dois dire qu'après un attentif examen des textes, leur opinion me paraît digne de quelque considération. Büchler (59 et suiv.; 74-75) pense que les années 220-198 marqueraient les limites de la gestion de Joseph, en sorte que celui-ci aurait été au service de l'Égypte durant le règne presque entier de Philopator et les premières années du règne d'Épiphanes. C'est un système qui se heurte à quantité d'invraisemblances et qu'on ne peut raisonnablement soutenir.

de Ptolémée V Épiphanes, après que ce prince eut épousé Cléopâtre, fille d'Antiochos III. C'est pourquoi, au chapitre IV de son livre XII, l'histoire du fermier Joseph et de son fils se trouve précédée du préambule que voici : (§ 154) μετὰ δὲ ταῦτα φιλίαν καὶ σπονδὰς πρὸς Πτολεμαῖον Ἀντίοχος ἐποιήσατο καὶ δίδωσιν αὐτῷ τὴν θυγατέρα Κλεοπάτραν πρὸς γάμον παραχωρήσας αὐτῷ τῆς κοίλης Συρίας καὶ Σαμαρείας καὶ Ἰουδαίας καὶ Φοινίκης φερνῆς ὀνόματι. — On sait d'ailleurs que ces lignes renferment une grave erreur historique[1] : il se peut qu'en 196, lorsqu'il fit sa paix avec lui, ou, en 193, lorsqu'il lui donna sa fille, Antiochos III ait promis à Ptolémée V de lui restituer la Koilé-Syrie récemment conquise[2]; mais un texte tout à fait formel de Polybe, pour ne parler que de celui-là, démontre de façon péremptoire que la promesse ne fut jamais tenue[3].

A ce préambule succède immédiatement, dans le chapitre IV de Flavius Josèphe, une phrase (§ 155) sur laquelle vont porter toutes mes observations et qui fera proprement l'objet de cette étude. Elle est ainsi conçue : καὶ διαιρεθέντων εἰς ἀμφοτέρους τοὺς βασιλέας τῶν φόρων τὰς ἰδίας ἕκαστοι τῶν ἐπισήμων ὠνοῦντο πατρίδας φορολογεῖν καὶ συναθροίζοντες τὸ προστεταγμένον κεφάλαιον τοῖς βασιλεῦσιν ἐτέλουν.

[1] La même erreur se retrouve, comme on sait, dans Appien (*Syr.*, 5, 374, Mendelss.) : καὶ Πτολεμαίῳ μὲν ἐς Αἴγυπτον ἔστελλε Κλεοπάτραν τὴν Σύραν ἐπίκλησιν, προῖκα Συρίαν τὴν κοίλην ἐπιδιδούς...; et aussi dans Eusèbe (*Chron.*, II, 124, Schœne) et dans St Jérôme (*In Daniel.*, XI, 17), qui tous deux copient probablement Porphyre. Il n'y a aucune raison de croire que Josèphe en soit le premier auteur; Josèphe, Appien et Porphyre ont puisé bien plutôt à une source commune.

[2] Le conflit qui s'éleva, en 173, entre Philométor et Antiochos IV (voy. Polyb., XXVIII, 1, 5) implique l'existence de ces promesses. C'était d'elles que s'autorisaient les ministres alexandrins pour réclamer la rétrocession de la Koilé-Syrie; voir Polyb., XXVIII, 20, 9 : ἐξαρνούμενος (Antiochos) τὴν ὁμολογίαν ἣν ἔφασαν οἱ κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν γενέσθαι Πτολεμαίῳ τῷ νεωστὶ μετηλλαχότι πρὸς Ἀντίοχον τὸν ἐκείνου πατέρα ὅτι δεῖ λαβεῖν αὐτὸν ἐν φερνῇ κοίλην Συρίαν, ὅτ' ἐλάμβανε Κλεοπάτραν.

[3] Le texte de Polybe dont il s'agit ici est celui-ci : (XXVIII, 1, 2-3) συνέβαινε δὲ κρατεῖν τὸν Ἀντίοχον (Antiochos IV) τῶν κατὰ κοίλην Συρίαν καὶ Φοινίκην πραγμάτων· ἐξ οὗ γὰρ Ἀντίοχος ὁ πατὴρ τοῦ νῦν λεγομένου βασιλέως ἐνίκησε τῇ περὶ τὸ Πάνιον μάχῃ τοὺς Πτολεμαίου στρατηγούς, ἀπ' ἐκείνων τῶν χρόνων ἐπείθοντο πάντες οἱ προειρημένοι τόποι τοῖς ἐν Συρίᾳ βασιλεῦσιν. — D'autre part, il faut tenir compte encore des indications suivantes : 1° Il est dit que, pendant sa guerre contre Rome, dans l'hiver de 191-190, Antiochos III armait des flottes *en Phénicie :* Liv. [= Polyb.], XXXVII, 8, 3; App., *Syr.*, 22, 392 (Mendelss.). — 2° Sous le règne de Séleukos IV, nous voyons la Koilé-Syrie et la Phénicie administrées par un stratège, Apollonios, fils de Thraséas, fonctionnaire aux ordres du roi d'Asie : II Macch., III, 5; III, 7; IV, 4. — 3° Sous le même règne, l'histoire d'Héliodore — qu'elle soit d'ailleurs véritable ou apocryphe — atteste à chaque ligne que la domination syrienne s'étendait à la Koilé-Syrie, à la Phénicie et à la Judée : II Macch., III, 7 et suiv.; notamment, III, 8 et III, 13. — 4° Le fait que Ptolémée Epiphanes se préparait, vers la fin de son règne, à envahir la Koilé-Syrie et à la conquérir par les armes (Diod., XXIX, 29, Dind.; Hieron., *in Daniel.*, XI, 20) est sans doute une preuve assez manifeste qu'elle avait échappé à la domination des Lagides. — Comp., en général, Stark, 428-429, et Büchler, 45-47.

On n'a jamais, à ma connaissance, donné de ces mots qu'une seule traduction, celle-ci : « Les tributs [de la Koilé-Syrie] ayant été partagés entre les deux rois [c'est-à-dire entre Antiochos et Ptolémée], les principaux de chaque nation achetaient le droit d'imposer leurs concitoyens, et, réunissant la somme prescrite, la remettaient aux deux souverains [d'Asie et d'Égypte]. » Personne ne s'est avisé d'émettre le plus léger doute sur l'exactitude de cette version. Elle est adoptée par tous et constamment reproduite; elle est traditionnelle, elle est consacrée.

Seulement, tandis que de nombreux érudits [1] faisaient bon accueil à la phrase ainsi traduite, acceptaient sans défiance le renseignement qu'ils y trouvaient, et tenaient donc pour assuré qu'à partir de 196 (ou de 193) les impôts de la Koilé-Syrie furent divisés par moitié entre Antiochos et son gendre [2], d'autres, en ces temps derniers, et notamment Büchler, l'ayant regardée de plus près, y ont découvert de grandes difficultés, l'ont jugée beaucoup plus embarrassante qu'instructive, et finalement ont renoncé à faire état de l'assertion, trop suspecte à leurs yeux, qu'elle contient [3]. Je pense que ceux-ci ont vu plus clair que leurs prédécesseurs; et, reprenant une partie de leur argumentation, la développant aussi et la fortifiant de remarques nouvelles, je voudrais tout d'abord faire paraître combien fondées sont leurs critiques, motivées leurs inquiétudes et justifiées leurs répugnances.

II.

J'écarte de la présente recherche toute considération extrinsèque, et, partant, toute considération tirée soit de l'étude de l'histoire, soit de la lecture d'écrivains autres que Josèphe; je m'en tiens au

[1] Voir : Droysen, *De Lagidarum regno*, 8 (= *Kl. Schriften*, II, 360); Sharpe-Jolowicz, *Gesch. Egypten's*, I, 247, avec la note de Gutschmid; Mommsen, *Röm. Gesch.*, I, 275, note 1; Stark, 412, 427; A. Heyden, *Res ab Antiocho III Magno... gestae*, 56; Schneiderwirth, *Die polit. Beziehung. der Römer zu Aegypten*, 15, 19; Rospatt, *Philolog.*, XXV, 44 et note 1; Tetzlaff, *De Antiochi III Magni regis rebus gestis...*, 34 et note 1; Renan, *Hist. d'Israël*, IV, 263; Holm, *Gricch. Gesch.*, IV, 434; Wilcken, ap. Pauly-Wissowa, aux mots *Antiochos III*, 2466, et *Antiochos IV*, 2471-2472, cf. Droysen, *Kl. Schriften*, II, 433, note à 360 *b*; Mahaffy, *Emp. of the Ptolemies*, 306; Strack, *Dynast. der Ptolem.*, 91 et note 4; Niese, *Gesch. der maked. Staat.*, II, 674 et note 2.

[2] C'est là, du reste, en tout état de cause, une conclusion trop hâtive, et qui, même si la phrase de Josèphe signifiait ce qu'on lui fait signifier, serait bien difficile à admettre. Voir p. 175, note 1, mes remarques sur ce point.

[3] Wellhausen, 228 et note 1. 241; Willrich, 95; Büchler, 47. On trouvera plus loin la citation intégrale des passages visés ici par référence.

simple examen de la phrase en discussion et de son contexte, et je pose cette question : Traduite comme on fait d'ordinaire, la phrase qui forme le § 155 du livre XII des *Antiquités Judaïques* offre-t-elle, au lieu où on la trouve, un sens naturel et convenable ? Cadre-t-elle avec les parties de texte qui l'environnent ? A-t-elle du rapport et se lie-t-elle à ce qui la précède et la suit ?

Rappelons ce qui vient avant elle. Flavius Josèphe nous informe dans son § 154 — j'ai cité le texte plus haut — qu'Antiochos, ayant traité avec Ptolémée Epiphanes et l'ayant pris pour gendre, lui fit abandon des provinces de Koilé-Syrie, de Samarie, de Judée et de Phénicie, qui formèrent la dot de Cléopâtre. Manifestement, pour toute personne d'esprit non prévenu, il s'agit là d'une donation intégrale que ne limitait ni ne tempérait aucune réserve ; d'une cession pure et simple, en suite de quoi les provinces cédées furent soumises à l'absolue souveraineté et devinrent la pleine propriété du roi Lagide : d'où cette conséquence que les tributs qui y étaient perçus durent être désormais versés en totalité au fisc égyptien. Cependant, tout de suite après (§ 155), on nous déclare, sans nul avertissement, que, dans le temps qui suivit la paix conclue entre les deux monarchies orientales, les impôts syriens appartenaient moitié au roi d'Asie, moitié au roi d'Égypte. Voilà vraiment qui était bien inattendu : il faut convenir que la secousse est brusque et la surprise forte. Dira-t-on que Flavius Josèphe a cru qu'Epiphanes, par l'effet d'un arrangement diplomatique très singulier et dont on ne trouverait pas facilement d'autre exemple, n'exerçait sur la Koilé-Syrie qu'une domination incomplète, et, possédant la terre, n'avait droit qu'à partie de l'argent que la terre rapportait ? Mais la chose, en raison de son étrangeté même, eût mérité qu'il y insistât d'abord et qu'il la spécifiât en termes exprès, au lieu de s'en tenir à cette formule générale : παραχωρήσας αὐτῷ (Antiochus) τῆς κοίλης Συρίας..... φερνῆς ὀνόματι, qui devait nécessairement prêter à erreur [1]. A tout le moins, la première phrase étant ce qu'elle est, pour qu'on pût, sans soubresaut, passer à la seconde, Josèphe aurait-il dû ajouter quelques mots d'éclaircissement, formant transition : le lecteur réclame d'instinct une phrase inter-

[1] Bien que je me sois interdit, dans la présente discussion, tout rapprochement entre notre texte et ceux d'autres auteurs, il m'est impossible de ne pas faire observer en note que ni Appien, ni Porphyre (dans Eusèbe et saint Jérôme), qui ont cru, comme Josèphe, qu'Antiochos III avait rendu la Koilé-Syrie à Epiphanes, ne disent un mot du partage des tributs qui aurait accompagné la rétrocession de la province. Comment supposer cependant qu'ils n'aient pas eu connaissance d'un fait si particulier et si important, ou que, l'ayant connu, ils l'aient jugé peu digne de mention ? Le silence qu'ils ont gardé aurait dû seul faire naître des doutes sur le sens généralement attribué à notre § 155.

médiaire, restrictive de la première, par là explicative de la seconde, dont le sens soit celui-ci : « Le traité qui cédait la Koilé-Syrie à Ptolémée maintint d'ailleurs formellement les droits d'Antiochos à la moitié des tributs payés par les habitants. » Toute liaison de cette sorte faisant défaut, il ne reste qu'à constater ici un désaccord trop apparent [1]. Entre les conclusions, que rien n'atténue, qui se dégagent naturellement et légitimement de la première phrase, et l'indication que renferme la seconde, il y a heurt. Les mots διαιρεθέντων..... τῶν φόρων sont en contradiction avec ce qui les précède, bien loin qu'ils s'y adaptent.

S'adaptent-ils mieux à ce qui les suit? Il ne semble guère. Ce qui les suit, on le sait déjà, c'est l'histoire du Tobiade Joseph. Or, s'il est un fait qui ressorte avec certitude de cette histoire, telle que Flavius Josèphe l'a reproduite, c'est qu'au temps où se passaient les événements dont elle parle, la Koilé-Syrie obéissait sans nulle restriction à l'autorité du roi d'Égypte [2]. A chaque ligne, on peut le dire, le Ptolémée nous est représenté comme le maître du pays : il en tire des impôts qu'il afferme en personne et dont il a lui-même fixé le montant (§ 169; cf. 175-179); il y expédie des troupes, peut y installer des colonies militaires et en chasser les habitants (§ 180; 159); il y entretient un corps de fonctionnaires (§ 220); il donne pleine faculté à ses agents de traiter avec la dernière rigueur les contribuables récalcitrants, les autorisant à réduire leurs villes par la force, à prononcer contre eux des condamnations à mort et à opérer la saisie de leur fortune (§ 181-183); toute offense faite, en Koilé-Syrie, à sa personne ou à sa maison est réputée crime de lèse-majesté et punie par la confiscation des biens du coupable au profit de son trésor (§ 176; cf. 181 ; 183); enfin, lorsqu'il lui naît un fils, les principaux des villes syriennes, prenant en hâte le chemin d'Alexandrie, s'empressent à le féliciter et lui apportent des présents (§ 196). En revanche, qu'on examine le récit d'un bout à l'autre, on n'y découvrira nulle mention du roi d'Asie; pas un mot n'a trait, pas une allusion n'est faite à une action quelconque exercée par lui dans les provinces jordaniques [3]. Rien de plus significatif que ce contraste. Pour un lecteur sans parti pris, tout, dans l'histoire

[1] Cf. Büchler, 47 : « Diese Meldung, die, *im Gegensatze* zu der vorhergehenden, von der Provinz, nicht mehr als dem ausschliesslichen Besitze der Ptolemäer, sondern unvermittelt nur von deren Steuern spricht... »

[2] Cf. Büchler, 54 : « Koilesyrien ist sonach durchgehends als eine Provinz Aegypten's dargestellt... »; Schürer, III, 75, note 7 : « Auch setzt die ganze Erzählung voraus, dass Palästina damals noch den Ptolemäern gehörte. »

[3] Cf. Stark, 414; Buchler, 47-48 . « Sie [die Tobiadengeschichte] keine Spur syrischer Verwaltung zeigt. »

des Tobiades, exclut et exclut absolument l'idée d'un partage, aboutissant dans le fait à une co-suzeraineté des deux cours orientales, tel que celui qu'on suppose avoir été établi en 196 ou 193. Je puis, en vérité, me dispenser d'insister là-dessus plus longuement, tant les observations faites par d'autres sont déjà concluantes [1] et tant la lecture du texte de Flavius Josèphe est à elle seule décisive.

Dès lors il faut le reconnaître avec simplicité : la phrase qui mentionne la « διαίρεσις τῶν φόρων » — ou qui passe pour la mentionner — demeure isolée dans notre chapitre IV ; elle y reste à l'état d'accident, inexpliqué et déconcertant ; non seulement elle ne se rattache à rien de ce qui l'entoure, mais elle est en opposition avec tout ce qui l'entoure. Et ainsi, la présence de cette phrase dans ce chapitre est injustifiable et incompréhensible ; l'on ne sait à quoi elle rime, et, bref, elle a tout l'air de n'exprimer qu'une inéptie.

III

Ni Wellhausen, ni Willrich, ni Büchler n'ont reculé devant cette affligeante conclusion ; et c'est de quoi je ne puis que les approuver. Seulement, ils ont jugé bon, dans leur embarras, d'infliger à Flavius Josèphe le rôle de bouc émissaire [2] ; et c'est en quoi je crains qu'ils n'aient péché fort inutilement par témérité. A les en croire, de Josèphe viendrait tout le mal. Ne sachant que faire de la phrase qui les gêne et qui nous gêne, ils lui en imputent aussitôt l'entière paternité et l'en déclarent l'unique auteur : tandis que, dans son chapitre IV, le § 154, d'une part, l'histoire des Tobiades, de l'autre, sont des morceaux empruntés, c'est lui et lui seul qui, de but en blanc et sans que rien dans ses sources l'y invitât, aurait imaginé cette « διαίρεσις τῶν φόρων », cause de tant

[1] Stark, Büchler, Schürer, dans les passages précédemment visés ou cités. Cf. Wellhausen, 241 ; Willrich, 98.

[2] Wellhausen, 241 : « Die Behauptung, dass sich die beiden Mächte in die Einkünfte des Landes geteilt hätten, ist eine Verlegenheitsauskunft des Josephus, die den Voraussetzungen der Erzählung selber nicht gerecht wird » ; cf. 228, note 1. — Willrich, 95 : « Josephus... half sich mit der Verlegenheitsannahme, dass Antiochos der Kleopatra die Steuern Syrien's, Phönikien's, Samareia's als Mitgift gegeben habe. » — Büchler, 48 : « So erweist sich die Nachricht von der Theilung der Einkünfte als völlig unhaltbar und sie ist als eine durch nichts begründete Verlegenheitsannahme des Josephus anzusehen, die zur Erklärung des Berichtes nicht verwendet werden darf. »

de tracas pour ses lecteurs. Il sera permis de trouver que c'est là une conjecture un peu prompte, et qu'on a trop négligé de l'appuyer de raisons valables. Mais le plus grave, c'est qu'elle a le tort de n'avancer guère les choses, ou, à parler franc, qu'elle ne les avance pas du tout. Car, la responsabilité de Josèphe fût-elle établie, — et elle ne l'est pas, ne peut pas l'être [1], — il s'agirait toujours de comprendre comment il a pu risquer une affirmation qui ne s'accorde ni avec ce qu'il a rapporté, une ligne plus haut, du traité conclu entre Antiochos III et Ptolémée V, ni avec le long récit, relatif aux Tobiades, dont il l'a fait suivre pendant plusieurs pages [2]. Là est tout le problème, et qu'on ne résout pas. Alléguer ou sous-entendre que Josèphe est un pauvre esprit et un historien confus (ce que, d'ailleurs, je n'ai garde de contester) serait, en l'espèce, une explication vraiment trop simple pour que personne la pût estimer suffisante.

Peut-être, avant de charger Josèphe ou tout autre de l'absurdité qu'on aperçoit ici, eût-il été d'une sage méthode de commencer par rechercher où réside exactement cette absurdité. Se trouve-t-elle dans le texte, ou, d'aventure, ne serait-elle pas simplement dans la version qu'on en a faite? L'interprétation traditionnelle des mots διαιρεθέντων ..... τῶν φόρων ne mène à rien de raisonnable : voilà qui est dûment acquis. Mais il reste à voir si, à l'interprétation traditionnelle, il n'est pas loisible d'en substituer une meilleure.

[1] On voit, par la note 2 de la page précédente, que le terme de « Verlegenheitsannahme » a fait fortune. Suivant les trois auteurs que j'y ai cités, Josèphe se serait trouvé dans un grand embarras, d'où il n'aurait pu se tirer que par un expédient de rencontre, à savoir par l'affirmation aventurée, contenue dans son § 155. Mais j'avoue qu'à l'examen les angoisses de Josèphe ne m'apparaissent pas avec tant de clarté. Willrich (95) explique du mieux qu'il peut en quoi elles auraient consisté : — Josèphe savait que la Koilé-Syrie, conquise par Antiochos III de 203 à 198, demeura en son pouvoir même après le traité de 196 et le mariage de Cléopâtre; — mais il croyait savoir, d'autre part, que l'histoire des Tobiades était contemporaine du règne de Ptolémée Epiphanes; — or, cette histoire lui montrait un Ptolémée (qu'il pensait donc être Ptolémée V) levant des impôts en Koilé-Syrie; — pour expliquer ce fait, Josèphe s'est ainsi vu réduit à supposer qu'Antiochos III avait renoncé en faveur de son gendre à la moitié des tributs payés par les Koilé-Syriens. Voilà qui est bien déduit et qui serait spécieux, n'était qu'on débute dans cette argumentation par un postulat, à mon avis inadmissible. Où prend-on que Josèphe savait qu'après 196 la Koilé-Syrie resta au pouvoir des Séleucides? Il l'a si peu su, qu'il déclare précisément le contraire, et que, dans la phrase qui forme son § 154, il attribue catégoriquement au roi d'Égypte, nous l'avons vu de reste, la possession de la province. La vérité, c'est que le problème, dont le § 155 des *Antiquités Judaïques*, si l'on en croit nos critiques, serait la solution désespérée, ne s'est jamais posé à l'esprit de Josèphe.

[2] Voyez la juste remarque de Buchler, 47 : « Bleibt es noch immer *unverständlich*, wie Josephus die Theilung der Steuern unter die beiden Könige mit dem in der Tobiadengeschichte Erzählten in Einklang gebracht hat. »

IV.

Ce qu'on aurait dû remarquer depuis longtemps, c'est que la phrase en discussion est au moins équivoque. On peut la traduire comme on a toujours fait, sauf à s'engager dans l'impasse que j'ai signalée et que d'autres avaient signalée avant moi ; on peut aussi en proposer une traduction différente. Le point capital ici, c'est évidemment la signification des mots οἱ ἀμφότεροι βασιλεῖς, τοῖς βασιλεῦσιν. Tout le monde s'est mis en tête qu'ils désignent les rois d'Asie et d'Égypte : mais il n'y a à cela nulle nécessité. Dans la phrase (§ 154) qui précède immédiatement la nôtre, il est fait mention d'Antiochos III, de Ptolémée V et de Cléopâtre. On voit mal pourquoi les ἀμφότεροι βασιλεῖς seraient les deux premiers personnages plutôt que le second et le troisième. Le fait est que, si nous nous reportons à l'histoire du Tobiade Joseph, dans la partie de cette histoire où est raconté le séjour d'Hyrkan en Égypte, nous lisons, au § 208 : καὶ τρεῖς διαλιπὼν ἡμέρας ὁ Ὑρκανὸς ἠσπάσατο τοὺς βασιλέας· οἱ δὲ ἀσμένως αὐτὸν εἶδον..., et, au § 218 : ὁ δ' Ὑρκανὸς οὓς ὠνήσατο παῖδας ἑκατὸν καὶ παρθένους τοσαύτας... προσήγαγεν τοὺς μὲν τῷ βασιλεῖ, τὰς δὲ τῇ Κλεοπάτρᾳ· πάντων δὲ θαυμασάντων τὴν παρ' ἐλπίδα τῶν δώρων πολυτέλειαν καὶ τῶν βασιλέων αὐτῶν[1]... Personne ne niera que, dans ces deux passages, le titre de βασιλεῖς s'applique au roi et à la reine d'Égypte. Il en peut être de même dans celui qui nous occupe. De sorte que rien ne sera plus légitime que la version suivante : « Les tributs [de la Koilé-Syrie] ayant été partagés entre les deux souverains de l'Égypte, les principaux de chaque pays achetaient le droit d'imposer leurs concitoyens, et remettaient au roi et à la reine le montant des tributs, qui avait été fixé à l'avance. »

Philologiquement, cette traduction est irréprochable, et j'estime qu'elle donne un sens parfaitement plausible. Il faut cependant prévoir une objection. Plusieurs, sans doute, auront peine à

[1] L'expression οἱ βασιλεῖς, « les rois », désignant le roi et la reine d'Égypte, était si bien passée dans l'usage, à la basse époque alexandrine, qu'on la retrouve même chez les Latins. On lit dans T. Live : Alexandream ad Ptolemæum et Cleopatram *reges* M. Atilius, M'. Acilius legati ..... dona tulere (XXVII, 4, 10) ; — Legati ab Ptolemæo et Cleopatra *regibus* Ægypti gratulantes quod M'. Acilius consul Antiochum regem Græcia expulisset venerunt ; — *reges* Ægypti ad ea quæ censuisset Senatus, paratos fore, gratiæ *regibus* actæ (XXXVII, 3, 9-11) ; — Primi Alexandrini legati ab Ptolemæo et Cleopatra *regibus* vocati sunt (XLIV, 19, 6) ; — *Regibus* Ægypti, Ptolemæo Cleopatræque, si quid per se boni commodique evenisset, id magno opere Senatum lætari (XLV, 13, 7).

admettre ce partage des impôts provinciaux qu'auraient consenti, selon notre explication, le roi et la reine d'Égypte : ils allégueront probablement que l'histoire des Lagides ne nous a rien révélé de tel, et que nul écrit d'origine alexandrine, nul document public des temps ptolémaïques arrivé jusqu'à nous n'offre trace d'un pareil fait. Il se peut; mais la question n'est pas de savoir si le partage dont il s'agit a été un fait réel ; la question est de savoir si le chroniqueur anonyme à qui Flavius Josèphe emprunta l'histoire des Tobiades — car il n'y a nul motif pour faire intervenir ici, comme on l'a voulu, la personne même de Josèphe — a pu en avoir l'idée et croire à sa réalité. Or, la chose, à la réflexion, est tout à fait vraisemblable. La plupart des critiques s'accordent aujourd'hui à reconnaître que cet anonyme, — sans doute un habitant de la Samarie [1], — rédigea sa narration à une époque assez basse : certainement après 193, à cause du nom de Cléopâtre qu'il donne à la reine [2]; très probablement dans le courant ou vers la fin du IIe siècle [3]; peut-être même, comme le suppose Willrich [4], après l'année 107, en raison de la mention spéciale qu'il fait de la ville de Skythopolis. Il paraît donc sûr qu'il écrivait dans un temps où, en vertu d'un régime qui datait du règne de Philométor [5], les reines d'Égypte étaient associées officiellement et dans les formes les plus solennelles à l'exercice de la puissance royale. C'était là une particularité propre au royaume Lagide, sans analogue dans les autres monarchies, dont notre auteur, comme tous les étrangers, ne pouvait manquer d'être frappé. Il en a été vivement frappé en effet : la preuve en est que, sans souci ou plutôt sans soupçon de l'anachronisme, il l'a transportée dans son récit, bien qu'il s'agisse dans ce récit d' une époque fort antérieure à celle où vivait le narrateur. Ce qu'on observe, dès qu'on parcourt l'histoire des Tobiades, c'est que Cléopâtre y occupe presque autant de place que Ptolémée [6] : non seulement le roi paraît ordinairement accompagné de la reine [7]; non seulement les deux souverains font ensemble accueil aux étrangers de marque [8]; non seulement la reine reçoit d'eux les mêmes hom-

[1] Willrich, 99-100, 101-102; Büchler, 86 et suiv., 95.

[2] Voir Büchler, 106.

[3] Büchler, même page.

[4] Willrich, 98-99. Voir cependant les objections de Büchler, 70, note 74.

[5] Strack, *Dyn. der Ptolem.*, 2-3, 32; cf. Wilcken, *Berl. Philol. Wochenschr.*, 1896, 1493.

[6] Büchler, 106, a déjà fait, avec raison, cette remarque.

[7] § 171; 208 et suiv.

[8] Mêmes passages.

mages et les mêmes présents que le roi [1]; mais, de plus, on nous la montre participant aux affaires publiques : c'est ainsi, pour citer un trait caractéristique, que l'ambassadeur Athénion, à son retour de Judée, l'informe, aussi bien que Ptolémée, des résultats de sa mission [2]. Visiblement, pour l'historien de Joseph et d'Hyrkan, l'Égypte — l'Égypte de tous les temps, à l'image de celle du sien — était un pays où les reines étaient les égales des rois. Plein de cette idée, on comprend que, par une suite facile d'exagérations, il se soit persuadé que cette égalité se retrouvait en toutes choses; qu'ainsi, les deux souverains avaient l'un et l'autre un droit pareil sur les revenus de l'État; qu'en conséquence, ils les divisaient exactement entre eux; et que les impôts des provinces, partagés par moitié, allaient remplir à la fois et le trésor du roi et celui de la reine. Ce qui put rendre l'erreur plus aisée, c'est qu'au temps où fut composée la chronique qui célébrait la fortune des Tobiades, la Palestine ayant cessé depuis bien des années de dépendre de la monarchie Lagide, ses relations avec l'Égypte s'étaient sensiblement relâchées : rien d'étonnant si, chez les Hébreux demeurés au pays, on n'avait plus alors qu'une connaissance assez incertaine des règles de l'administration alexandrine.

Ainsi, l'objection qu'on pouvait d'abord être tenté de m'opposer se laisse facilement écarter. — A peine, à présent, est-il besoin de faire remarquer par quels avantages se recommande l'interprétation nouvelle que j'ai proposée. Avec elle s'évanouissent toutes les difficultés qu'entraînait l'interprétation traditionnelle et qui, tout à l'heure, nous arrêtaient. Les incohérences et les contradictions relevées plus haut disparaissent; tout, maintenant, se suit bien et marche à souhait : — Les pays syriens ont été cédés, en toute propriété, par Antiochos à son gendre; — Ptolémée et Cléopâtre s'en sont partagé la jouissance; — tous les tributs que doivent ces pays sont donc désormais affermés et perçus pour le compte de la couronne égyptienne, avant d'être versés entre les mains du roi et de la reine; — l'histoire du fermier Joseph nous montre précisément comme il est procédé, au nom de l'Égypte, à leur adjudication et à leur rentrée. On le voit : la phrase relative à la « διαίρεσις τῶν φόρων » n'est plus pour causer au lecteur ni gêne ni surprise; elle renferme une indication qui se concilie sans nulle peine avec les données du contexte. A la vérité, il peut sembler au premier moment que cette indication n'avait rien d'indispensable

[1] § 208; 217. Comp., au § 185, ce qui est dit des cadeaux que Joseph expédie, de Syrie, au roi et à la reine.

[2] § 167.

et qu'on l'eût omise sans dommage; je crois cependant que nous nous apercevrons dans un instant qu'elle n'était pas superflue.

V

On ne s'étonnera pas, au point où nous sommes parvenus, que ma traduction me paraisse devoir être préférée à celle qui a eu cours jusqu'ici. J'ose me flatter que quelques-uns de mes lecteurs partagent déjà cette préférence. Ils sont en droit, toutefois, d'attendre de moi un supplément de preuve qui lève tous leurs doutes et fixe leur opinion. Le mieux, certainement, serait que quelque passage de notre chapitre IV, inintelligible ou peu intelligible tant qu'on s'en est tenu pour le § 155 à l'ancienne interprétation, s'éclairât, grâce à la nouvelle, d'une pleine lumière. Il me semble que ce cas se présente et que les § 177-178 nous viennent fournir à propos la confirmation souhaitée.

On nous raconte là comment, le jour où devait être adjugée, à Alexandrie, la ferme des impôts de la Koilé-Syrie, le Tobiade Joseph se fit fort, en présence du roi, de tirer des contribuables une somme double de celle qu'offraient ses concurrents, les autres candidats à la ferme. Le récit se poursuit ainsi : τοῦ δὲ βασιλέως ἡδέως ἀκούσαντος καὶ ὡς αὔξοντι τὴν πρόσοδον αὐτοῦ κατακυροῦν τὴν ὠνὴν τῶν τελῶν ἐκείνῳ φήσαντος, ἐρομένου δὲ εἰ καὶ τοὺς ἐγγυησομένους αὐτὸν ἔχει, σφόδρ' ἀστείως ἀπεκρίνατο· « δώσω γάρ, εἶπεν, ἀνθρώπους ἀγαθοὺς καὶ καλούς, οἷς οὐκ ἀπιστήσετε[1]. » Λέγειν δὲ τούτους οἵτινες εἶεν εἰπόντος, « αὐτόν, εἶπεν, ὦ βασιλεῦ, σέ τε καὶ τὴν γυναῖκα τὴν σὴν ὑπὲρ ἑκατέρου μέρους ἐγγυησομένους δίδωμί <σοι?>[2]. » Γελάσας δ' ὁ Πτολεμαῖος συνεχώρησεν αὐτῷ δίχα τῶν ὁμολογούντων ἔχειν τὰ τέλη. Ce qui, traduit littéralement, veut dire (on ne saurait citer une traduction plus littérale que la version latine reproduite dans l'édition Didot) : « Quum autem rex ista libenter audivisset dixissetque se ei, ut qui reditus suos augeret et amplificaret, vectigalia addicere, præterea vero id eum interrogaret ecquos sponsores dare posset,

[1] Le manuscrit *P* (*Palatinus* du Vatican) donne ἀπιστήσεται. La leçon ἀπιστήσετε est celle de l'*Epitome* de Josèphe; elle ne peut faire l'objet du moindre doute, et c'est avec pleine raison qu'on l'a reçue dans la vulgate.

[2] Dans la vulgate, on lit δίδωμί σοι. La présence du second mot se concilierait assez mal avec l'interprétation que je proposerai plus loin; en effet, comme on le verra, ce n'est pas au roi seul, c'est au roi et à la reine que Joseph doit offrir des garants. Mais, précisément, M. Théodore Reinach veut bien me faire remarquer que le mot σοι est omis dans le manuscrit (*E*) de l'*Epitome*, dont les leçons, pour les l. XI-XV des *Antiquités Judaïques* (cf. Niese, *Fl. Josephi Opera*, III, præf., XXXVI), méritent souvent la plus sérieuse considération.

festive admodum respondit : « Dabo enim, inquit, bonos et honestos homines quibus non *diffidelis.* » Quumque iuberet [rex] ut qui sint isti diceret, « Te ipsum, subiecit, o rex, coniungemque tuam *pro utraque parte* sponsores do. » Hic subridens Ptolemæus ei vectigalia sine fideiiussoribus addixit. »

Je crois que cet entretien du roi et de Joseph n'a jamais été pleinement compris. Il est deux endroits, en effet, où me semblent avoir bronché, sans exception [1], les traducteurs ou commentateurs que j'ai consultés. A tous, autant que je puis voir, le verbe au pluriel ἀπιστήσετε, d'une part, les mots ὑπὲρ ἑκατέρου μέρους, de l'autre, ont causé le même grand embarras. Citons quelques exemples. Le vénérable Arnauld d'Andilly écrit [2] : « Le roy vit avec plaisir que Joseph augmentoit ainsi son revenu; mais il luy demanda quelles cautions il luy donneroit. Il luy répondit de bonne grâce qu'il luy en donneroit d'excellentes et telles qu'*il ne pourroit* les refuser. Le roy luy ayant commandé de les nommer, il luy dit : « Mes cautions, sire, seront Votre Majesté et la Reine, qui tous deux répondrez pour moy. » C'est se tirer d'affaire commodément, mais en manquant à tous ses devoirs de traducteur : au pluriel ἀπιστήσετε qui le gênait, on voit qu'Arnauld a substitué tout simplement un singulier, puis que, par un escamotage opportun des mots ὑπὲρ ἑκατέρου μέρους, il a supprimé la seconde des deux difficultés qu'il avait à résoudre. Moins cavalière, l'interprétation du P. Gillet n'est guère plus satisfaisante [3] : « Le roi accepta avec plaisir des offres qui augmentoient aussi considérablement ses revenus... Mais avez-vous, dit-il à Joseph, des cautions à donner? Oui, répondit agréablement ce jeune homme, j'en ai; ce sont des gens de bien, fort solvables, et dans lesquels *vous aurez* pleine confiance. Et qui sont-ils, poursuivit le roi? Vous-même, *d'une part*, répliqua Joseph, et la reine, *de l'autre*, vous répondrez l'un et l'autre pour moi. » Il est manifeste que les mots ὑπὲρ ἑκατέρου μέρους sont ici pris à contre-sens; et pour ἀπιστήσετε, si on l'a prudemment rendu par un pluriel qui, au premier abord, peut faire illusion, il apparaît trop cependant que ce n'est qu'un faux pluriel, et qu'au verbe le traducteur donne pour sujet Ptolémée, ce qui, sans doute, est un peu osé. Whiston, dont la version anglaise est justement appréciée, ne se montre, dans le passage

[1] Peut-être cependant la vérité a-t-elle été entrevue par Mahaffy (*Emp. of the Ptolemies*, 218) : « ... Josephus offers, by way of joke, the king and queen as sureties to themselves *on his part.* » Le savant historien n'a, du reste, pas mieux compris que les autres commentateurs en quoi consiste la plaisanterie du Tobiade.

[2] *Œuvres de Josèphe*, Paris, 1667, I, 43.

[3] *Œuvres de Josèphe*, Paris, 1756, II, 497.

qui nous intéresse, guère supérieur à ses confrères [1] : « The king was pleased to hear that offer, écrit-il... But when he asked him this question : « Whether he had any sureties, that would be bound for the payment of the money? », he answered very pleasantly : « I will give such security, and those of persons good and responsible, and which *you shall* have no reason to distrust. » And when he badehim name them who they were, he replied : « I give thee no other persons, o king, for my sureties than thyself and this thy wife, and you shall be security *for both parties*. » Assurément, « you shall have no reason to distrust » est une traduction exacte de « οἷς οὐκ ἀπιστήσετε », puisque l'anglais suit ici le grec mot à mot; mais quel est le sujet du verbe, et d'où vient que ce sujet est au pluriel? Voilà ce qu'on aimerait à savoir, ce que Whiston aurait dû indiquer, et sur quoi il glisse prestement. Le lecteur ignorant quelles personnes représente le pronom « you », la phrase de Joseph en demeure parfaitement incompréhensible. Quant à traduire ὑπὲρ ἑκατέρου μέρους par « for both parties », c'est un contresens (si ce n'est un non-sens?) qui égale pour le moins celui du P. Gillet [2].

Ajoutons maintenant que, chez tous ces interprètes, la seconde réponse faite au roi par le fermier Joseph, — laquelle, au dire de son biographe, est pourtant extrêmement plaisante (σφόδρ' ἀστείως ἀπεκρίνατο [3]) — nous paraît à nous singulièrement froide et tout à fait dépourvue d'agrément. Ptolémée exigeant de lui des cautions, au moment où il lui va confier la ferme de la Koilé-Syrie, le Tobiade déclare qu'il choisit pour garants et le roi lui-même et la reine. Franchement, à qui persuadera-t-on que cela soit fort spirituel? Convenons qu'il est impossible de goûter le sel de cette niaise turlupinade, et difficile même de lui trouver un sens. S'il suffit d'elle pour que le roi, ravi, ne se tienne pas de joie, comme il est dit au § 178, c'est que vraiment sa bonne volonté était grande ou que les dieux l'avaient fait d'un heureux naturel.

[1] *Antiquities of the Jews* (1737), p. 491 de l'éd. de 1897.

[2] Lumbroso (*Rech. sur l'Economie politique de l'Egypte*, 325) a présenté des mêmes mots une explication originale, qui mérite d'être citée : « Joseph, dit-il, s'étant proposé pour la ferme et des impôts *et du revenu des confiscations* (cf. § 176 : αὐτὸς δὲ διπλασίονα (τιμὴν τῶν τελῶν) δώσειν ὑπισχνεῖτο καὶ τῶν ἁμαρτόντων εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ τὰς οὐσίας ἀναπέμψειν αὐτῷ· καὶ γὰρ τοῦτο τοῖς τέλεσι συνεπιπράσκετο), le roi, après la lui avoir adjugée, demanda aussitôt quelles étaient ses cautions. Le fermier promit alors des fidéijusseurs dignes de toute confiance, et, pressé de les indiquer, déclara que c'étaient le roi et la reine qu'il donnait comme garants *pour l'un et l'autre revenu* (ὑπὲρ ἑκατέρου μέρους) ». Cette interprétation est ingénieuse, mais tirée de bien loin et trop compliquée ; je ne pense pas qu'on puisse s'y tenir. Ce qui suffirait, au surplus, à la faire condamner, c'est qu'avec elle la plaisanterie de Joseph demeure aussi peu intelligible qu'avec les précédentes.

[3] § 178.

Mais cependant tout change et tout s'arrange, sitôt qu'on entend la phrase ...διαιρεθέντων ...τῶν φόρων comme j'ai proposé tout à l'heure qu'on l'entendît. D'abord, on démêle sans peine la signification des mots ὑπὲρ ἑκατέρου μέρους : les deux « μέρη » sont les deux parts des impôts syriens, afférentes l'une au roi, l'autre à la reine. Pour chaque part il faut une caution ; ainsi, chacun des deux souverains a besoin d'un garant : de là la phrase de Joseph : δώσω γὰρ... ἀνθρώπους... οἷς οὐκ ἀπιστήσετε, où le verbe ἀπιστήσετε a naturellement pour sujets Ptolémée et Cléopâtre. Et quant à la plaisanterie du fermier, on voit nettement, à présent, en quoi elle consiste ; si elle ne mérite pas l'éloge trop véhément qu'en fait le narrateur, elle ne laisse pas néanmoins d'être assez gentiment malicieuse : au roi, Joseph offre pour garant sa femme ; à la reine, il offre son mari ; les deux époux devront répondre l'un pour l'autre. — Ainsi, l'explication que j'ai donnée du § 155 une fois admise, les §§ 177-178 se trouvent expliqués du même coup dans toutes leurs parties, et rien ne subsiste des obscurités qu'on y rencontrait. Je ne pouvais, en vérité, désirer une contre-épreuve plus concluante, ni par où apparût, avec plus d'évidence, la nécessité de l'interprétation que j'ai adoptée. Celle-ci nous livre le mot d'une énigme, insoluble jusque-là, et qui avait rebuté les plus clairvoyants.

VI

Les résultats très simples auxquels aboutit cette étude doivent être précisés en peu de mots :

1° Les manuels d'histoire ancienne nous enseignent communément qu'après le mariage de Cléopâtre, fille d'Antiochos III, avec Ptolémée V Epiphanes, les revenus de la Koilé-Syrie furent attribués mi-partie au royaume d'Égypte, mi-partie au royaume d'Asie. Cette opinion doit être abandonnée. Elle se fondait uniquement, prêtant d'ailleurs aux plus graves objections historiques [1], sur une

[1] On est en droit de s'étonner, en effet, que les critiques qui, comme Mommsen, Wilcken, Niese, sont convaincus — et convaincus avec juste raison — que, depuis le début du IIIe siècle, la Koilé-Syrie dépendit complètement des Séleucides, puissent croire en même temps au partage des tributs de la province. On serait curieux de savoir par quel biais ils accordent cette croyance avec l'affirmation si catégorique de Polybe, reproduite plus haut — ἐπείθοντο πάντες οἱ προειρημένοι τόποι τοῖς ἐν Συρίᾳ βασιλεῦσιν (XXVIII, 1, 2-3) —, et avec les passages si explicites du IIe livre des Macchabées, qui nous montrent Héliodore, agent de Séleukos IV, réclamant pour son prince les trésors déposés dans le temple de Jérusalem. Ce sont là des textes dont il est impossible de faire bon marché ; et force est de reconnaître qu'ils contredisent tout à fait l'hypothèse du partage.

certaine façon de traduire une certaine phrase de Flavius Josèphe. Or, cette traduction, inacceptable à première vue en raison des contradictions qu'elle introduit dans le texte de l'historien, est manifestement viciée par le plus fâcheux contre-sens. Il ne s'agit, dans la phrase en question, que d'un prétendu partage des impôts de la Koilé-Syrie entre un roi et une reine d'Égypte.

2° J'ajoute que ceux-ci, bien qu'ils portent les noms de Ptolémée et de Cléopâtre, n'ont sûrement rien de commun avec Ptolémée Epiphanes et la fille d'Antiochos III. Comme l'atteste, en effet, le rapport que nous avons établi entre elle et un passage de l'histoire des Tobiades (§ 177-178), la phrase où il est parlé du partage des tributs émane du même écrivain à qui est due cette histoire : c'est de lui que Flavius Josèphe l'a prise ou en a pris les éléments. En sorte que le Ptolémée et la Cléopâtre associés pour la « διαίρεσις τῶν φόρων » ne sont autres que les souverains, d'un caractère un peu trop légendaire, mais certainement antérieurs, s'ils ont existé, à l'époque d'Epiphanes, qui sont censés avoir été les protecteurs du fermier Joseph et de son fils Hyrkan [1].

3° Si Flavius Josèphe a reproduit volontiers, d'après sa source, la phrase qui a été l'objet d'un si long malentendu, la raison en est sans doute que, rapportant l'histoire des Tobiades au temps qui suivit le mariage d'Epiphanes avec Cléopâtre et pensant, d'autre part, que la Koilé-Syrie avait formé la dot de la princesse, il estimait tout naturel qu'elle eût gardé des droits personnels sur les revenus de son apport. Au surplus, la présence, dans le chapitre IV, du § 155 était nécessaire pour que le lecteur de ce chapitre eût la claire intelligence des § 177-178.

4° En somme, Josèphe, tout à fait conséquent avec lui-même, a simplement cru, lorsqu'il écrivait son § 155, ce qu'il croyait déjà en écrivant le § 154 : que, depuis 196, les provinces syriennes étaient retombées dans la dépendance exclusive de l'Égypte. C'est la même erreur qui se trouve dans les deux passages et qui se poursuit de l'un à l'autre. Il est singulier qu'on ne s'en soit pas avisé plus tôt.

MAURICE HOLLEAUX.

[1] Cf. plus haut, p. 162, note 3. Remarquons, en tout cas, que si l'on admet leur existence réelle, le nom de Cléopâtre est forcément inexact, puisque la première reine d'Égypte qui l'ait porté est la femme d'Epiphanes.

LES

NOUVEAUX FRAGMENTS HÉBREUX DE L'ECCLÉSIASTIQUE

DE JÉSUS, FILS DE SIRA

(SUITE [1])

Avant de poursuivre la démonstration que nous avons entreprise, il nous faut signaler la publication de deux nouveaux feuillets du manuscrit du Caire dont nous nous occupons pour le moment. M. G. Margoliouth (qu'il ne faut pas confondre avec M. D.-S. Margoliouth, l'auteur de la notice dont nous avons parlé plus haut, p. 2) a édité dans le dernier numéro du *Jewish Quarterly Review* (octobre 1899, p. 1 et suiv.) deux fragments qui complètent ceux de Cambridge, le premier s'insérant entre les p. 12 et 13, le second entre p. 16 et 17; l'un va du ch. XXXI, 12, à 31; l'autre du ch. XXXVI, 19, à XXXVII, 26. Le premier feuillet présente tous les caractères qui distinguent celui qui le précède et celui qui le suit; notamment il est chargé de doublets s'accordant, l'un avec la version grecque (G.), l'autre avec le syriaque (S.).

Or, ici encore, dans les doublets conformes à S., nous constatons des indices indéniables d'une traduction hébraïque de S., traduction même mal faite, à l'occasion.

[1] Voir plus haut, p. 1. — MM. Rubens Duval et Bevan ont bien voulu me faire remarquer que כד זעור (plus haut, p. 7) ne peut avoir le sens de « *quoique* petit », et que זעור הו ne signifie pas « peu ». En ce cas, l'hébreu ne serait donc coupable que d'avoir reproduit servilement S. Mais, à ma décharge, je dois dire que je n'ai pas été seul à commettre cette erreur. La traduction latine de la Peschito, dans la Polyglotte de Walton, dit également : « Audite doctrinam meam *licet exiguam* », et « *parum* in ea laboravi ». Bien mieux, l'arabe, qui, comme on le sait, est la version de S., rend pareillement זעור הו par קליל, « peu »; quant à כד זעור, il le traduit « par un bref langage ».

Ainsi, on lit, ch. xxxi, 13 *a*-13 *d* :

A [1] . . . . . .
A זכור [2] כי רעה עין רעה :
B רע עין שונא אל
B ורע ממנו לא ברא :
B כי זה מפני כל דבר תזוע [3] עין
B ומפנים דמעה תדמע [4] :
A רע [5] מעין לא חלק אל
A על כן [6] מפני כל נס לחה

Citons la traduction de M. G. Margoliouth :

« Souviens-toi qu'un mauvais œil est une mauvaise chose,
Dieu hait celui qui a un mauvais œil,
Et il n'a rien créé de pire ;
C'est pourquoi à toute occasion l'œil laisse couler (des larmes),
Et de la face court la larme.
Dieu n'a rien créé de pire que l'œil,
C'est pourquoi de la face de tous court son humidité. »

Rien de plus instructif que de placer en regard de ce texte G. et S. :

G. : μνήσθητι ὅτι κακὸν ὀφθαλμὸς πονηρός.
πονηρότερον ὀφθαλμοῦ τί ἔκτισται ;
διὰ τοῦτο ἀπὸ παντὸς προσώπου δακρύει.

« Souviens-toi que c'est une mauvaise chose qu'un œil mauvais (avide) ;
A-t-il été créé quelque chose de pire que l'œil ?
C'est pourquoi de toute face il pleure. »

S. : מטל דבישות עינא סנא אלהא ודביש מנה לא ברא
מטל הנא מן קדם כלמדם זיעא עינא ומן אפא דמא דמעא

« Car Dieu déteste la méchanceté de l'œil,
Et il n'a rien créé de pire [7] ;

[1] La lettre A désigne le premier doublet, B le second.
[2] En marge דע « sache », qui est une correction.
[3] En marge הזוע.
[4] En marge תסרע, qui est un essai de correction.
[5] En marge : (?) רע מ' חלק ל, qu'il faut probablement lire חלק אל ; la phrase peut-être est interrogative, comme en G.
[6] En marge : על כל מלפני, leçon fautive pour le deuxième mot.
[7] A ce propos, montrons par un exemple avec quelle circonspection il faut invoquer les preuves en faveur de l'originalité du texte hébreu. A רע עין שונא אל correspond en S. : מטל דבישות עינא סנא אלהא « Dieu hait la *méchanceté* de l'œil. » Or le contexte exige que l'original ait porté « l'œil mauvais », ce qui se lit précisément en H. M. Margoliouth fait remarquer, à ce propos, que S. a lu רַע עין, au lieu de רַע, et il en déduit avec apparence de raison que H. est bien l'original. Or, l'arabe, *qui traduit S.*, suppose la lecture עינא בישא, pendant exact de H.

C'est pourquoi devant (ou avant) toute chose [1] l'œil tremble
Et de la face coulent les larmes. »

Nous ne chicanerons pas M. G. Margoliouth sur tel ou tel détails de sa traduction que nous ne saurions accepter, nous nous arrêterons seulement sur les deux mots que nous y avons soulignés. « C'est pourquoi » répond difficilement à כי זה, qui peut uniquement signifier « *car* celui-là », ou « *car* cela ». C'est sous l'influence du contexte que M. Margoliouth a rendu ainsi ces deux vocables, peut-être aussi à la lumière du doublet qui suit, où il y a על כן; qui effectivement veut dire « c'est pourquoi », et qui correspond exactement à διὰ τοῦτο employé ici par G. D'où vient donc cette sorte de variante incorrecte ? Il suffit de se reporter à S., dont l'hébreu est ici le calque parfait, pour s'en rendre compte :

מטל הנא מן קדם כלמדם זיע עינא ומן אפא דמעא דמעא

Les deux premiers mots signifient bien « à cause de cela », « c'est pourquoi » ; mais מטל, pris seul, se rend exactement par כי, et הנא par זה : c'est une traduction littérale et absurde.

Nous pourrions produire d'autres exemples de pareils contresens qui se rencontrent dans ce feuillet, mais comme ils nous entraîneraient dans de longues discussions de détail, nous préférons nous borner à celui-ci, qui est topique et sur lequel, à notre avis, toute contestation est impossible.

Qui plus est, tous les commentateurs, entre autres Edersheim, M. Félix Perles [2] et, en dernier lieu, M. Ryssel, s'accordent, avec raison ce semble, à voir dans le dernier vers de S. une *double* traduction : מן קדם כל מדם « devant (ou avant) toute chose » est la traduction de l'hébreu מפני כל, et מן אפא « de la face » est une autre interprétation du même mot, *analogue à celle de G.*, de même que דמעא דמעא est une variante de תזיע עין, variante *conforme à la traduction de G.* On sait, en effet, que la Peschito a subi une revision d'après G. M. Perles explique même très ingénieusement la cause de ces divergences : le texte aura porté : מועדת « tremble » = S., lu דומעת « pleure » par G. Quoi qu'il en soit, si vraiment S. est fait de deux traductions différentes, l'hébreu reproduit non seulement une version syriaque, mais encore celle de la Peschito *revisée*, et nous avons ici un doublet formé d'une double traduction !

[1] L'arabe a peut-être bien compris le sens de cette proposition en disant : « avant tout autre organe ». C'est la traduction qu'adopte M. Ryssel, dans *Die Apokryphen u. Pseudepigraphen des Alten Testaments*, de Kautzsch.

[2] *Revue*, XXXV, p. 62.

Autre particularité remarquable que nous avons déjà constatée et sur laquelle nous avons appelé l'attention : emploi du verbe חלק dans le sens de « créer ». Cette fois il ne peut plus y avoir de doute sur l'acception dans laquelle l'auteur prend ce mot : il figure dans un doublet où il correspond à ברא « créer » employé dans l'autre doublet[1].

Bien mieux, ce verbe est employé plus loin, dans un doublet, au passif (*nif'al*) : והוא לגיל נחלק מראש « Et il (le vin) a été créé dès l'origine pour la joie[2] » (xxxi, 27 *d*). Là aussi ce verbe est le synonyme de « créé » employé d'abord en A : נוצר.

Nous allons tout de suite dire l'importance de ce détail, dans la question que nous examinons, et, pour cela, nous demanderons la permission de laisser pour un instant le chapitre que nous avions annoncé dans notre précédent article.

Des savants, dont je ne veux pas dire dès à présent le nom, et dont je pourrais invoquer l'autorité avec une certaine fierté, ont bien voulu m'écrire qu'ils adoptaient mes conclusions en ce qui a trait et au morceau final et aux doublets. Pour le morceau final, si je comprends bien leur sentiment, c'est, à leurs yeux, un couplet ajouté à tel manuscrit de l'ouvrage auquel il manquait et qu'un lecteur savant a emprunté à la version syriaque. Cette conjecture est celle qui m'était venue tout d'abord à l'esprit. Pour les interpolations, qu'entend-on par là ? Sont-ce les deux doublets qu'on appelle ainsi, ou simplement celui qui s'accorde avec S. ? Dans le premier cas, la concession serait de poids, car elle consacrerait le triomphe de ma thèse.

En effet, de quelque façon qu'on considère l'emploi du verbe חלק dans le sens de *créer*, qu'on y voie, comme nous, l'influence de l'arabe, parlé par l'auteur de notre texte[3], ou la recherche d'un écrivain prétentieux, il est indéniable qu'il détonne : il caractérise le style d'un auteur qui n'écrivait pas comme tout le monde. Personne ne s'inscrira en faux contre cette affirmation. Eh bien, si ce verbe avec cette acception émaille tout aussi bien les prétendues *interpolations* que le texte soi-disant *original*, c'est donc que *l'interpolateur et l'auteur de notre texte hébreu sont une*

[1] M. G. Margoliouth est forcé de convenir que A est sûrement le doublet de B. Plus loin il fait la même concession pour les versets 15-16, et même il confesse que B provient de S. Mais, dit-il, un exemple — s'il n'y en avait qu'un ! — n'est pas suffisant pour infirmer la thèse généralement admise.

[2] Cf., xxxix, 25, חלק מראש, qui correspond à « a été créé » en G. et en S.

[3] Pour répondre à une observation de M. Bacher, il me sera permis de rappeler que je n'ai jamais supposé que le traducteur eût sous les yeux un texte arabe écrit en caractères hébraïques, ni qu'il se soit proposé d'écrire en arabe. S'il s'est servi de ce verbe comme synonyme de ברא, c'est par une confusion due à la circonstance qu'il parlait l'arabe.

seule et même personne. On ne soutiendra pas, je pense, que l'interpolateur supposé se serait ingénié à imiter les idiosyncrasies de l'auteur.

Mais peut-être seul le doublet emprunté au syriaque est-il une interpolation, et l'autre, d'accord avec G., représente-t-il l'original, bien conservé par cette version. Nous allons voir que cette solution ne peut pas se soutenir.

DOUBLETS TRADUITS L'UN DU SYRIAQUE, L'AUTRE DU GREC.

Nous avons déjà fait remarquer que certains doublets correspondent l'un à S., l'autre à G. Tout d'abord, nous avions quelque répugnance à supposer chez notre traducteur la connaissance du syriaque et du grec. En admettant même que les deux doublets étaient son œuvre — ou celle du prétendu interpolateur — nous pouvions croire qu'il avait consulté, non G., mais la *traduction syriaque de G.*, qui existe. On sait, en effet, que la *Syro-Hexaplaris* retrouvée par Ceriani est une version de G. Mais il nous a fallu renoncer à cette conjecture, qui n'explique pas le fait — capital en la matière — de *contre-sens provenant d'une mauvaise lecture de G.* Si des erreurs imputables à cette cause se rencontrent dans les doublets conformes à G., il ne restera plus de doute qu'ils ne proviennent directement de cette version. Or, c'est ce que nous montre un examen minutieux de l'hébreu.

G. est ainsi ainsi conçu au ch. xxx, 18-20 :

ἀγαθὰ ἐκκεχυμένα ἐπὶ στόματι κεκλεισμένῳ
θέματα βρωμάτων παρακείμενα ἐπὶ τάφῳ.
τί συμφέρει κάρπωσις εἰδώλῳ ;
οὔτε γὰρ ἔδεται, οὔτε μὴ ὀσφρανθῇ.
οὕτως ὁ ἐκδιοκωκόμενος ὑπὸ κυρίου βλέπων ἐν ὀφθαλμοῖς καὶ στενάζων,
ὥσπερ εὐνοῦχος περιλαμβάνων παρθένον καὶ στενάζων,
οὕτως ὁ ποιῶν ἐν βίᾳ κρίματα.

« Des biens répandus sur une bouche fermée,
Ce sont viandes placées sur une tombe.
A quoi sert une offrande à une idole ?
Elle ne mange, ni ne sent.
Ainsi celui qui, tourmenté par Dieu,
Voyant de ses yeux et soupirant,
Comme un eunuque embrassant une vierge et soupirant,
Ainsi celui qui fait malgré lui la justice. »

Il s'agit, comme le montre très clairement le contexte, du riche

que la maladie empêche de jouir de ses biens. La pensée se déroule donc avec une limpidité parfaite à travers toutes ces comparaisons, dont la dernière est particulièrement frappante : le riche malade voit de ses yeux les mets qui lui plaisent, mais ne peut pas y toucher et s'en afflige, comme l'eunuque qui presse en ses bras une vierge. Mais que viennent faire les derniers mots : « *Ainsi* celui qui fait malgré lui la justice » ? Ils ne peuvent se comprendre que si, détachant le premier hémistiche de son cadre, on en a fait une pensée indépendante : « *Comme* l'eunuque qui embrasse une vierge et soupire, *ainsi* est celui qui fait la justice malgré lui. » Mais il est manifeste que cette réflexion serait ici un hors-d'œuvre déplacé. Or, justement certains mss. n'ont pas cette finale, et, d'autre part, elle se lit déjà au ch. xx, 3, où elle est plus en situation. Aussi Fritzsche déclare-t-il que ces mots sont une interpolation qui s'est glissée ici, attirée par le premier hémistiche, qui précisément l'accompagne aussi au ch. xx. M. Ryssel supprime même l'hémistiche et ne le traduit pas.

Or, l'hébreu, qui suit G. dans tout ce morceau, se termine également par cette interpolation :

A כאשר סריס יחבק נערה ומתאנח כן עושה באונס משפט

Si la conclusion de Fritzsche s'impose — et c'est notre avis, — la présence dans l'hébreu de cette finale révèle une traduction faite sur une version grecque déjà contaminée [1].

[1] M. Ed. König, qui tient pour l'originalité de *tout* le texte hébreu, et même des doublets, interprète les deux formes du verset 20 *b-c* d'une manière bien faite assurément pour déconcerter (*The Expository Times*, XI, p. 174). Il faut reproduire intégralement son commentaire pour ne pas prêter au soupçon d'avoir à dessein défiguré sa pensée. « Le vers. 20 *b* porte en H. : « Comme un eunuque embrasse une jeune fille et s'afflige », et ces mots se rattachent, comme le montre le « comme » (כאשר), à ce qui précède. Puis vient : « Ainsi celui qui rend le jugement avec violence »; ensuite : « Comme un gardien de harem (*sic*) qui dort avec une vierge. » Car כן נאמן est une fausse leçon de כנאמן, résultant d'une dittographie, et נאמן est le confident par excellence, c'est-à-dire le gardien du harem. Le professeur Margoliouth dit que certainement le premier des trois hémistiches est une imitation de G., tandis que le troisième correspond à S. Mais ce n'est pas exact. Il n'est pas nécessaire de regarder נאמן comme une imitation du syriaque מהימן. De plus, comme il a été déjà dit, כנאמן doit avoir été la forme écrite telle qu'elle existait lorsque les lettres finales n'étaient pas encore employées. Encore une fois, la pensée du premier hémistiche et celle du troisième ne sont pas identiques, et l'infidélité de la part d'un gardien de harem était chose possible, comme on le voit par les mots ἐπιθυμία εὐνούχου... du ch. xx, 3 *a*. et par la discussion du mariage de l'eunuque Putiphar dans Ebers. *Aegypten u. die Bücher Mose's*, 298. Finalement, si l'auteur de H. avait eu devant lui le texte de G. et celui de S., il aurait laissé 20 *a* de G. (οὕτως ὁ ἐκδιωκόμενος...) et 19 *c-d*, 20 *a* de S. (« Ainsi le riche qui n'use pas de ses biens et voit de ses yeux et soupire »). Les vues du professeur Margoliouth sur l'origine des trois hémistiches de H. ne sont donc pas plausibles. » Pour répondre à une pareille

Cet exemple, s'il montre que A dérive d'un mauvais texte de G., ne prouverait pas qu'il en provient directement, puisque l'hémistiche se lit dans la Syro-Hexaplaris.

Mais voici une autre preuve qui se suffit à elle-même et qui atteste l'emploi direct de G. Nous la tirons du ch. xxxi, 4 :

A יגע עני לחסר ביתו	ואם ינוח יהיה צריך
B עמל עני לחסר כחו	ואם ינוח לא נחה לו

interprétation, il suffira de citer, non pas les *trois*, mais les *quatre* hémistiches de H. et de les comparer avec les versions :

A כאשר סריס יחבק נערה ומתאנח כן עושה באונס משפט

« *Comme* un eunuque qui embrasse une jeune fille et s'afflige ; *ainsi* celui qui fait le bien (ou qui rend justice) malgré lui. »

La pensée se suffit à elle même et est indépendante de ce qui précède. Le premier hémistiche est une comparaison destinée à éclairer la proposition principale : « Ainsi celui qui rend justice malgré lui », et cette proposition jure avec le contexte qui parle du chagrin du riche qui ne peut jouir de ses biens. Or, c'est exactement ce qu'on lit en G. *dans quelques manuscrits seulement* :

ὥσπερ εὐνοῦχος περιλαμβάνων παρθένον καὶ στενάζων,
οὕτως ὁ ποιῶν ἐν βιᾷ κρίματα.

B כן נאמן לן עם בתולה וי"י מבקש מידו

« Ainsi le fidèle qui passe la nuit avec une vierge et Dieu lui en demande compte. »

La proposition est cette fois le complément de ce qui précède : « Ainsi le riche qui voit de ses yeux ses biens et, ne pouvant en jouir, s'afflige, tel l'eunuque qui passe la nuit avec une vierge, et Dieu lui en demande compte. »

Comment supposer qu'un auteur aurait fait de la *même comparaison* d'abord une pensée indépendante, puis le complément de ce qui précède cette pensée ? Or, justement on lit en S. le pendant exact de l'hébreu :

איך מהימנא דדמך לות בתולתא ומריא תבע בידה

« Comme un eunuque qui passe la nuit devant une vierge, et le maître lui en demande compte. »

Bien mieux, il y a en S. un terme, מהימן, qui est courant en syriaque pour *eunuque*, tandis que נאמן n'est *jamais* pris dans ce sens en hébreu. Si toutes ces étrangetés ne s'expliquent pas de la manière la plus simple par l'hypothèse d'une double traduction faite sur G. et S., il faudra créer une nouvelle logique à l'usage de la critique. (Nous ne faisons pas état de la méprise que peut-être H. a commise en prenant מריא pour « Seigneur », « Dieu » au lieu de « maître », qui cadre mieux avec le contexte.)

A notre explication, qui rend compte de toutes les singularités de H., il faudrait préférer celle-ci :

1° L'original comportait deux propositions, l'une indépendante du sujet et l'autre le complétant, et toutes les deux avec la même image ;

2° De ces deux propositions, G. en a pris l'une, et S. l'autre ;

3° L'original avait כנאמן (ce qui ne remédie à rien, d'ailleurs), et un copiste a lu à tort כן נאמן, et par le plus grand des hasards, S. avait sous les yeux déjà cette faute, bien qu'il n'eût pas le même texte que G.

4° נאמן signifierait « confident, gardien de harem », sens inconnu absolument à la Bible.

Pour nous convaincre d'erreur, il faudra nous opposer des arguments plus solides.

« Le pauvre se fatigue pour les besoins (littéralement le manque) de sa maison,
Et, s'il se repose, il devient indigent.
Le pauvre travaille pour diminuer sa force,
Et, s'il se repose, cela ne lui profite pas.

Le premier verset est traduit de S., comme le démontrent suffisamment : 1° un contre-sens ; 2° le maintien d'un mot de S. qui n'est pas usité en ce sens en hébreu. Après avoir dit : le riche travaille pour amasser de la fortune et, lorsqu'il se repose, il en tire une jouissance, S. continue :

עמל מסכנא לחסירותא דעומרה ואן נתתניח נהוא צריכא

« Le pauvre travaille pour les besoins (littér. le manque) de sa vie,
Et s'il se repose, il devient indigent. »

L'adjectif צריך offre une ressemblance singulière avec צריכא ; seulement c'est uniquement en araméen que ce terme a le sens d'« indigent » ; en hébreu — et encore dans l'hébreu de la Mischna — il signifie « nécessaire, ayant besoin *de* ». Voilà pour le syriacisme, et voici pour le contre-sens. On remarquera que l'hébreu dit *maison* là où S. met *vie*. C'est qu'en syriaque עומרא signifie aussi bien *maison* que *vie* : la confusion était donc facile. Reste à prouver qu'en cette phrase le mot syriaque veut certainement dire *vie*. Il suffit, pour s'en assurer, de consulter G., qui porte :

ἐκοπίασε πτωχὸς ἐν ἐλαττώσει βίου.

« Le pauvre travaille dans le manque de *vivres* (de moyens de vivre, de subsistances)[1]. »

Tandis que, si S. voulait dire *maison*, on ne s'expliquerait pas la variante *vie* de G., il y a identité absolue entre G. et S., si le mot עומרא doit se traduire par *vie*.

A correspondant à S., on est tenté de voir dans B le pendant de G. Mais comment *vivre*, ou *vie*, aurait-il pu devenir *force* ? De la façon la plus simple : le traducteur a pris βίου pour βίας. Cette confusion est des plus fréquentes.

Pour qu'il ne reste pas le moindre doute sur cette méprise, demandons-nous si l'original hébreu n'était pas *force* et si ce n'est pas un copiste qui a lu βίου au lieu de βίας. S. répond surabondam-

[1] Il y avait sans doute dans l'original מחסור et מחיה.

ment à ce point d'interrogation : le mot כחו, force, ne correspondrait ni à *maison*, ni à *vivre*.

Cet exemple nous fournira également la preuve que notre traducteur — ou notre interpolateur — n'a pas utilisé la *Syro-Hexaplaris*, car cette version a ici חיא, qu'il aurait sûrement rendu par חיוי ou חיים.

Voici une autre preuve analogue à la première, montrant que H. a suivi une recension de G. *altérée*. Nous la citons de préférence à d'autres que nous pourrions encore invoquer, parce que M. G. Margoliouth veut justement y trouver un argument en faveur de sa thèse (XXXI, 21).

A . . . . . ותמצא נחת
B ואם נאנסתה במטעמים קוה קוה וינוח לך

En S. on lit :

ואם תתאלץ במאכלתא גד נפשך מן מצעה גוא ותתניח

« Si tu as été forcé dans les mets (si tu as trop mangé),
Eloigne-toi du milieu de la société et tu seras à ton aise ».

G. : καὶ εἰ ἐβιάσθης ἐν ἐδέσμασιν
ἀνάστα μεσοπορῶν καὶ ἀναπαύσῃ.

« Si tu as été forcé dans les mets,
Lève-toi marchant au milieu (*sic*)[1] et repose-toi. »

La comparaison des deux versions atteste que le texte original comportait cette idée que le convive qui s'est laissé entraîner à trop manger doit quitter la société, la table.

Or, le ms. 248 de G. a, à côté de μεσοπορῶν, ἔμεσον « vomis » ; pareillement le latin : *surge e medio, evome et refrigerabit.* M. Ryssel, à la suite d'autres commentateurs, suppose que ἔμεσον est une dittographie de μεσοπορῶν ; cette conjecture paraît excellente.

Or, il est visible que קוה de H. doit ici se traduire « vomis » (de la racine קוא)[2]. Vraisemblablement A. disait comme S. : « éloigne-toi du milieu de l'assemblée ». Notre hébreu proviendrait donc encore une fois d'un mauvais texte de G.

M. G. Margoliouth tire de ce passage une conclusion bien dif-

[1] C'est-à-dire : lève-toi du milieu du festin. La *Syro-Hexaplaris*, qui reproduit servilement G., a : קום מן מצעת גוא « lève-toi du milieu de la société », leçon qui est confirmée par le latin et S.

[2] Le premier est probablement une faute de copiste pour קום = ἀνάστα.

férente. Il traduit : « *espère, espère* (keep on *hoping*), et tu seras à l'aise ». Ce mot *espère,* ajoute-t-il, a été mal compris ; confondu avec קאה, il a donné lieu à la version « vomis ». Voilà donc la preuve que H. représente bien l'original.

Est-il nécessaire de dire que sûrement l'original ne parlait pas d'*espoir ?* M. G. Margoliouth nous en dispense, car, en note, il détruit lui-même son argumentation : « It is, indeed, not impossible that קוה actually represents a corrupt form of a word coming from the root קיא (vomir). »

Les doublets que nous venons d'examiner sont donc bien, dans leur double forme, de *doubles traductions*, faites l'une sur le syriaque, l'autre sur le grec, et la conclusion que nous en avons tirée reste entière : celui qui en est l'auteur est probablement l'auteur de partie ou de la totalité du restant de l'ouvrage.

PROCÉDÉS DE RÉDACTION DU TRADUCTEUR JUIF.

Nous pourrions insister, pour la défense de notre thèse, sur le grand nombre d'*à peu près* qui s'observent dans le texte hébreu et spécialement sur le vague de certaines expressions qui dans l'original devaient être plus précises et qui dans les versions grecque et syriaque le sont encore : un tel vague est assurément le fait d'un traducteur embarrassé qui ne trouve pas dans son vocabulaire le terme propre convenant à la situation. Peut-être reviendrons-nous sur ce point dans la suite. Mais dès à présent nous pourrons, à l'aide des doublets, saisir sur le vif un procédé du traducteur qui éclairera d'un nouveau jour certaines particularités qui avaient fait illusion dans les chapitres édités en 1897.

Un des indices qui ont fait croire tout d'abord à l'originalité du texte hébreu découvert dans la *gueniza* du Caire, c'est la présence, dans ces fragments, d'un grand nombre de centons bibliques, *centons qui ne s'accordent pas toujours avec G. et S.* Il paraissait peu probable qu'un retraducteur eût retrouvé si heureusement sous ces versions la citation biblique qui s'y cache. Ces centons ont permis, en outre, de déterminer les livres bibliques dont Ben Sira s'était le mieux nourri ou qui étaient connus de son temps.

Les doublets, qui nous ont déjà fourni tant de renseignements sur le caractère du texte hébreu, vont, à notre avis, modifier sensiblement notre jugement sur ces centons.

Reprenons le ch. xxxi, 13, qui a fait plus haut (p. 174) l'objet d'un commentaire.

B רע מעין לא חלק אל על כן מפני כל נס לחה

« Dieu n'a rien créé de pire que l'œil,
C'est pourquoi devant tout (ou à cause de tout) sa fraîcheur s'enfuit[1]. »

Nous avons déjà dit que ce doublet correspond à G., tandis que les quatre hémistiches précédents, qui expriment la même idée, font pendant à S. Seulement, le second hémistiche de ce doublet, dans ses deux derniers mots, offre peu d'analogie avec G. Celui-ci dit simplement : pleure (δακρύει), et cette version de G. est confirmée par S. Non seulement notre hébreu n'emploie pas ce verbe, mais encore il dit le contraire : l'œil de l'envieux ne pleure pas à tout propos, il perd sa fraîcheur, ou, plus exactement, son humidité. Si tel avait été l'original, à supposer que ni G. ni S. n'eussent jugé à propos de reproduire l'image, ils se seraient certainement inspirés de l'idée qu'elle exprime ; ils ne se seraient pas concertés, à plusieurs siècles de distance, pour traduire « son humidité s'enfuit » par « verser des larmes » ; il est même vraisemblable qu'ils auraient, l'un ou l'autre, conservé quelque vestige de la métaphore. Notre hébreu ne peut se comprendre que d'une façon : le traducteur, pour faire montre d'élégance et ne point répéter les termes mêmes dont il s'était déjà servi (et c'est pour cela aussi, sans doute, qu'il met חלק, au lieu de ברא, déjà employé plus haut) a emprunté à ses souvenirs bibliques une métaphore qui lui paraissait s'appliquer à la circonstance, bien qu'en réalité, elle ait une tout autre signification. A propos de Moïse, le Deutéronome, xxxiv, 7, dit : לא כהתה עינו ולא נס לחה « Son *œil* ne s'était pas affaibli, *et sa fraîcheur n'avait pas fui.* » Le procédé du rédacteur éclate ici dans toute sa naïveté, et c'est précisément celui de beaucoup de traducteurs juifs de nos jours qui, séduits par des réminiscences de la Bible, usent de l'Écriture *per fas et nefas*, sans crainte des à-peu-près et même des contre-sens [2].

Or, ce n'est pas seulement dans les doublets que nous voyons fleurir ce genre de traduction. Au ch. xxx, 22, on lit :

[1] M. G. Margoliouth traduit l'expression par « son humidité court » ; mais נס signifie *fuit*, et non *court*.

[2] C'est pour une raison du même ordre qu'apparaissent en H. tant d'expressions bibliques rares ou même *uniques* : ainsi procédaient les *païtanim*, dont, d'ailleurs, nos fragments adoptent souvent la langue et certaines hardiesses grammaticales. Nous reviendrons sur ce point dans la suite.

שמחת לבב הם[1] חיי איש וגיל אדם האריך אפו

« La joie du cœur, c'est la vie de l'homme,
Et le plaisir de l'homme prolonge sa colère. »

Sans recourir aux versions, on devine tout de suite qu'au lieu de « sa colère », il faut ici « ses jours » ou « sa vie ». Effectivement les deux versions s'expriment ainsi. La faute est due à une réminiscence de Proverbes, XIX, 11 : שכל אדם האריך אפו « L'intelligence de l'homme prolonge sa colère (le rend longanime). »

QUELQUES SYRIACISMES DANS LES DERNIERS CHAPITRES.

Venons-en maintenant aux syriacismes qui se rencontrent dans dans les ch. XXXIX-XLIX. Qu'on ne s'attende pas à en trouver une profusion, surtout si on néglige les gloses marginales. Ces deux chapitres, qui, pour notre confusion, ont été découverts les premiers, sont singulièrement mieux soignés que ceux que nous venons d'étudier, et l'auteur n'y répète pas tous les termes empruntés, dans nos nouveaux fragments, directement au syriaque. C'est ainsi que le verbe « broncher, trébucher », n'y est plus rendu par תקל, mais par כשל; « pierre d'achoppement » par תקלה, mais par מוקש; « chagrin » par דין ou דון, mais par דאגה. Si donc l'auteur s'oublie parfois, il faut enregistrer ces défaillances de son attention comme des aveux involontaires du rôle qu'il a joué.

Nous ferons d'abord entrer sous cette rubrique un exemple qui n'est pas à proprement parler un syriacisme, mais — ce qui est plus probant — une fausse traduction d'un mot syriaque ou araméen mal lu.

A la fin du ch. XLVI, vers. 20, à propos du prophète Samuel, il est dit :

וגם אחרי מותו נדרש ויגד למלך דרכיו

« Et même après sa mort, ayant été consulté,
Il révéla au roi *ses voies*. »

Au lieu du mot souligné, on attendrait plutôt *sa fin*. C'est ce qu'on lit, en effet, en G. : καὶ ὑπέδειξεν βασιλεῖ τὴν τελευτὴν αὐτοῦ. L'original portait donc אחריתו.

Pour expliquer cette singularité, nous avions supposé que la leçon originale était ארחו ou ארחותיו « ses voies » (terme, il est vrai,

[1] Ce mot, qui choque ici, correspond à S. : אינהון.

impropre), leçon que remplaça un copiste étourdi par le synonyme דרכיו. Et précisément on lit en S. אורחה. C'était un expédient désespéré. La solution est infiniment plus simple maintenant que nous sommes affranchis de l'idée préconçue que notre texte hébreu représente l'original : G. a conservé la version primitive, אחריתו, qui convient au sens; S., confondant ce mot avec ארחותיו, l'a correctement rendu par son équivalent syriaque אורחה, et H., traduisant S., l'a correctement rendu aussi par son équivalent hébreu ordinaire דרכיו.

Nous passons maintenant aux syriacismes proprement dits. Nous ne tirons pas parti des racines verbales inconnues à l'hébreu et usitées en syriaque, et que notre auteur ne se fait pas scrupule d'employer. Tel, par exemple, le verbe נצח, en hébreu « triompher », pris dans le sens de *luire* comme en syriaque (XLIII, 5 et 13)[1]. Si le doute était permis en 1897, il ne l'est plus aujourd'hui, car au ch. XXXII, 9, dans deux doublets, ce verbe est employé incontestablement dans ce sens de « luire » : לפני ברד ינצח ברק « avant la grêle *luit* l'éclair ». L'exemple le plus probant de syriacisme nous est fourni par cet hémistiche, XLII, 12 : ובית נשים אל תסתויד « Et qu'elle ne bavarde pas (ou n'entre pas en conciliabule) *au milieu* des femmes. » G. a ici ἐν μέσῳ « au milieu » et S. בינת, qui a le même sens. L'hébreu בית est donc sûrement le syriaque בינת, qui se prononce בית. C'est ce que MM. Neubauer et Cowley ont reconnu, d'ailleurs. — Les mêmes éditeurs ont vu également que, XL, 16, גפת, *bord*, est le syriaque גנסא.

Pour les gloses marginales, il ne peut y avoir le moindre doute : de même que dans les nouveaux fragments on trouve פום « bouche » pour פה, dans les autres on lit, par exemple, סימה « trésor » pour אוצר (XLI, 12, 14).

CONCLUSION PROVISOIRE.

Il nous faut donc constater qu'en un chapitre — le morceau final — H. dépend étroitement de S. ; que dans les doublets H. s'inspire également de S. et même de G. ; que certains termes caractéristiques se rencontrent également dans les ch. XXXIX-XLIX et les précédents ; que des syriacismes ne font pas complètement défaut dans les parties les mieux rédigées. Si, en de très nombreux passages, H. n'était pas différent à la fois de G. et de S. et si, en d'autres, il ne représentait pas sûrement une version plus proche

[1] Tel aussi le verbe להשתעות « pour raconter » (XLIV, 8), de l'araméen אשתעא

de l'original que G. et S., la solution serait toute simple. Mais le problème est bien plus complexe ; il faut, pour essayer d'en venir à bout, l'examiner sous toutes ses faces, et nous ne pourrons le tenter qu'après avoir étudié les fragments qui proviennent d'un autre manuscrit, appelé A. par les éditeurs. C'est ce que nous ferons dans les chapitres qui vont suivre [1].

ISRAEL LÉVI.

(A suivre.)

[1] Nous réservons pour la suite l'examen de cette question : pourquoi les doublets ont-ils disparu dans les ch. xxxiv et suiv., *s'il est vrai qu'ils aient disparu réellement.* — Revenant sur la première partie de cette étude, nous citerons encore l'exemple de deux versets — qui ne sont pas des doublets — et qui portent la marque indéniable de leur provenance de S.

Après avoir dit : Quel est l'homme qui a accompli cette merveille de résister aux dangers de la fortune, notre texte ajoute :

מי הוא זה שנדבק בו והיה לו שלום...

« Quel est-il que nous nous attachions à lui ?
Et il a eu la paix... » (xxxi, 10).

La marge porte הנדבק (solécisme) « Quel est celui qui s'est attaché à lui ».

G. a sûrement ici la bonne leçon : « Quel est celui qui, *éprouvé* par lui (l'argent), s'en est tiré à son avantage? » Ce qui suppose pour l'original : מי הוא זה הנבדק בו ויושלם (ou והיה שלם).

Le dernier mot fait exactement pendant à נמצא תמים du verset 8. C'est ce qui a été déjà observé par Edersheim et M. Ryssel.

Or, en S., on lit :

מנו הנא דאתדבק לה והוא לה שלמא

« Quel est celui qui s'y est attaché et a eu la paix. »

Notre hébreu a donc, à son insu, reproduit les deux contre-sens de S.

xxxii, 12 :

ושלם רצון ביראה אל ולא בחסר כל :.....

« ... fais ce qui te plait,
[Mais] avec la crainte de Dieu et non avec *le manque de tout.* »

G. et le contexte attestent qu'il faut « et non avec impiété ». Or, S. dit justement la même chose que notre hébreu :

בדחלתה דאלהא ולא בחוסרנא

S. a lu בחסר le mot בחסד de l'original, ou un copiste a écrit בחוסרנא au lieu de בחוסדא. Le traducteur hébreu a reproduit sans broncher ce non-sens et a ajouté le mot כל, d'après Deut., xxviii, 48 et 57, suivant le procédé dont nous avons parlé plus haut, p. 187. — Cet exemple est particulièrement instructif.

חריפי דפומבדיתא

« LES GENS SUBTILS DE POUMBEDITA »

Ceux qui ont étudié le Talmud savent que parfois certaines difficultés qu'on y rencontre proviennent de ce qu'on y trouve des variantes dont la divergence peut avoir au point de vue halachique des conséquences très importantes. C'est pourquoi Rabbènou Tam et, avant lui, R. Guerschom, « la lumière de l'exil », ont menacé d'anathème celui qui, à la légère, sans avoir des preuves convaincantes, corrige les versions du Talmud en vertu d'un simple raisonnement [1]. Lorsque la contradiction de deux versions peut amener une différence halachique, les rabbins s'efforcent, par une discussion très approfondie, de rétablir le texte véritable avec toutes les conséquences qui en découlent. On voit donc que la fixation exacte du texte est utile au point de vue de la Halacha. Quant à l'Aggada, on s'efforce moins d'établir un texte correct, parce que les variantes, dans ce domaine, sont indifférents pour la pratique.

On cherche, de même, à bien déterminer le nom du docteur auquel on attribue telle ou telle opinion. Le Talmud Babli surtout procède avec beaucoup de soin pour faire connaître avec exactitude les auteurs des diverses Halachot, et il va parfois jusqu'à caractériser tel docteur par des signes distinctifs pour l'empêcher d'être confondu avec un homonyme [2]. Comme nous l'avons déjà dit, on ne retrouve pas cette minutie et cette exactitude dans l'Ag-

[1] Voir la préface du *Séfer Hayaschar*.

[2] *Schabbat*, 54 *b* : בכולי סדר מועד כל כי האי זוגא חלופי ר' יוחנן ומעייל שפחורת וגומות רב מלכיו בלורירת אפר מקלה וגבינה : ר' יונתן ; *Bèça*. 28 *b* : רב מלכיא ; *Pesahim*, 113 *b* : ..... הוא יוסף איש הוצל, הוא יוסף הבבלי הוא רבי יצחק בן חקלא, הוא רבי יצחק בן אלעא, הוא רבי יצחק בן אחא דשמעתא הוא רבי יצחק בן פנחס דאגדתא.....

gada ; là règne un certain désordre en ce qui concerne les noms des docteurs et les textes eux-mêmes. On sait que les différents Midraschim présentent de sérieuses variantes pour un même texte. La cause en est facile à comprendre : les docteurs qui ont achevé la rédaction du Talmud ont été, par suite du manque de temps, pressés de rédiger tout ce qui avait rapport aux nombreuses Halachot sans pouvoir s'occuper de l'Aggada. La Halacha elle-même présente des parties inachevées, tels les traités qui s'occupent des semences (סדר זרעים), de la pureté et de l'impureté (סדר טהרות) et d'autres traités qui ne sont que d'une importance secondaire. Si les docteurs ont commenté et rédigé le traité des sacrifices, qui paraît moins urgent (סדר קדשים), c'est qu'après la catastrophe qui avait entraîné la destruction du temple, ils avaient conservé le secret espoir de voir la nationalité juive reconstituée [1] ; les Halachot contenues dans ce traité étaient donc pour eux de la plus haute valeur.

Voici un exemple qui montre combien le Talmud s'applique à déterminer nettement la personnalité des auteurs des Halachot. Nous lisons dans *Sanhédrin*, 17 *b* : חריפי דפומבדיתא עיפה ואבימי בני רחבא « Les gens subtils de Poumbedita sont Eïfa et Abimi, fils de Rehaba [2] », c'est-à-dire que chaque fois que le Talmud mentionne les « gens subtils de Poumbedita », il a en vue Eïfa et Abimi, fils de Rehaba [3]. Cette version est contraire à un autre passage du Talmud [4], où il est dit : אמרי חריפי דפומבדיתא אין ערלה בחוצה לארץ שלחה רב יהודה לקמיה דר' יוחנן... « Les gens subtils de Poumbedita disent que la défense faite par la Tora de ne pas manger les fruits d'un arbre avant trois ans, à partir du moment où il a été planté, ne s'applique qu'aux arbres de la Palestine ; R. Juda a communiqué cette opinion à R. Yohanan... » Pour comprendre la contradiction existant entre ces deux passages, il est nécessaire d'entrer dans quelques détails chronologiques.

Après la mort de R. Houna (298 de l'ère vulgaire), chef de l'école de Sora, ses disciples se rendirent auprès de R. Juda, chef de l'école de Poumbedita [5] ; un de ces disciples était Rabbah (רבה בר

[1] Voir *Schabbat*, 12 *b* ; *Taanit*, 17 *b* ; *Bèça*, 5 *b* ; *Rosch Haschana*, 30 *a*, etc.

[2] L'orthographe du nom d'Eïfa varie : on écrit עיפה, איפא, עיפא, איפה. De même, le nom de רחבא se termine tantôt par un א, tantôt par un ה.

[3] Nous devons faire remarquer que les « gens subtils de Poumbedita » ne sont mentionnés que deux fois dans le Talmud. Il est plus que probable que c'est à cause de leur subtilité même qu'on n'a pas pris leurs décisions en considération, de même qu'on n'a pas voulu accepter les décisions halachiques de R. Méïr à cause de sa trop grande finesse ; cf. *Eroubin*, 13 *b*.

[4] *Kiddouschin*, 39 *a*.

[5] Voir Lettre de R. Scherira.

נחמני)[1]. Quand R. Juda fut mort (300 de l'ère vulgaire), Rabbah lui succéda et eut pour disciple Eïfa, comme le prouve un passage du Talmud[2]. Rehaba (רחבא), qui, d'après la version de *Sanhédrin* que nous avons rapportée, serait le père d'Eïfa et d'Abimi, a été, comme Rabbah, le disciple de R. Juda à Poumbedita, et un de ses disciples les plus attentifs, car il s'efforçait de répéter, sans y changer un mot, ce que son maître lui avait enseigné[3].

Or, s'il est vrai que Rehaba a été le disciple de R. Juda à Poumbedita et son fils Eïfa celui de Rabbah à la même école, comment peut-on admettre que R. Juda ait communiqué à R. Yohanan, en Palestine, l'opinion d'Eïfa et d'Abimi, comme une opinion accréditée et méritant d'être soumise à l'approbation d'un des plus grands docteurs de ce temps, puisque, du vivant de R. Juda ils devaient encore être très jeunes? De plus, puisque R. Yohanan s'est élevé avec indignation contre « les gens subtils de Poumbedita » à cause de leurs opinions halachiques[4], on peut en conclure que ce n'étaient pas de jeunes disciples sans autorité, mais des docteurs renommés, dont les décisions étaient acceptées par le public. D'ailleurs, les fils de Rehaba qui sont toujours cités dans le Talmud sous le nom de בני רחבא, « les fils de Rehaba », sont non seulement postérieurs à R. Juda, mais aussi à Rabbah et à R. Joseph, successeurs de R. Juda à l'école de Poumbedita[5].

Nous croyons donc que la leçon exacte de *Sanhédrin* est celle que donne R. Hananel[6] : חריפי דפומבדיתא עיפא ואבימי [ו]בני רחבה « Les gens subtils de Poumbedita sont Eïfa et Abimi ET les fils de Rehaba. » D'après cette leçon, Eïfa et Abimi n'étaient nullement les fils de Rehaba; ils vivaient en même temps que R. Juda à Poumbedita, et ce sont leurs décisions rituelles que R. Juda a fait connaître à R. Yohanan, en Palestine, et qui jouissaient d'une si grande autorité. A notre avis, ils sont différents des docteurs portant le même nom et qui furent élèves de Rabbah.

D'autres textes talmudiques prouvent, d'ailleurs, l'existence de docteurs du nom d'Eïfa et d'Abimi et contemporains de R. Juda. Ainsi, un Abimi a eu des discussions halachiques avec Rab Hisda et R. Nahman; ce dernier lui demanda même de résoudre une

[1] Cf. *Eroubin*, 40 *b*, où Rabbah dit : כי הוינא בי רב הונא..... כי אתאי בי רב יהודה.....

[2] *Schebouot*, 28 *b*.

[3] *Berachot*, 33 *b*.

[4] *Kiddouschin*, 39 *a*.

[5] *Schabbat*, 103 *a* : מאי קעביד רבה ורב יוסף דאמרי הרויידו מפני שמאמן את ידו קשו בה בני רחבא; cf. *Sanhédrin*, 26 *a*.

[6] Voir la nouvelle édition de Vilna, *ad. l.*

Halacha [1]. Or, R. Hisda vivait à Cafri et R. Nahman était chef d'école à Néhardéa au temps où R. Juda dirigeait l'école de Poumbedita [2]. De même, il y avait à cette époque un autre docteur du nom d'Eïfa qui était en relations avec Rabba bar bar Hana. Ainsi le Talmud dit [3] : אמר ליה איפה לרבה בר בר חנה אתון תלמידי דר' יוחנן עבידתו כר' יוחנן אנן נעביד כר' חנינא [4] « Eïfa disait à Rabba bar bar Hana : « Vous, disciples de R. Yohanan, vous suivez l'opinion de R. Yohanan ; nous, nous suivons l'opinion de R. Hanina. » Faisons remarquer, en passant, que Raschi, s'appuyant sur la leçon inexacte de *Sanhédrin*, dit ici également qu'Eïfa est le fils de Rehaba de Poumbedita.

Pour déterminer l'époque à laquelle vivait Eïfa, il faut tout d'abord déterminer la personnalité de Rabba bar bar Hana, car il semble y avoir eu deux docteurs de ce nom, l'un du temps de Rab (mort en 248 de l'ère vulgaire), et l'autre du temps de R. Juda, chef de l'école de Poumbedita (mort en 300 de l'ère vulgaire). Ainsi, le Talmud dit : « Une fois Rabba bar bar Hana, se trouvant à Poumbedita, n'alla pas assister aux conférences de R. Juda ; celui-ci envoya son domestique pour le faire venir, même de force [5]. » Ce Rabba semble donc avoir été l'inférieur de R. Juda. Ailleurs le Talmud dit : « Rabba bar bar Hana étant tombé malade, R. Juda et les docteurs allèrent le visiter et lui demandèrent de leur résoudre une difficulté rituelle [6]. » Ici, il doit s'agir d'un autre Rabba ; on ne peut pas admettre qu'un docteur de la valeur de R. Juda, chef de l'école de Poumbedita, et d'autres docteurs considérables soient allés visiter et interroger sur une Halacha ce même Rabba bar bar Hana que R. Juda avait traité en inférieur en l'obligeant à assister à ses cours ?

Le *Séder Haddorot*, sans avoir aperçu la difficulté que nous avons signalée, admet qu'il y avait deux docteurs du nom de Rabba bar bar Hana ; l'un (celui qui reçut la visite de R. Juda) était le disciple de R. Juda le Saint, le rédacteur de la Mischna, et l'autre le disciple de R. Yohanan, qui jamais ne quitta la Palestine pour aller en Babylonie [7]. Nous ne voulons pas en-

[1] *Menahot*, 7 *a*.

[2] *Kiddouschin*, 70 *a*. Voir Lettre de R. Scherira Gaon.

[3] *Schabbat*, 60 *b*.

[4] Le *Séder Haddorot* veut maintenir la leçon d'Abraham Zaccut, qui a אילפא, leçon reproduite dans le *Dikdouké Soferim* de Rabbinovitz. Mais celui-ci fait remarquer que la version imprimée est la plus exacte ; elle est, d'ailleurs, celle de R. Hananel (dans la nouvelle édition de Vilna).

[5] *Schabbat*, 148 *a*.

[6] *Guittin*, 16 *a* et 17 *b*.

[7] Voir *Séder Haddorot* au nom de אילפא et au nom de רבה בר בר חנה.

trer dans le détail des objections que l'on peut élever contre cette hypothèse du *Séder Haddorot*, parce que cela nous mènerait trop loin. Disons seulement que, si l'on peut admettre à la rigueur qu'il y ait eu deux docteurs homonymes, il est inadmissible que ces deux docteurs aient eu chacun un grand-père portant le même nom, ou alors le Talmud de Babylone, avec son exactitude bien connue, aurait certainement cherché à les distinguer d'une manière quelconque. D'autre part, on ne peut pas non plus admettre l'opinion du *Youhasin*, qui écrit le nom d'un de ces docteurs avec un א (רבא) et l'autre avec un ה (רבה)[1], ce qui est contredit par tous nos textes talmudiques, où ce nom est toujours écrit avec un ה (רבה). Du reste, on ne peut pas tenir compte du changement de la lettre insensible qui termine un nom. Ce changement est très fréquent dans le Talmud Babli et surtout dans le Yerouschalmi, comme on l'a vu plus haut pour רחבה et איפה[2].

Nous proposons une autre solution de la difficulté. Le disciple de R. Juda le Saint qui reçut l'investiture, grâce à l'intervention de son oncle R. Hiyya, lorsqu'il alla en Babylonie, était רבה בר חנה (Rabba fils de Hanah)[3], connu dans le Talmud de Jérusalem sous le nom de אבא בר חנה ou בא בר חנה. C'est à ce docteur que R. Juda et les autres rabbins sont allés rendre visite et à qui ils ont demandé de résoudre une Halacha. Donc, dans le passage où il est question de cette visite, il faut remplacer רבה בר בר חנה (Rabba bar bar Hana) par רבה בר חנה (Rabba bar Hana)[4]. Quant au docteur qui portait le nom de Rabba bar bar Hana, il n'était nullement, comme les Tosafites l'ont dit et comme on l'a cru, le fils de אבא בר חנה[5], car, dans ce cas, pourquoi son nom est-il accompagné du nom de son grand-père et non de celui de son père, qui était cependant illustre et très connu[6] ? En réalité, il n'existe aucun lien de parenté entre ces deux docteurs ; ils n'étaient même pas compatriotes. Rabba bar Hana était né en Babylonie, dans la ville de Cafri[7] ; Rabba bar bar Hana était, au contraire, Palesti-

[1] *Ibid.*

[2] Voir plus haut, p. 192, note 3.

[3] *Sanhédrin*, 5 *a*. On voit par ce passage que Frankel, dans son *Mabo Hayerouschalmi*, à l'article אבא בר חנה, se trompe en disant que ce docteur est toujours resté en Babylonie et n'a jamais été en Palestine.

[4] Lorsqu'on trouve dans le Talmud un passage où Rabba b. b. Hana est mentionné à côté de Rab et ses contemporains, il faut lire : Rabba b. Hana.

[5] Voir *Sanhédrin*, 5 *a*.

[6] L'explication de R. Méïr de Lublin (מהר"ם מלובלין) sur Tosafot, *l. c.*, est forcée, la question reste toujours : pourquoi le nom de רבה בר בר חנה est-il accompagné du nom de son grand-père et non pas de celui de son père ? Voir Frankel, *ib.*

[7] *Sanhédrin*, 5 *a*.

nien [1] et c'est pourquoi, quand il fut en Babylonie, il suivait en cachette les us et coutumes palestiniens [2]. D'ailleurs, on ne lui connaît aucun maître babylonien.

A l'arrivée de Rabba bar bar Hana à Poumbedita, R. Juda était déjà très âgé, car, lorsque le docteur palestinien, avant d'atteindre cette ville, avait passé d'abord par Sora [3], il y avait rencontré, non pas R. Houna, qui était déjà mort, mais son fils. Or l'on sait, d'une part, que R. Juda est mort deux ans après Houna [4], et, d'autre part, que ce docteur a vécu jusqu'à un âge très avancé [5]. Il est donc de toute évidence que le chef de l'école de Poumbedita était très vieux lorsque Rabba bar bar Hana vint dans cette ville [6], et c'est sans doute à cause de l'autorité que lui conférait son grand âge que R. Juda a obligé le docteur palestinien à suivre ses conférences.

Revenons maintenant à Eïfa. Nous avons rapporté plus haut les paroles de ce docteur à Rabba bar bar Hana : « Vous, disciples de R. Yohanan, vous suivez l'opinion de votre maître, tandis que nous, nous suivons celle de R. Hanina. » Comme nous l'avons vu à propos des gens subtils de Poumbedita, l'autorité de R. Yohanan était très grande chez les docteurs babyloniens. Une fois, dans une discussion, R. Juda dit : « Je ne reviendrai sur ma décision que lorsque tu m'auras apporté une lettre de la Palestine », c'est-à-dire de R. Yohanan [7]. De même, Rabba bar Nahmani, disciple de R. Juda, quand il voulait faire accepter ses interdictions par le public, disait : « R. Yohanan a envoyé une lettre de la Palestine pour dire que c'est défendu [8]. » Peut-on alors admettre que le docteur du nom de Eïfa qui parla à Rabba bar bar Hana avec une certaine désinvolture de R. Yohanan fût le jeune Eïfa, disciple de Rabba bar Nahmani ? D'ailleurs, Rabba bar Nahmani et son collègue R. Joseph discutent, dans un passage du Talmud [9], sur la façon dont Rabba bar bar Hana avait rapporté une Halacha au nom

[1] Une anecdote racontée dans le Talmud semble, il est vrai, contredire cette assertion (*Yoma*, 9 *b*). On y dit qu'une fois que Resch Lakisch se baignait dans le Jourdain, Rabba b. b. Hana lui ayant tendu la main, il lui dit : Je vous déteste vous autres (Babyloniens, qui n'êtes pas revenus en Judée du temps d'Ezra). Mais le Talmud lui-même doute de l'authencité de ce récit. Cf., *Cant. Rabba*, VIII, 9, une apostrophe analogue adressée par un Palestinien à R. Zeira.

[2] *Pesahim*, 51 *a*, et Rabbènou Ascher, *ad. l.*

[3] *Ibid.*

[4] Voir la Lettre de Scherira.

[5] *Moed Katan*, 28 *a*.

[6] *Guittin*, 19 *b*.

[7] *Baba Batra*, 41 *b*.

[8] *Schabbat*, 115 *a*.

[9] *Baba Kamma*, 51 *b*.

de R. Mani [1], ce qui ferait croire que Rabba bar bar Hana n'existait plus lorsque cette discussion eut lieu. Donc Eïfa, le disciple de Rabba bar Nahmani, ne pouvait pas avoir eu d'entretien avec Rabba bar bar Hana. En admettant même que Rabba bar bar Hana ait vécu encore du temps de Eïfa, il aurait été déjà très avancé en âge, car Rabba bar bar Hana est arrivé en Babylonie du temps Rabba, fils de R. Houna [2]. Nous devons donc admettre que le Eïfa qui s'est entretenu avec Rabba bar bar Hana n'était pas le jeune Eïfa, disciple de Rabba bar Nahmani, mais un docteur du même nom, d'une renommée égale à celle de Rabba bar bar Hana et qui vivait à l'époque des deux grands docteurs babyloniens, R. Houna, chef de l'école de Sora, et R. Juda, chef de l'école de Poumbedita. Et, en effet, à cette époque l'autorité de R. Yohanan n'était pas encore reconnue en Babylonie, comme le prouve l'exemple suivant. Plusieurs docteurs, tant babyloniens que palestiniens, rapportaient au nom de R. Yohanan des Halachot devant R. Hisda ; ce docteur leur répondit en des termes peu flatteurs pour R. Yohanan : מאן צייה לך ולר' יוחנן רבך : « Qui t'écoutera, toi et ton maître R. Yohanan [3] ? » De même, quand Oula, docteur palestinien, rapportait un jour une halacha au nom de R. Yohanan devant R. Nahmann, docteur babylonien, contemporain de R. Hisda, ce docteur dit à Oula : « האלהים אם אמרה לי ר' יוחנן בפומיה לא צייתינא ליה Je jure par Dieu que si R. Yohanan m'avait dit lui-même cette halacha, je ne l'aurais pas écouté [4]. »

Il n'est donc pas étonnant que Eïfa se soit exprimé devant Rabba bar bar Hana au sujet de R. Yohanan de la même façon que R. Hisda et R. Nahman.

En résumé, à l'époque de R. Juda, chef de l'école de Poumbedita, il y a eu deux docteurs du nom de Eïfa et Abimi, et la version de R. Hananel dans *Sanhédrin*, חריפי דפומבדיתא עיפה ואבימי בני רחבא[ו], se trouve pleinement justifiée. D'après cette version, la périphrase חריפי דפומבדיתא « les subtils de Poumbedita » ne désigne nullement des docteurs contemporains des fils de Rehaba. Eïfa et Abimi vivaient, en effet, comme nous l'avons vu, du temps de R. Juda, chef de l'école de Poumbedita, qui a communiqué leur

[1] Ce R. Mani vivait du temps de R. Yohanan. Voir *Menahot*, 21 *a*.

[2] Il faut remplacer Rabba b. b. Hana par Rabba b. Hanin dans les passages où ce docteur s'entretient avec Abbaï ; voir *Eroubin*, 45 *a*, et *Pesahim*, 51 *a*, correction de Salomon Louria.

[3] *Pesahim*, 33 *b* ; *Schebouot*, 10 *b*, et *Meïla*, 12 *a*. Il se pourrait cependant que R. Hisda ait reconnu plus tard l'autorité de R. Yohanan, car il rapporte lui-même des halachot au nom de ce docteur. Cf. *Pesahim*, 117 *a* ; *Baba Batra*, 120 *b* ; *Aboda Zara*, 27 *b* ; *Maccot*, 23 *a*.

[4] *Houllin*, 124.

décision rituelle à R. Yohanan. Or, celui-ci est mort en 590 de l'ère des Séleucides (למנין שטרות) ou 280 de l'ère vulgaire. R. Juda est mort en 610 de l'ère des Séleucides ou 300 de l'ère vulgaire. R. Juda a eu pour successeur Rabba bar Nahmani, qui dirigea pendant vingt-deux ans l'école de Poumbedita. Après sa mort, son collègue R. Joseph lui succéda et fut chef d'école deux ans et demi, tandis que nous voyons les fils de Rehaba prendre part pour la première fois aux discussions de l'école après la mort de Rabba bar Nahmani et de son collègue R. Joseph [1].

L. Bank.

[1] Voir plus haut, p. 193, note 5.

UNE VIEILLE LISTE DE LIVRES [1]

Parmi ses manuscrits qui proviennent de la *Gueniza* du Caire, M. Elkan N. Adler, de Londres, a trouvé une vieille feuille jaunie renfermant une liste de livres semblable à celle que j'ai publiée et étudiée dans la *Revue* (t. XXXII, p. 126 et suiv.). Cette feuille, que son obligeant possesseur a bien voulu m'autoriser à reproduire, offre des particularités très intéressantes. Quelques-unes me sont demeurées incompréhensibles; aussi je m'empresse d'appeler sur elles l'attention de nos collaborateurs, afin qu'ils exercent leur sagacité sur les parties que je n'ai pu déchiffrer et nous en apportent l'explication.

La feuille, d'une largeur de 13 centimètres sur une longueur égale, est chargée d'écriture sur les deux côtés. La partie supérieure est intacte; les deux marges sont un peu entamées, et le texte a eu à souffrir. Quant au bord inférieur, il a été sensiblement atteint; probablement il en manque une bonne partie, si bien que certains numéros de la liste ont disparu et que d'autres sont devenus illisibles. Le texte est de l'arabe écrit en caractères hébreux au type oriental. Les points diacritiques manquent tout à fait pour כ (= خ) et ת (= ث); pour ג (= ج), le point ne se trouve que rarement; il se voit parfois pour צ (= ض) et ט (= ظ). Quelquefois le *dhamma* est indiqué, souvent le *teschdîd;* une fois le point-voyelle hébreu *çéré* se trouve placé au-dessus de la lettre, selon le système babylonien (voir n° 47).

Je vais reproduire le texte exactement comme le donne la feuille, avec les signes; je reproduis aussi l'aspect des lignes avec leur différence de longueur. Pour plus de commodité, j'ai numéroté les articles.

Recto.

תבת אל כארג (?) דלך נמא אעזל
נאחיה ולא יב[א]ע

[1] [גזו] פיה עלם אומורת העולם תרגמתה כתאב אלמדכל

[1] Les caractères arabes employés dans cet article viennent de l'Imprimerie Nationale.

2 [וג]זו רק̈ מ̇גלד פיה חזאנה ראש השנה וסוכה וחנוכה וויושע
3 [וג]זו מגלד תעליק פואיה אלהלכות ופיה פירוש אלפאט̇ 4 ו[גזו]
מ̇גלד דראשאת
5 [וג]זו מגלד פיה תשובות 6 וגזו פיה כתאב אלאיצאח [ו]פיה
שולחן הקודש ולחם הפנים תעליק אב בית דין
7 [ו]גזו חזאנה 8 וגזו פיה כלאם פי אלענצרה ואלאעיאד 9 וג̇זו פי
אללגה 10 וגזו מדרשות
11 [ו]גזו פיה שער עבראני 12 וגזו פיה קינות לצרכי מתים
13 [ו]גזו מגמוע לקוטים ודראשאת ומוזון וטומאה וטהרה וגיר דלך
14 וגזו כתאב אצול ללשער אלעבראני 15 וגזו שער איצ̇א 16 וגזו
אכראזאת
17 [ו]גזו פיה שבחות וחזאנה ומדרש 18 וגזו יוצאראת ללתורה
19 [ו]גזו מגמוע פיה כלאם לענן ועד̈ה תצאניף 20 וגזו פיה אלעיבור
וחזאנה וקידוש החודש
21 [ו]גזו מ̇גרד תפסיר מ̇כת[אר] לראס אלמתיבה
22 [ו]גזו מ̇גרד ספר ברא[שית מן כתא]ב אלאזהר תאליף רבנ[. . . .] ענא
23 [ו]גזו פיה יו.....

Verso.

24 וגזו חזאנה יכתץ [פי ש]מחת תורה 25 וגזו בגלד אזרק פיה שער
22 וגזו פיה תנקיה אל[..]ם ומדרשות ומכאתבאת 27 וגזו חזאנה
28 וגזו פיה באב מן כתאב אלמדכל ותפסיר אבות מלאכות וארבעה
שערים לרבנו סע[דיה]
29 וגזו פיה כתאב כסר אלרד עלי אלקיאם ורד̈ה̇ עלי אלחק̈ לרבנו
סעדיה ז"ל
30 וגזו פיה וג̇וב אלצלוה לרבנו סעדיה ומתנות כהונה 31 וגזו ס̇ליחות
לצום כיפור
32 וגזו מדרשות 33 וג̇זו אלפאט̇ זרעים ומועד משנה ופיה מגלת בית
חשמונאי מ̇פ̇סרה 34 וג[זו] בגלד רק̈
35 וגזו מגלד ברק̈ פיה עד̈ה תצאניף 36 וגזו רסאיל מנתכבה מן
תרסאל ר̇ יוסף
37 וגזו פיה שער עבראני 38 וגזו פי אלשהאדאת ופיה מסאיל לרבנו
סעדיה ז"ל
39 וגזו דראשאת מ̇גלד ברק̈ 40 וגזו חזאנה 41 וגזו חזאנה איצ̇א ופיה
ד̇ שערים
42 וגזו דראשאת איצ̇א 43 וגזו הלכות 44 וגזו מ̇גרד פיה דראשאת
45 וגזו פיה מכאתבאת ופיה מסלה ללקומסי ופיה כתאב אקסאם
אלטמאות מן עמל בן [נ...]
46 וגזו מגמוע רסאיל ואשעאר מ̇גלד ברק̈ 47 וגזו פיה אלעק̈דה ופזאמין
וחזאנה וגיר דל[ך]
48 וגזו פיה אכראזאת עלי אלפראריש 49 וגזו אכראזאת איצ̇א 50 וגזו
מ̇כאתבאת

[51] וגזו לטיף פיה מדרש [52] וגזו פי אלנקאה ופיה שו... [53] [וגזו] חזאנה
[54] וגזו חז[אנה]
[55] וגזו יוצא..... ופיה מעריב.....
[56] וגזו פי.....

Pour ce qui concerne le titre de la liste, seule la deuxième partie en est compréhensible. En voici la transcription en caractères arabes : ذلك مِمّا اُعزِلَ ناحيةً ولا يُبَاع. Ce qui signifie : « Cela est de ce qui a été mis de côté et ne doit pas être vendu. » Il peut s'agir d'un stock en librairie dont une partie est objet de vente et dont l'autre, comprise dans la liste, doit être réservée. De ce que certains livres, notamment des rituels, se trouvent en nombreux exemplaires, nous sommes fondés à conclure que nous n'avons pas affaire à une collection privée, mais à des livres en magasin.

Un seul mot de la première moitié est intelligible, c'est ثَبَت ; toutefois il n'est pas bien clair, car son sens habituel, qui est celui de « preuve, argument », ne s'explique guère ici. Quant au mot suivant אלכארג, après lequel on peut encore distinguer les restes d'un ב et d'un ן, je ne le comprends pas du tout.

Les numéros de notre liste de livres sont désignés comme גזו. D'ordinaire, ce mot (جُزء) signifie un « tome » (voyez, par exemple, la désignation des trois parties du *Dalâlat-alḥâïrin* de Maïmonide). Ici ce mot marque le « volume ». Certains volumes portent chacun un titre, tels autres réunissent chacun différents ouvrages ; parfois ils renferment des morceaux de nature très diverse. Il arrive qu'au mot גזו est ajouté le mot מגמוע (مَجْموع), afin d'indiquer que le volume est un recueil de pièces variées (13, 19, 44).

Certains numéros sont affectés de signes extérieurs. Un volume est appelé لطيف, « petit », ou « joli » (n° 51). De certains il est dit qu'ils sont مُجَرَّد, « nus », probablement « non reliés » (n°s 21, 22, 44) ; d'autres qu'ils sont مُجَلَّد, « reliés en cuir » (n°s 3, 4, 5). Deux numéros sont dits مُجَلَّد بِرَقٍّ, « reliés en fin parchemin » (n°s 35, 39), dont رَقّ بِجِلْدٍ (n° 34) est une variante, et peut-être aussi رَقّ مُجَلَّد (n° 2) ; toutefois cette dernière expression peut signifier aussi que le livre même est en fin parchemin et qu'il est relié en cuir. Au sujet d'un volume contenant une poésie (25), nous lisons qu'il est بِجِلْدٍ أَزْرَق « en cuir bleu ».

Pour ce qui est des genres littéraires représentés dans notre

liste, ce sont les ouvrages *liturgiques* qui prédominent. Le terme habituel pour désigner les ouvrages liturgiques est חזאנה (خزانة), substantif arabe formé de חזן, employé à la place de סידור ou de מחזור. Nous retrouvons ce mot dans le titre d'un ancien recueil liturgique des Karaïtes (voir Pinsker, *Likkouté Kadmoniot*, appendice, p. 137). Les numéros suivants de notre liste sont donnés comme חזאנה : 7, 27, 40, 53, 54; pour d'autres (17, 20, 41, 47), חזאנה figure à côté d'autres morceaux. Pour deux numéros, on indique les fêtes auxquelles est destinée la liturgie du volume : n° 2 pour Rosch Haschana, Soukkot, Hanoukka et le 7e jour de Pâque (désigné par ויושע, parce que la péricope de ce jour commence par ce mot, Ex., XIV, 30) [1]; n° 24, חזאנה مُخَصَّص فِ שמחת תורה, « liturgie spéciale à la fête de la réjouissance de la Loi [2] ». Un volume du recueil, n° 17, contient, outre חזאנה, des שבחות, par où il faut entendre des hymnes religieuses (cf. dans la prière du matin — ברוך שאמר — l'expression נהללך בשבחות ובזמירות et dans ישתבח l'expression שיר ושבחה ; voir aussi dans le *Siddour* de Saadia (Steinschneider, *Cat. Bodl.*, col. 2204) l'arabe אלתסאביח. Un autre volume (n° 31) est composé de prières de pénitence, de Selihot pour le Kippour [3]. Le פזמון est nommé particulièrement dans un recueil (n° 47) sous la forme du pluriel arabe פזאמין (فزامين). Dans le même volume se trouvait aussi une *akéda*, poème liturgique sur le sacrifice d'Isaac appartenant aux Selihot. La poésie liturgique des soirs de fête, *Maarib* [4], est également représentée (n° 55). — Le n° 12 renferme des lamentations (Kinot), non sur le 9 d'Ab, mais לצרכי מתים, « sur les morts ». On ne savait pas jusqu'ici, à ma connaissance du moins, qu'il existât des recueils particuliers de lamentations funèbres.

On trouve des pièces de poésie profane désignée sous le nom arabe شِعْر dans les n°s 11, 15, 25, 37. Dans deux d'entre eux (11, 37) la poésie est expressément appelée « poésie hébraïque » (شِعْر عِبْرانى). Il est probable que les deux autres numéros contenaient des pièces de poésie arabe. Un recueil (13) renfermait des morceaux métriques, en arabe مَوْزُون (שקול en hébreu).

La littérature midraschique n'est représentée par aucune œuvre

[1] Cf. dans Zunz, *Literaturgesch. d. synag. Poesie*, p. 69, le *Yocer* de la Pâque : ויושע אל אמונה ; le מדרש ויושע dans le *Beth-Hamidrasch*, I, 35-57, de Jellinek ; le תרגום ויושע dans Zunz, *ib.*, p. 22, note 1.

[2] Cf. Zunz, *ib.*, p. 82 et suiv. ; *Ritus*, p. 86 et suiv.

[3] Voir Zunz, *Die synag. Poesie d. Mittelalters*, p. 76.

[4] Voir Zunz, *Literaturgesch. d. syn. Poesie*, p. 73.

marquée d'un nom spécial. Nous apprenons seulement que les nos 17 et 51 renferment du מדרש, les nos 10, 26, 32, des מדרשות. Ce pluriel, dans la langue de Maïmonide par exemple, désigne la totalité de la littérature midraschique (voir mon livre : *Die Bibelexegese Moses Maimûnis,* p. 35 et suiv.). Il ne faut pas confondre avec ces מדרשות le pluriel arabe דראשאת, que portent cinq numéros de notre liste (4, 13, 39, 42, 44). Ce pluriel arabe correspond au pluriel hébreu דרשות, que Maïmonide emploie constamment avec l'article arabe (voir *ib.*, p. 33 et suiv., *Revue,* XXIII, 312). Il semble que ces דראשאת renfermaient des interprétations agadiques, vraisemblablement des extraits du Talmud et du Midrasch.

Un volume comprenait des *Halachot* (43). S'agit-il des *Halachot Guedolot*? Nous ne saurions le dire. Même incertitude au sujet des فوايد الهلכות du n° 3. Le titre peut signifier « Remarques utiles sur les Halachot », et il serait question des Halachot Guedolot. Dans le même volume, il y avait encore une « Explication d'expressions » (פירוש الفاظ). Ce mot vise peut-être des expressions des Halachot Guedolot ou du Talmud (voir *Revue,* XXXII, 128). Dans le n° 33, un écrit est désigné comme suit : « Expressions (الفاظ) des traités mischnaïques Zeraïm et Moëd »; c'étaient peut-être des articles empruntés aux glossaires sur la Mischna, comme en composèrent les Gaonim Scherira et Haï (voir *Leben u. Werke des Abulwalîd Merwân Ibn Ganâh.* p. 85 et suiv.) Le n° 28 avait un commentaire sur les principaux travaux interdits le sabbat (تفسير אבות מלאכות), donc sur le VIIe chapitre de la Mischna de Schabbat. Halachique était probablement le contenu du morceau dit לקוטים qui occupe la première place dans le recueil n° 13 (cf. לקוטים מן דראהים = לקוטים מדיני ממונות, *Revue,* XXXII, 128). Quant aux nos 6 et 30, qui portaient le titre « La table sacrée et les pains de proposition », « Les offrandes sacerdotales », je n'en saurai déterminer le contenu. Avaient un titre arabe et étaient probablement écrits en arabe les nos 38 et 34 : « Des témoignages » (فى الشّهادات) et « Le livre sur les parties de l'impureté lévitique » (كتاب أقسام الطمآت). Pour ce dernier écrit le nom de l'auteur était indiqué, mais sur notre feuille il est devenu illisible. Peut-être pourra-t-on, par voie de conjecture, compléter le commencement qui nous a été conservé et qui est ...בן נ. Les תשובות du n° 5 sont-elles des Consultations de Gaonim? Impossible de l'affirmer ; aussi bien, ce peut être le titre d'un ouvrage de polémique. Par contre, on peut considérer comme des réponses le

n° 36, « Lettres missives, extrait de l'ensemble des lettres missives de R. Joseph » (رسائل مُنتَخَبَة من تِرْسَالِ ר' יוסף). Comme notre liste a vu le jour très probablement avant le XIIe siècle et en Orient, ce R. Joseph ne saurait être R. Joseph b. Migasch, disciple d'Alfasi, mais l'un des Gaonim du nom de Joseph (voir Müller, *Einleitung in die Responsen der babylonischen Gaonen,* p. 79).

Le n° 50 renferme des lettres échangées probablement entre hommes savants (مُكاتبات); dans les n°s 26 et 45, il en est question également.

Le n° 33 contient, outre le glossaire sur une partie de la Mischna dont nous avons déjà parlé, le « Rouleau de la maison des Asmonéens » en traduction arabe (מגלה בית חשמונאי مُفَسَّرة). L'auteur des Halachot Guedolot (éd. Hildesheimer, p. 615) donne le même titre au Rouleau des Asmonéens. Dans les ms. yéménites il est souvent question d'une traduction arabe de ce Rouleau (car مُفَسَّرة ne signifie pas ici « commenté », mais « traduit en arabe »); dans son *Arabic Chrestomathy* (voir *Revue,* XXV, 153), M. Hirschfeld a publié un de ces textes. Cf. Harkavy, *Leben u. Werke Saadias* (en hébr.), I, 205 et suiv.; Gaster, *The scroll of the Hasmoneans,* p. 9).

Avant de parler des écrits de Saadia dont il est question dans notre liste, je citerai un ouvrage anonyme avec titre arabe qui est désigné expressément comme n'étant pas juif. C'est le premier numéro, qui est ainsi décrit : جُزْء فيه عِلْم אומות העולם تَرجِمَتُهُ كِتَابُ المَدْخَل « Volume qui renferme de la science des non-juifs, avec le titre Kitâb-al-madhal (Livre de l'introduction) ». Il est probable qu'il s'agit de l'ouvrage astrologique d'Abou Maaschar (IXe siècle) الكَبير الْمَدْخَل (Introductio major). Voir Steinschneider, *Die hebr. Uebersetzungen d. Mittelalters,* p. 567 et sqq. Le n° 28 renfermait un chapitre du même ouvrage (باب من كتاب المدخل).

Je n'ai pu déterminer ce qui se trouve au n° 6 sous la rubrique كتاب الايضاح « Livre de la claire explication ». Je connais un écrit d'un auteur postérieur à Maïmonide qui portait comme titre ايضاح القواعِد, ou plutôt ايضاح القواعد الشرعية « Explication claire des fondements de la religion » (voir Neubauer, *Catalogue de la Bodléienne,* n°s 626 et 1313). Il se pourrait que le n° 6 de notre liste offrît un contenu analogue.

Parmi les écrits de Saadia, notre nomenclature cite principalement ceux qui ont trait à la Halacha.

1. Le n° 28 signale comme dernière pièce les « quatre portes de Rabbènou Saadia ». Le n° 41 parle des mêmes « quatre portes ». Nous ne connaissons pas d'ouvrage du Gaon portant ce nom ; mais comme il existe un écrit halachique du Gaon Haï intitulé שערי שבועות [1], nous pouvons en inférer que nos « quatre portes » étaient un ouvrage similaire. Les שערי דיני ממונות et les שערי שבועה, qu'un ms. de la Bibliothèque de Parme attribue à Saadia, ne sauraient être dues à sa plume, ainsi que l'a montré Steinschneider (*Cat. Bodl.*, col. 2161).

2. Le n° 13 parle d'un écrit sur l' « impureté et la pureté ». C'est évidemment le ס' טמאה וטהרה, qu'on cite comme un ouvrage du Gaon (voir Rapoport, *Bikkouré Haïttim*, IX, 28, note 19 ; Steinschneider, *ib.*, col. 2162).

3. Le n° 20 renferme, outre de la liturgie (חזאנה), un écrit sur l' « intercalation » et un autre sur « la fixation de la néoménie ». Le premier serait en arabe, attendu que le titre marque l'article arabe (אל עיבור). Il s'agit sans aucun doute du كتاب אל עיבור de Saadia, que le Fihriste mentionne parmi les écrits de ce Gaon (voir Poznanski, *Jewish Quarterly Review*, X, 260). L'autre écrit, désigné par les mots de קידוש החדש, avait vraisemblablement le même contenu que l'ouvrage de Saadia ; il ne saurait donc être de lui. Joël Müller, dans son introduction aux écrits halachiques de Saadia (*Œuvres complètes de R. Saadia*, t. IX, p. XVII de la partie hébraïque), cite aussi un livre du Gaon sur קידוש החדש. Mais ce n'est pas le titre d'un ouvrage ; Müller, qui à ce sujet renvoie à *J. Q. R.*, V, 190, a rendu par קידוש החדש l'anglais « Calendar », sans faire attention que ce terme s'appliquait au ס' העיבור de Saadia.

4. Le n° 8 est ainsi conçu : كلام فى العنصرة والاعياد, « Traité sur la Pentecôte et sur les fêtes ». Il est possible, quoique peu probable, qu'il soit question de l'écrit de Saadia sur les fêtes. Cet écrit, que Saadia appelle كتاب الاعياد dans son *Séfer Haggalouï* (voir Harkavy, *l. c.*, p. 153 ; *ib.* 212 et suiv.) était en hébreu et aurait porté un titre hébreu dans notre liste. La mention spéciale de la Pentecôte indique que dans l'écrit en question cette fête était l'objet d'une étude particulière et vraisemblablement d'une polémique. Il se pourrait que cet écrit intitulé كلام fût une partie de l'ouvrage polémique de Saadia contre Ibn Sâqeveihi, ouvrage qui porte, entre autres, sur la Pentecôte (voir *J. Q. R.*, IX, 435 ; X, 253). Le titre et le commencement manquaient probablement au n° 8, en sorte qu'au lieu du titre, on a donné une indication sur le contenu.

[1] Voir Steinschneider, *Cat. Bodl.*, col. 1028.

5. Le n° 28 signale expressément Saadia comme étant l'auteur d'un ouvrage d'ordre polémique. En voici la transcription arabe : كتاب كسر الرد على القيام وردّه على الحق لربينو סעדיה ז'ל. Parmi les écrits polémiques connus de Saadia, il n'y en a pas qui ait ce titre, dont la signification est la suivante : « Écartement de la réfutation du « Kiyâm » et sa réfutation selon la vérité ». Or, nous savons qu'un écrit de Saadia portait ce titre : كتاب القيام على الشرايع السمعية, « Défense des lois religieuses révélées [1] ». Cet écrit est donc désigné au n° 28 par القيام, et nous apprenons par le titre que le Gaon prit sa plume contre une réfutation caraïte de cet écrit et réfuta la réfutation. Peut-être cet ouvrage est-il identique à l'écrit polémique contre Ibn Sâqeveihi dont nous avons parlé plus haut. Dès lors nous devons admettre que ce dernier dans son œuvre polémique contre les Rabbanites et contre Saadia a eu particulièrement en vue le « Kitâb alkiyâm » de Saadia.

6. Le n° 38 parle de « Questions » (مسائل) de Saadia. Peut-être s'agit-il de questions halachiques et de réponses qui y furent faites.

7. Le n° 30 renferme un écrit de Saadia sur « L'obligation de la prière » (وجوب الصلوة לרבנו סעדיה). C'est le titre de l'introduction du *Siddour* du Gaon (voir Steinschneider, *Cat. Bodl.*, col. 2204 : الكتاب فى وجوب الصلوة).

8. Le n° 21 offrait un extrait du commentaire de la Bible de Saadia ; car c'est probablement ainsi qu'il faut entendre ces mots تفسير مختصر لراس المتيبة [2]. Par conséquent « tafsir » ne signifie pas, comme d'ordinaire, la traduction arabe de Saadia, mais son Commentaire sur le Pentateuque (habituellement شرح).

9. Il est possible que le n° 22 ait contenu le commentaire de Saadia sur la Genèse. Il faudrait compléter רבנ par [רבנו סעדיה] ; voir les n°s 28 et 29. Les lettres qui se trouvent à la fin de la ligne sont inintelligibles. Il faut admettre que كتاب الأزهر était le titre du commentaire de Saadia sur le Pentateuque (תורה). Cela confirmerait l'indication qui se trouve dans Neubauer (*Cat. Bodl.*, n° 626, col. 121), suivant laquelle le commentaire de Saadia sur le Pentateuque est cité sous la dénomination de (lisez אלאזהר [3]) כתאב אלזהאר.

10. Le livre sur le langage (فى اللغة) du n° 9 était peut-être le كتاب اللغة de Saadia ou une partie de ce livre (voir mon ouvrage : *Die Anfaenge d. hebr. Grammatik*, p. 39).

[1] Voir Poznanski, *J. Q. Review*, X, 259.

[2] Cf. le מכתצר תפסיר בראשית, de Kirkisâni (*Steinschneider-Festschrift*, p. 214 ; Brody, *Hebr. Bibliogr.*, II, 100).

[3] Dans l'index (col. 1063, en haut), il y a כתאב אלאזהאר.

11. Le n° 14, sans nommer le Gaon même, nous donne le titre arabe complet d'un de ses ouvrages philologiques, qu'il appelait en hébreu ס' האגרון. Car كتاب أُصولٍ لِلشعْر العبرانى n'est que le titre complet supposé par M. Harkavy (*Leben u. Werke des Gaon Saadia*, p. 30), dont l'abrégé كتاب الشعر العبرانى est employé par S. même dans l'introduction au *Séfer Haggaloui*, tandis que l'adversaire de Saadia, Mebasser, a l'abrégé كتاب اصول الشعر. Le titre entier tel qu'il se trouve dans notre catalogue porte للشعر au lieu de الشعر. Grâce à cette nuance, le titre prend un autre sens, car alors أصول ne saurait signifier « racines » (fondements, principes) de la poésie, mais les racines de la langue, et le sens du titre serait : « Livre des racines pour la poésie hébraïque [1] ». Ce sens correspond mieux au contenu de l'ouvrage. L'Agron est un vocabulaire double, où les mots sont rangés par ordre alphabétique des initiales et des finales, et il a pour objet de faciliter leur tâche aux chercheurs d'acrostiches et de rimes. Saadia donne les racines, c'est-à-dire les formes verbales reconnues par lui comme telles ; donc le livre pouvait à bon droit s'appeler « Livre des racines ». Ainsi, le dictionnaire de rimes de Saadia aurait eu le même titre que plus tard le grand dictionnaire d'Aboulwalîd.

Le fait que notre liste compte tant d'ouvrages de Saadia prouve qu'elle est d'une époque où on lisait beaucoup les œuvres du Gaon. Aux n°s 29 et 38, on accole au nom de Saadia la formule usitée pour les défunts (זכרונו לברכה = ז"ל). Donc il y a apparence que notre liste date du siècle qui a suivi sa mort. Cette supposition est confirmée par la présence, dans notre liste, d'un auteur qui fut au nombre des plus éminents savants karaïtes et qui florissait vers la fin du IXe et le commencement du Xe siècle, par conséquent peu avant Saadia, de Daniel al-Kumisi, sur qui nous sommes informés grâce à Kirkisâni mieux que ne l'était Pinsker (*Likkoutê Kadmoniot*, I, 48 ; II, 188). Voir Harkavy, VIIIe vol. des *Abhandlungen d. Russ. archaeol. Gesellschaft*, pp. 280 et 316 ; *J. Q. R.*, VII, 692 et suiv. ; VIII, 681 et suiv. ; IX, 436. Le n° 45 contient un écrit de lui, qui porte comme titre le simple mot de « Question » (مَسْأَلَة). Peut-être était-ce un chapitre de son ס' המצות écrit en hébreu. Qu'au milieu d'une collection d'ouvrages essentiellement rabbanites nous rencontrions un écrit karaïte, cela n'a rien d'étonnant pour qui sait l'ardeur de polémique où Karaïtes et Rabbanites étaient montés au temps dont date notre liste. Il semble, du reste,

[1] Il faudra donc rectifier ma traduction « Livre des principes de la prosodie » (*Die hebr. Sprachwissenschaft vom 10. bis 16. Jahrh.*, p. 16).

que Daniel al-Kumisi n'était pas trop mal vu des Rabbanites, parce que, comme nous l'apprend Kirkisâni, il s'attaqua plus tard à Anan, le fondateur du Karaïsme, et l'appela ראש הכסילים.

Le n° 19 renfermait aussi un écrit d'Anan (כלאם לענן), qui n'est pas plus clairement désigné.

Si la petite feuille de papier, à laquelle cet article est consacré, offre maints détails intéressants pour l'histoire de la littérature juive du moyen âge, d'autre part, elle présente quelques énigmes dont je n'ai pu trouver la clé et que je signale à la sagacité de nos savants.

1. Que signifie אכראזאת (transcription arabe : إِكْرَازَات ou إِخرازات)? Ce mot revient dans deux numéros (16 et 49) et dans un troisième (48), il est accompagné d'une expression non moins énigmatique : עלי אלפראריש (= عَلَى الفراريش). On pourrait considérer אכראזאת comme une arabisation de הַכְרָזוֹת, qui signifierait « Prédications ». Mais où ce mot a-t-il ce sens? Ce n'est qu'en néo-syriaque que אכרז et en arabe vulgaire que كرز signifie « prêcher[1] ». Si اكرازات signifie « prédications », פראריש peut passer pour le pluriel arabe de פָּרָשָׁה « section, péricope ». Le n° 48 nous donnerait des « Prédications sur les péricopes hebdomadaires ». Toutefois cette explication me paraît problématique.

2. Que veut dire le titre du n° 18 : יוצאראת ללהורה? Si יוצאראת était une arabisation de יוֹצְרוֹת, qui désignerait les poésies liturgiques de la prière du matin, que signifierait ללהורה? Dans les n°s 23 et 55 on peut encore distinguer les premières lettres de notre mot énigmatique[2].

3. Que signifie النقاة, dont parle le n° 52?

4. Que signifie, dans le n° 6, תַּעְלִיק אב בית דין? Ce mot arabe peut avoir le sens « extrait » ; et l'œuvre signalée serait alors extraite de l'œuvre complète, dont l'auteur aurait été connu comme « Ab-Dêt-Dîn » (chef du tribunal).

Enfin, mentionnons que pour le n° 35 et la deuxième moitié du du n° 19 le contenu n'est marqué que par ces termes généraux عِدَّةُ تَصَانِيف « une certaine quantité d'ouvrages ».

W. BACHER.

[1] Voir Krauss-Löw, *Griechische und lateinische Lehnwœrter*, II, 297 *b*.

[2] M. Steinschneider m'écrit qu'il ne se souvient pas d'avoir trouvé les pluriels יוצאראת et פראריש. Mais il m'indique le pluriel arabe מגאזיר de מגזור, cité dans son dernier catalogue (*Verzeichniss der hebr. Handschriften der kön. Bibliothek in Berlin*, Zweite Abtheilung, p. 81 *b*, note 3), et le pluriel סדאדיר de סדור, qu'il a trouvé quelque part.

LA GRANDE SYNAGOGUE DE SÉGOVIE

Le dernier *Boletin de la Real Academia de la Historia* de Madrid (octobre 1899) contient sur une antique synagogue de Ségovie un article extrêmement intéressant, que nos lecteurs nous sauront gré d'analyser en détail.

L'église dite du *Corpus Christi* de Ségovie, qui fut, il y a quelques mois, la proie des flammes, était une ancienne synagogue dont l'origine se perd dans les premiers temps de l'histoire de la péninsule ibérique. Cet ancien monument judaïque passait à juste titre pour un des plus beaux joyaux architectoniques de la Vieille-Castille. Bien que transformé depuis le commencement du xve siècle en un temple catholique, dépendant, en dernier lieu, de l'ordre des Sœurs Franciscaines, il gardait de sa destination première un caractère particulier que n'avaient pu effacer les changements apportés à son aménagement intérieur. Les clichés que l'on trouvera plus loin et qui ont été gracieusement prêtés à la *Revue* par l'Académie Royale d'histoire de Madrid suffisent à le montrer d'une façon saisissante. Le premier de ces clichés reproduit, d'après une photographie de M. Joaquim Maria Castellarnau, l'aspect actuel de l'intérieur de l'ancienne synagogue avec ses arcades entourant la nef centrale et ses murs épais, noircis par l'incendie. Le second donne un plan de la construction, dans lequel les lignes pleines indiquent les murs de la primitive synagogue, et les autres ceux dont l'édification fut nécessitée ultérieurement par la nouvelle affectation de la bâtisse. Ce plan est une réduction du plan de l'église et du couvent du *Corpus Christi* levé par les soins de M. Odriozola, architecte municipal de la ville de Ségovie.

Cet édifice existait déjà au moment où Alphonse VI entra dans la ville en conquérant. Une autre version cependant n'en ferait remonter la construction guère au delà du règne d'Alphonse X, dit le Sage. Ce qu'il y a de certain, c'est que les Israélites y ont

pratiqué le culte jusqu'en 1410. Ce fut cette année seulement que, prenant prétexte d'un sacrilège imputé à quelques rabbins par la clameur publique, la reine Catalina, mère de Jean II, chassa les Juifs de la ville et fit don de leur synagogue à l'évêque D. Juan de Tordesillas. Celui-ci l'affecta au culte catholique sous l'invocation du *Corpus Christi* et la donna aux moines Jérômes de Parraces.

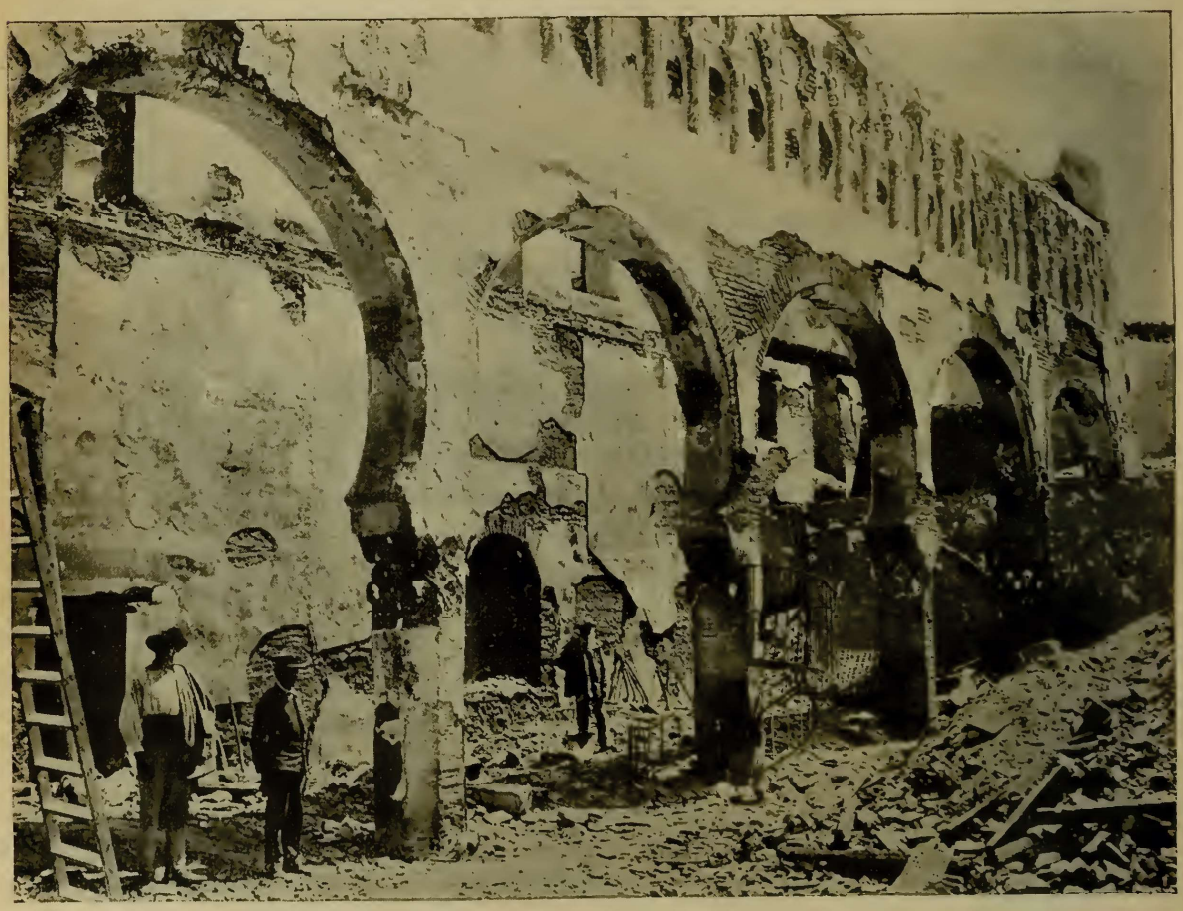

Fig. 1. — Aspect actuel de l'intérieur de l'ancienne synagogue de Ségovie.

Elle resta en leur pouvoir, et toujours consacrée au culte catholique, pendant plus d'un siècle et demi. En 1572, Manuel et Antonio del Sello et la femme de ce dernier, Doña Juana de Tapia, l'acquirent pour y installer les Sœurs Franciscaines, qui en demeurèrent maîtresses jusqu'à nos jours.

De ce rapide historique on peut conclure que la synagogue a dû subir depuis l'expulsion des Juifs au moins deux transformations : la première quand les moines de Parraces s'y sont établis, et la seconde quand on en a fait la chapelle d'un couvent de Sœurs Franciscaines. Le problème qui se pose donc tout d'abord consiste

à déterminer la nature et l'étendue des travaux effectués pendant le séjour des moines. Or, dans ce qui a été la synagogue, M. Castel-

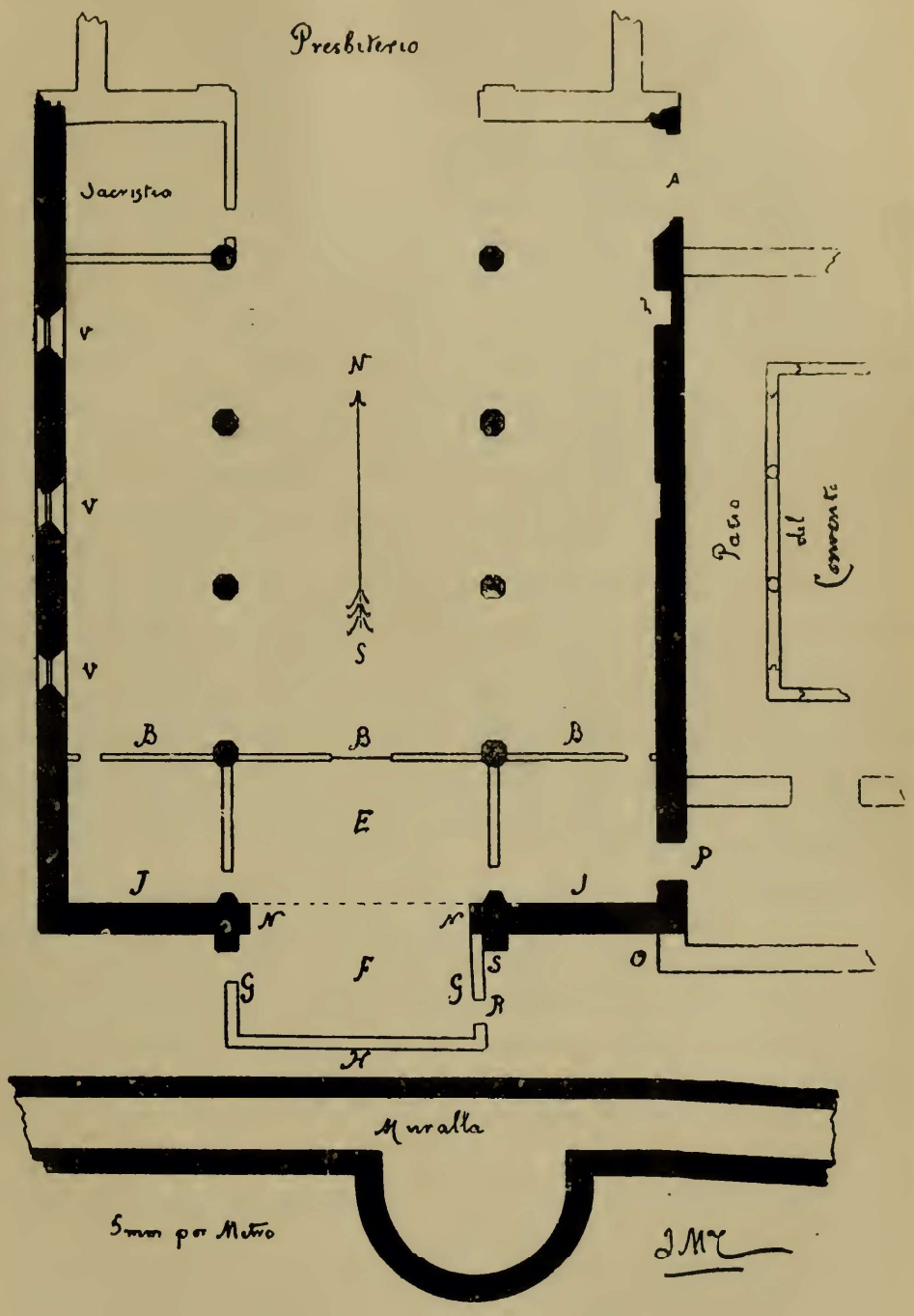

Fig. 2. — Plan de la construction.

larnau n'a pas trouvé la moindre trace d'une modification pouvant être attribuée à cette période. Incontestablement, dit-il, l'affectation de l'ancienne synagogue au culte catholique n'a pu se faire

sans qu'on y introduisît quelques modifications ; seulement il n'en reste pas trace. Peut-être ces modifications se réduisirent-elles à l'érection d'un autel à la place du sanctuaire. Mais si on ne trouve pas le moindre vestige d'aucun travail des moines dans la synagogue, on peut affirmer, en revanche, que la construction du couvent actuel est presque entièrement leur œuvre. Il y avait autrefois, à côté de la synagogue et y attenant, une maison qui devait servir d'habitation au grand-rabbin. C'est sur son emplacement que fut élevé le couvent. Celui-ci, d'après M. Castellarnau, ne saurait remonter au delà du XVe siècle, étant donnée la nature des matériaux employés à sa construction. Les portiques de la cour intérieure et la galerie supérieure du couvent qui se conservent encore debout avec leurs colonnes, leurs chapiteaux de granit et leurs voûtes surbaissées portent la marque de l'époque. On peut en dire autant du portique de l'église marqué en A (fig. 2). En effet, l'arc de cette entrée est en pierre granitique, comme les colonnes de la cour du couvent, et cette sorte de pierre ne se trouve pas employée dans les travaux incontestablement plus récents comme les murs désignés dans le plan que nous reproduisons par les lettres BBB, GG et H (fig. 2). On conçoit, d'ailleurs, que les moines aient voulu se ménager une entrée dans l'église en A, l'entrée du couvent donnant sur une cour de ce côté. Autrement ils eussent été obligés de faire un détour pour pénétrer dans l'église, soit par la grande porte NN sur la façade de la primitive synagogue, soit par la porte P ménagée sur l'un des côtés du temple.

Dans son histoire de Ségovie, Colmenares a écrit quelque part que de son temps l'église du *Corpus Christi* « fut renouvelée » (en nuestros dias se renovo aquella fabrica), et M. Castellarnau, qui rapporte ces paroles, y voit une confirmation de l'avis qu'il émet sur les autres constructions ajoutées à la primitive synagogue en outre du couvent et de la porte A. Mais, en l'absence même de tout document contemporain, aujourd'hui que le feu a dépouillé les murs de ses revêtements, on distingue avec la plus grande facilité ce qui a été bâti presque vers le commencement du XVe siècle de ce qui est postérieur. Il suffit, dit M. Castellarnau, du plus léger examen pour être frappé par les différences qui existent entre le solide maçonnage ancien et les murs ajoutés depuis. On peut même fixer à peu près la date de quelques-unes de ces constructions. Le presbytère, par exemple, en forme de croix grecque, surmonté d'une coupole hémisphérique, a dû être bâti à une époque relativement récente, probablement vers le milieu du XVIIIe siècle, comme l'indique son style néo-classique de l'ordre toscan. Peut-

être même est-ce plus particulièrement à son achèvement que fait allusion Colmenares dans le passage de l'histoire de Ségovie que nous avons cité.

Il ne saurait être douteux pour quiconque examine le plan (fig. 2) que les parties au trait plein représentent bien les seuls vestiges de l'ancienne synagogue qui subsistent debout, comme le veut M. Castellarnau. En effet, les murs que l'on voit indiqués en BBB, GG et H constitueraient de véritables excroissances architectoniques dans une synagogue. Ils se comprennent, au contraire, à merveille si l'on considère les nécessités créées par la présence de sœurs recluses. Ceux qui furent chargés d'aménager l'ancienne synagogue, de manière que les religieuses pussent assister aux offices sans communiquer avec la partie du temple accessible au public, ne pouvaient manquer d'imaginer la cloison BBB. La portion E de la nef centrale fut ensuite séparée des parties latérales pour former le chœur ; mais, ses dimensions étant exiguës, on le prolongea au travers de l'ouverture NN, en construisant les murs GG et H. Ce qui le prouve, c'est que tous ces murs n'ont aucune liaison avec les murs qui constituaient la primitive construction et ne sont qu'adossés aux anciennes parois de la synagogue. On peut encore faire remarquer que les murs GG et H se trouvent trop rapprochés de la muraille d'enceinte de la ville pour avoir été bâtis par ceux qui élevèrent la synagogue. Cette construction remonte, en effet, comme nous l'avons dit, au règne d'Alphonse X, si ce n'est à une époque antérieure. Or, tout le monde sait quel rôle avaient dans les guerres de cette époque les murailles des villes. Peut-on dès lors admettre que l'on eût permis aux Juifs de Ségovie de construire leur synagogue adossée, pour ainsi dire, à la muraille de la ville ? Même après que la synagogue fut affectée au culte catholique, en 1410, les moines de Parraces n'osèrent pas construire leur couvent aussi près de cette muraille. A la fin du XVIe siècle, alors qu'on ne faisait déjà plus la guerre de la même façon, c'était tout autre chose, et les architectes des Sœurs Franciscaines n'avaient pas à se gêner.

Dès lors, il devient loisible de reconstituer les dispositions premières de l'antique synagogue de Ségovie, telle qu'elle devait être vers 1410, date de l'expulsion des Juifs. Elle occupait vraisemblablement une surface rectangulaire limitée par quatre murs épais, dont trois subsistent encore (fig. 2, partie en traits pleins). Les murs latéraux dirigés dans le sens Nord-Sud (VV et PA), la façade JJ regardant le Sud, l'ouverture qu'on y remarque ayant dû répondre évidemment à l'entrée principale. Le mur qui devait clore l'enceinte de la synagogue du côté Nord a dû être démoli lors de

la construction du presbytère. C'est là que devaient se trouver le tabernacle et le sanctuaire.

Nous avons dit que l'ouverture NN devait répondre à l'entrée principale de la synagogue. En effet, les pans de murs JJ n'enclosent que les deux nefs latérales de la construction, laissant ouverte la nef centrale. Leurs extrémités NN présentent, en outre, des particularités qui ne s'expliqueraient pas sans l'existence d'une porte à cet endroit. D'abord, dans une étendue de $2^{m},50$ environ, à partir de NN, les murs JJ sont formés par des blocs de pierre calcaire, et c'est le seul endroit où cette espèce de pierre se trouve employée. Ensuite, ils sont renforcés extérieurement par deux gros piliers carrés d'environ $0^{m},73$ centimètres, également en pierre de taille. Finalement, de chaque côté de l'ouverture NN, en dedans, se trouvent deux demi-piliers d'où partent les arcades qui partageaient antérieurement l'ancienne synagogue en trois nefs, comme nous le montrerons tout à l'heure, et ces piliers, eux aussi, sont en pierre calcaire. Ne voit-on pas que tout cela n'a eu qu'un but, donner plus de solidité aux extrémités NN des murs qui ferment les nefs latérales, afin qu'ils pussent porter l'arc de la porte principale de la synagogue? On peut observer encore le point de départ de cet arc, qui aura été démoli au moment où, voulant élargir le chœur, on a élevé les murs GG et H, comme nous l'avons expliqué.

La synagogue devait avoir encore une autre entrée : celle que nous avons indiquée en P et qui a subsisté toujours. Il est visible, en effet, qu'elle n'a pas été pratiquée depuis la nouvelle affectation de la bâtisse. On peut supposer qu'elle desservait la nef réservée aux femmes, car on ne voit pas qu'il y eût dans la synagogue un autre endroit qui leur fût destiné. Là devaient se borner les ouvertures primitives, car les fenêtres qui existent aujourd'hui sur la paroi VV y ont été vraisemblablement pratiquées depuis. Tel est du moins l'avis de M. Castellarnau.

Si maintenant nous voulons nous faire une idée de la distribution intérieure de la synagogue en nous aidant des vestiges qui en subsistent, voici la description qu'en donne M. Castellarnau :

« L'enceinte de la synagogue était partagée en trois nefs par deux majestueuses arcades dont les arcs, en fer à cheval, s'appuyaient sur des piliers octogones. Arcades et piliers se conservent encore debout (voyez le cliché fig. 1). Ces deux arcades se composent de cinq arcs chacune, mais il devait y en avoir sept primitivement. Les deux premiers s'appuient sur les demi-piliers octogones en pierre qui se trouvent de chaque côté de l'entrée principale (NN fig. 2), et les derniers sur les pilastres qui soutiennent

les arcs tores du presbytère. La hauteur de ces arcs est celle des nefs latérales, mais intérieurement, par-dessus ces arcs et jusqu'au toit de la nef centrale, se déroulait une précieuse suite de vingt-six arcs soutenus par vingt-sept colonnettes. Du côté Ouest, ces arcs se sont écroulés pendant l'incendie, et ceux qui restent debout menacent ruine, car la paroi qu'ils ornent n'était qu'une cloison reposant sur les cimaises qui supportaient les poutres de la nef latérale, lesquelles se sont carbonisées par l'action du feu et réduites en cendres par endroits. Ces arcades, qui de tout temps furent aveugles, n'avaient qu'un but ornemental et sont formées par des arcs en fer à cheval reposant sur des demi-colonnes géminées à fût cylindrique. La décoration des archivoltes est formée tantôt par cinq lobules qui altèrent un peu leur forme de fer à cheval, tantôt par un simple feston. Au point de rencontre des arcs, il y a une rosace.

« Un bandeau décoratif se déroulait le long des arcades, au-dessous des arcatures de la corniche, et entre celle-ci et les arcs une frise composée de deux larges bandes séparées par une autre plus étroite dans l'arcature de l'Est. Ces bandeaux furent détruits à la suite de quelque ravalement.

« L'ornementation des chapiteaux des piliers octogones qui soutiennent les arcades est extrêmement originale et délicate. Elle est constituée par des palmes gracieusement entre-croisées, de façon à former des losanges dont les extrémités, réunies deux à deux en forme de volute, s'enroulent au-dessus d'une pomme de pin. Il y a vingt-quatre volutes à chaque chapiteau, deux à chacune des faces de la colonne et une à chaque arête. Les volutes se trouvent ainsi disposées, de façon à occuper le centre de chacun des vingt-quatre losanges dans lesquels l'entrecroisement de la tige des palmes partage le chapiteau. » L'ensemble de cette ornementation devait être d'un effet très heureux.

Toute la décoration de la synagogue, tant celle de l'arcature supérieure que celle des chapiteaux, frises et rosaces, était en plâtre et se trouvait fortement détériorée à la suite des nombreux blanchissements qu'elle avait dû subir. Aujourd'hui que le feu a passé par là, il n'y a que de rares endroits où l'on peut voir encore des vestiges de cette ornementation. Aucun des chapiteaux dont nous venons de donner la description n'est intact, et ce n'est qu'en les complétant les uns par les autres que M. Castellarnau a pu les reconstituer comme ils étaient aux beaux jours de l'antique monument judaïque.

Même le revêtement à la chaux a disparu des piliers et des arcades sous l'action des flammes, mettant à nu les briques de la

construction. Elle fait honneur aux ouvriers qui l'ont édifiée en des temps lointains, car on n'y découvre pas la moindre fissure, et ces parois, vieilles de six siècles, paraissent inébranlables, tant leur aspect est solide. Rien n'a bougé ; pas une brique ne s'est ébranlée. Piliers et arcades se dressent d'aplomb comme au temps où les achevèrent les habiles artisans qui les bâtirent.

En accomplissant son œuvre de destruction, le feu a ainsi, du même coup, mis à néant la légende du sacrilège imputé à quelques rabbins en 1410, et qui servit de prétexte à leur expulsion et à la confiscation de leur synagogue. Les briques, que les flammes ont mises à découvert, attestent qu'elles n'ont eu à subir aucune reconstruction à aucune époque. Que devient dès lors le récit du frère Alonzo de la Espina, disant qu'après que les rabbins eurent commis leur abominable crime, « la synagogue fut violemment secouée avec grand bruit et fracas, si bien que ses piliers et ses arcs se fendirent ». Et pourtant ce récit trouva créance jusqu'au XVIIe siècle. Colmenares, dans son *Histoire de la très ancienne, noble et loyale ville de Ségovie*, publiée en 1637, dit en parlant du prétendu sacrilège : « Toute la synagogue trembla, les arcs et les piliers se fendirent et restèrent ainsi jusqu'à nos jours ». De sorte que, dit M. Castellarnau, d'après Colmenares, les piliers et les arcades de la synagogue seraient restés dans ce triste état pendant environ deux siècles et demi, depuis 1410 jusqu'en 1637. Or, aujourd'hui nous pouvons constater que jamais aucune brisure ne s'y est produite, ni les piliers, ni les arcades ne portant la trace d'aucune restauration. C'est également à tort, dit encore M. Castellarnau, que M. José Maria Cuadrado, dans son livre *Souvenirs et beautés de l'Espagne* (1865-1872), dit que l'on voit dans le mur du fond de la synagogue une fente qui remonte au moment où, par suite du sacrilège des rabbins, la synagogue fut secouée dans ses fondements. On voit, en effet, sur le mur indiqué en H (fig. 2) une fente, mais, ainsi que l'a démontré M. Castellarnau, ce mur n'a jamais appartenu à la synagogue. Si M. Cuadrado pouvait la voir aujourd'hui, il s'en apercevrait tout le premier.

La très érudite communication de M. Castellarnau, que nous venons d'analyser, présente donc le double intérêt de nous donner une reconstitution minutieuse d'un des plus anciens monuments judaïques de l'Espagne et de faire bonne justice d'une vieille légende que des auteurs, d'ordinaire plus circonspects, avaient rapportée jusque de nos jours sur la foi des chroniqueurs du XVIIe siècle.

OSCAR D'ARAUJO.

LETTRES DE SCHESCHET

B. ISAAC B. JOSEPH BENVENISTE DE SARAGOSSE

AUX PRINCES KALONYMOS ET LÉVI DE NARBONNE

(SUITE ET FIN [1])

שעל הכתב

קום התהלך בארץ אהבתי לארכה ולרחבה כי לך אתננה [2]. ואתה הבא לי ברכה כי ארץ הנגב נתתני, ונחלת לי גלת מי [3] אהבתך, כי מאד נכספה וכלתה נפשי לחברתך. והנה ההולך לרוח היום, נסע פתאום ואין מעצר לרוחו, על כן כנפי יונה חפיתי בכסף [4] השלם, ואשלחנה לעוף אחריו אליך לבשרך שלום האם והבת והאחים והאחות, ולהודיעך כי עינינו תלויות לחזות באור פניך ושפתנו צוף דבש מלאות לנשק פיך ושפתיך, וידינו פרושות לחבק צואריך, ואזנינו קשובות לשמוע קול מבשר טוב משמיע שלם: נאמן אהבתך, המחזיק בבריתך, אחיך ששת בר יצחק בר יוסף נע סאראקוסטי.

Mètre : −−∪−−−∪−−−∪ −−∪−−−∪−−−∪

לשמע חלייך חרד לבבי, וכן יחרד לבב איש על חשוקיו:
בנפשי אפדך אחי ויקר, פדותך מזמן אַה ראש ענק(וי)[יו]:
הידה שלם וחלק חלייך על, ידידיך ונשאו הם מצוקיו:
כפי חלקם באהבתך תחלק, וחלקי אז יהי ששת [5] חלקיו:

תגלנה עצמות דכית [6] בשמענו שלומך, ותתחזק והתחזק בנחלתך.

[1] Voir plus haut, p. 62.
[2] Gen., XIII, 17.
[3] Jos., XV, 19.
[4] Ps., LXVIII, 14.
[5] Allusion à son nom Scheschet; ששת חלקים = חלקי ששת.
[6] Ps., LI, 10.

והלוה ונרוה דודים עמך, ואני אחיך המתפאר בשמך, וכל אוהביך נגילה ונשמחה בך, במשכנות מבטחים ונוה שלום ששת הקטן בר יצחק בר יוסף נע סארקוסטי.

שלום שלם לך מנפש נכספה וגם כלתה לדודה, ולא ישקט חשקה ותשוקתה עד אשר השביע מנשיקות פיו, ותרוה דודים עמו במשכנות מבטחים ונוה שלום, אסיר השוקתו, ועבד אהבתו, המתפאר באחוהו, אחיו הקטן הנאמן ששת בר יצחק בר יוסף סרקסטי.

Mètre : ⏑ – – – – ⏑ – – – – ⏑ — ⏑ – – – – ⏑ – – – – ⏑ —

ידידי משכני ואחריך ארוץ, לך אתן דודי ואליך נלוו :
ומימי אהבתי אשר למאד גברו, ראה כלם אל ביתך הדרך(?) יקוו
בך גבה לבי ותלך בגדולות, ובך רמו עיני ובגללך עוו :
והן עיני לראות ואזני לשמע, ולבי לדעת שלומך קוו :
אספסוף קרבי עם בני כל מאווי, דגי ים בינתך ושירך התאוו :
והועי רעיוני במדבר חשקיך, בארצך לנחל בהר מר התאוו :
ידי נשים ידעו לבבי ושמי הן, לך השש טוו[1] ו[ה]הו לך התוו[2] :
תשואות חן לך כי יקר והוד תשחק, ויודעי דת חשק להאמירך צוו :
ראות פניך או פני אלקים חיים, וחיי נפשי או רצונך לי שוו[3] :

מנורת אהבתי זהב כלה וגלת חשק על ראשה ושבעה נרותיה עליה, ושבעה מצוקי[4] השוקת צרים עליה[5], קויתי לראות תמונתך בחלומי, ואיך אחלום אם לא אישן, ואיך לא אשבע נדודים, ולחם תשוקתך אני אוכל בכל יום ישן נושן, לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמע דבריך[6], ולרוות ממימי ספרך ולהתענג בנעים זמירותך, ונעים שיריך. חי האהבה אם ישקוט לבבי עד אשר פה אל פה במראה ולא בחידות אדבר בך, ובנשיקות פה וחשוק צואר ארוזה דודינו עמך, ואקם נקמת דמי השפוך ממך, ואז נחדש ברית האהבה והשלום, משורר שירי תהלתך, ומעורר ישיני בני אהבתך, ומזורר מתי מתי תשוקתך[7], המשתרר על הזמן באחותך, אחיך הקטן ששת בר יצחק בר יוסף סרקסטי.

---

[1] Ex., xxxv, 25.

[2] Ez., ix,4.

[3] C'est la même chose pour moi, de voir ton visage ou mon Dieu, ma vie ou ta grâce.

[4] Zachar., iv, 2.

[5] Com. II Rois, vi, 25 : צרים, voisins.

[6] Amos, viii, 11.

[7] Vivifiant en éternuant (comp. II Rois, iv, 35, les morts entre les gens de ton amour.

הנשיא היקר החכם השר הנכבד רבנא לוי בן הנשיא הגדול רבנא משה נרו׳.

Mètre : – – – – – – – – — – – – – – – –

על מזבח אהבתך אקריב, עולות תמיד לא בבמות :
ובך אדבק ולך אהב, כי בימינך הוד ונעימות :
אל תעצב ואמר גוה, למשפיל [1] אך לא ממזמ(ר)ות :
נרחק נמך זרת אחד, הרחיקנו ארבע אמות :
במעשים ובנסיון ת־ כיר אישים כי לא בשמות :
אדם יראה לעינים, אך לא יודע תעלומות :
הא לך טורים שבע עד תור־ בל לך שירתי ברקמות [2] :

Mètre. – – – – ∪ – – – – ∪ — – – – ∪ – – – – ∪

בידך אני אפקיד רוחי אחי, ורואי תמהו איך בלי רוח אֶחי [3] :
מקור חיי עמך ובך לבי נסמך, באורך אראה אור ואתה מבטחי :
בלכתי בדרך ושבתי בבית, באהבתך אהגה ומהלך שיחי :
ועת אישן אחזה המונתך נגדי, ובחלומי תהלך הדר זויך נכחי :
כבודך הראיני בהקיץ ודמותך, ויאורו עיני ואחליף את כחי :
וכראותך נפשי תחלץ ממות, ועיני מדמעה ורגלי מדחי [4] :
ובין עיני אשים לטוטפות שמך, ואות כי בר לבב אני כי זך לקחי [5] :
אלוה רם על כל בך בחר מכל, והשכילך בכל כאיתן אזרחי :

תמהים לראות שיר עלי כל שיר גבר, ואומרים לא יאות לבד לכני מחול :
דעו כי יולד בן אבי השיר כרכר [6], בכל עוז לפני אל ונגן [7] על מחול :
ראה שירו עם שיר בני דורו מכיר, להבדיל טוב מרע והקדש מחול :
נשיא אל התנשא והתהלל כי מ־ הלליך עצמו וגם רבו מחול [8] :

בעוך בני ריבך מיום ליום ומחדש לחדש היו מסרבין ומעכבין את הדין היינו דנין אותך לזכות, וסובלים על נדודך, ומשיבים אחור דמעתינו, ובנעם אמריך ושיריך היינו ממתיקים מרירות אנחותינו: אך עתה אחרי אשר יום הדין נתאחר עד עת הקץ אשר בו הצמח ישועתך, מדוע אחרו פעמי מרכבותיך, ולא שמה על לב להדרש לדרשיך, ולהחיות את מתיך. והנו נקבצו אלינו כל איש מצוק וכל

[1] Job., xxii, 29.
[2] Ps. xlv, 15.
[3] Mon âme est déposée chez toi, et ceux qui me voient sont étonnés comment je peux vivre sans âme.
[4] Ps., cxvi, 8.
[5] Job, xi, 4.
[6] = מכרכר.
[7] = מנגן.
[8] Ps., cxxxix, 18.

איש מר נפש[1] ומבני מחשבותינו, והנאנחים והאנאנקים מילידי כליותינו, לאמר עשה לנו אלקים אשר ילכו לפנינו כי האיש אשר ממצרים העלנו[2], ומיד היגון הצילנו ולחם חמודות האכילנו, ויין רקחו השקנו, ונחשנו ויברכנו האל בגלגלו, לא ידענו מה היה לו. אתה עתה ברוך ה' אל תלך כפעם בפעם לקראת נחשים[3] ושמע לקול דודיך ושים לדרך פעמיך, ונגילה ונשמחה בך ונזכירה דודיך, כי הנה עינינו תלויות לחזות בנעם הדרך, ולראות זיו פניך, ואזנינו קשובות לשמע קול פרסות אבירך[4] ורגלינו קלות כאילות[5] לצאת לקראתך, וידינו פרושות[5] לחבק צואריך ושפתותינו מלאות נפת צופים לנשק בהם שפתיך, בחורינו לבשו מדי צהלה וששון, ובתולותינו כתנות אהבה, ומיכל חן לפזז ולכרכר לפניך, וזקינינו ונעריונו למדו שירי תהלות, לשורר ולענות בתהלתך, ואני אחיך הקטן מאסף לכל מחנות[6] ידידך, חונה על דגליך באותות צמא למי דודיך, מבשרך טוב ושלום, שואל לשלום וקורא בקול רם שלום שלום, אסיר אהבתך, הנמכר ביד חשקך, ונמסר לחפצך ותאותך, ששת הקטן בר' יצחק בר' יוסף נ"ע סרקסטי שמואל עבדך מנשק ידי חסדך וקור' שלום.

אות ומופת למשרה ותעודה הנשיא השר הנכבד ר' לוי בן כבוד הנשיא החכם הגדול רבנו משה מ"כ

Mètre : −∪−−−∪−− −∪−−−∪−−

חזק כצור לבך ואם. חשקי בך לא תאמין
אם תאמינה תשמעיל. או תשמעילה תאמין:
דודי למיניהם אני. מכיר ולב כל ומין מין:

הטוב לך כי תעשוק[7] אותי ותחת אהבתי תשטנני[8] ותדרך קשתך[9] ולחצי חמתך למטרה תשימני[10], בעודי בנודה שלומי, אמרתי תשוקתך תשביעני, ולענה נדודך תרוני, ובהיותי נ"ע ונד בארץ ביד ע(ז)[צ]בי ורגזי תעזבני, ולשלום לא תפקדני, אדבק בך ו(ה)[ת]רחיקני, אהבך נדבה וה(נש)[שכ]אני, אל נא אחי תרע הנה נא לי שתי בנות שם האח(ד)[ת] אהבה, ושם השנית אמונה, אוציאה נא אההן אליך, ועשה להן כטוב בעיניך, רק ללבי ועיני אל תעשה דבר כי על כן

[1] Isaïe, xxxii, 2.
[2] Ex., xxxii, 1, 23.
[3] Nombres, xxiv, 1.
[4] Jér., xlvii, 1.
[5] Comp. la prière נשמת.
[6] Nombres, x, 25.
[7] Job, x, 3.
[8] Ps., cxix, 4.
[9] Jér., ix, 2.
[10] Lament., iii, 12.

באו בצל קורתך[1] וההתקדשו לעבוד עבודת אהבתך. והנה נפשי מכרתי לך לאמה, על כן ככוהה ועונתה לא יגרע, והביאני במשפט על כל נעלם[2] ותדע כי כל מחשבותי טוב ואין בהם רע. ואם מצאתי חן בעיניך, בדברי שלומך הנחמני, והחלימני והחיינו[3], ותתן לי אות ברית אמת, לחדש ברית האהבה והשלום, ואתה וכל הנלוים אליך, והחונים עליך שלום. עבד אהבתך, הנמכר ביד האותך אחיך הקטן ששת בר׳ יצחק בר׳ יוסף נ״ע סרקסטי.

Mètre : – – – ∪ – – ∪ – – – ∪ – – ∪ — – – ∪ – – ∪ – – – ∪ – –

כצפור ביד נער לבבי בידך, מצעק כמו צפור ונער מצחק בו :
לאט על ידיד נטבע במי אהבתך, ונשרף באש נודך ולך יהמה לבו :

נשוא אלקים אתה בתוכנו, הנשיא הוקר הנחמד ר׳ לוי בן הנשיא הנש(י)א ר׳ משה נטריה רחמנא.

Mètre : – ∪ – – – ∪ – – – ∪ – – — – ∪ – – – ∪ – – – ∪ – –

נפשי בנפשך נקשרה כי נפשך : לרצון ידידך וחפצה נבראה :
לא ידעה עצם בגופה לא יהי : בוחר בך עצמה וגופה שנאה :
יצאה בדברך[4] ואותך בקשה : כי כל יקר תראה בך יום המצאה[5]
תרעב ולשמע דברך רעבה : תצמא לך כי לא למים צמאה :
חשקה בך (סודה?) לגלות לך ואיך : מרום לבב חשוק ומריו יראה :

הנשיא הגדול רבנא לוי נרו׳.

Mètre : – – ∪ – – – ∪ – – – ∪ – – — – ∪ – – – ∪ – – – ∪ – –

מרוב השוקתי ואהבתי אותך. נפשי בדברך ידידי יצאה :
ובעת בעט סופר ימיני אחזה. (ר)[י]עה ודי השיב לך ולא מצאה :
הנה שנת נד׳ עברה ושנת קנ״ה. דודים שנה רצון וחברה נקראה :
אולי בנוה שאנן בה אשקטה. עד יאמרו רואי חדשה נבראה[6] :
לקרוא דרור לה בשביעי נכספה. נפש (בדיך) [בביה] כלא לנודך החבאה[7]

נשיאנו עין ימיננו, רוח אפנו, הנשיא החכם הוקר הנחמד ר׳ לוי נר״ו, באזני נשיאנו, רוח אפנו, הנשיא החכם הוקר הנחמד ר׳ לוי נרו׳ הקרא בשמי רב שלום. ושמעתי מפי כתבך כי עם לבבו להטיב ולקיים מצות ושמחת בחגך, והבא בי רוח ותעמידני על רגלי ואשמע קול מדבר אלי[8].

[1] Gen., xix, 6-7.
[2] Eccl, xii, 14.
[3] Isaïe, xxxviii, 16.
[4] Il veut dire : נפשי, d'après Cant., v, 6.
[5] Le jour que tu la trouves.
[6] Jér., xxxi, 22.
[7] Isaïe, xlii, 22.
[8] Ezéch., ii, 2.

Mètre : – ∪ – – – ∪ – – – ∪ – – – ∪ – – – ∪ – – – ∪ – –

לבך ולב דודך כאחד נדבקו, ומסמרי האהבה התחזקו :
הן זה לזה יראה למרחוק וא- פוח נפרדו מתי ואיך יתחבקו :
מהר להתקרב והוא יוחר ואז, עליו בנורת אהביתך יתרפקו :
עין בעין התחזה צלמו ופיו, תשק ומי מרה בצלמו ימתקו :
דודיו תבקש תדעה אם יתנה, לך או תנסה אם אמריו יצדקו :

בזאת יועדו השנים הרחוקים זה מזה בהתאחד האחד עד אשר יגיע חברו וימהר חברו לצאת לקראתו

Mètre : – – – – – – – – – – – – – – – –

נסיתי כי חכמתי תת- בל (lacune) אנוש אחג[1] :
עד נחה עליו רוח ו- אדע כי עם דודי אחג

– ∪ – – – ∪ – – – ∪ – – – ∪ – –

אח נאמן ציר נאמן סוד דודך יגד לך
יומו ולילו רץ להת- לונן בסתר צלך
לקראתך הולך פתח לו שערי היכלך
כי בן רפאים הוא (נ)[ו]טל אורות להחיות טלך[2]
חשק בך כי מראך נאוה ונעים קולך[3]
דודי (ה)[ק]נני כי יקר תקנה וינעם חבלך
תרום ימינך אם שמי תשים לאות על דגלך[4]
ברצונך אותי אֶסר ותנה ברגלי כבלך
כי עֹל נדוד אשבור[5] ואט שכמי ואסבל עלך
אם אודך אוכל ולא אוכל כְּלות מהללך
על כן אספר את דב- רי עת אספר דגלך
אשיר לך אחת ודי כי מהללים כלך[6]
מי [את] ובן מי את הלא נודע ונשמע שכלך :

Mètre : – – – ∪ – – | – – – – – – ∪ – – | – – –

אם אומרה אולי אראה פני אחי טרם (ארחיק נדוד) l. נדוד ארחיק [אלאה אֶמֹר אולי][7]

לבו כלבי ורצונו רצוני אך ימנע זמן רע משאליו ומשאלי
ביתי ונחלתי אשש ונקל זאת אך יד תשוקתו כבדה מאד עלי

[1] Ps., cvii, 27.
[2] Isaïe, xxvi, 19.
[3] Cant. ii, 14.
[4] Nombres, ii, 2.
[5] Jér., ii, 20.
[6] = Car tu es tout louange.
[7] Il m'est impossible de dire : peut-être verrai-je mon frère sans me mettre en chemin immédiatement.

כי יום ששוני נס נשבע לבל ישוב אלי עדי לוי [1] נלוה יהי אלי
תסוב תנחמני אחי ותנחני כי בך אישר את דרכי ומעגלי
רוה בטל רצון צמר [2] לדודים כי יועץ נדיבות את אם הזמן כילי
בינה ואל התמה על מעשה וראה לבי ואל תוכח עד תשמע מלי:

החל זמן היום לתת שאלתי כי נהלני אט [3] אל בית מנוחתי
ראה מלכים כורתים לי ברית שלום כבור ועז נותנים חלף עבדתי
ויחשב גם הוא לעשות רצוני אך עשה ולא הבין כי לא כתאותי
גנת עדנים לי נטע בארץ נד [4] ופרי עצי הדר שם את תנובתי
איך אשמחה אלגיל על זה ועת אזכור דודי הלא אמסה ערשי בדמעתי [5]
או אשכחה עזבי ביתי ונחלתי על כי במיטב הארץ אחזתי [6]
אשבע אברך על ארץ נתנה לי האל וארעב כי רעב באדמתי
איך יערב לי או ימתק לפי מאין אחי לבדי לאכול את תבואתי
אשם [7] על[ו] פירוד ואזכור אה־ בתם ועל שוכחי דודי תלונתי
אם על נדודם אתאפק ואנחם כי אמצאה דודים שוגים באהבתי
ארץ בארץ גם דודים בדודים אם אחליף הלא אבחר הטוב לאחריתי
אכן לאחי הנאמן והוא אחד לא אמצאה חלף עד בא חליפתי [8]
נפשי תכל לצאת אליו ולא מיני יהמו והוא מכל אחים תרומתי
ובעת ידבר בי בחלום ויהודע אלי דמות מלאך אראה לעומתי
עומד והבא בי רוחו ואתנבא [9] הוי דורשי חזיון שמעו שמועתי
האל אשר המר רוחי להטיב לי אמר והוא יענה אותי בצרתי
יראו ויבושו בוזי יקרי גם יקנו כלימה כל מוכרי ידידותי
אח נאמן לא ימצא בתבל רק אחד אשר עטה חשן אמונתי
חכם ומנביא גדול ועדיף [10] הוא ל(א)[ו] אכתבה ידי [11] כי הוא תהלתי
בלע הלא אחים פחים ורעים רע יזמו ואם א(ר)עיד אצדק בעדותי [12]
מימי נעורי יגעתי וקניתי דודים והן לריק היתה יגיעתי
להיות בריתי את לוי [13] אני מפקיד היום בידו את רוחי ונשמתי
אחי נטה ידך וכתוב בעט סופר אותות אשימם לי אותות לחיותי:

אל ארץ טובה ורחבה אשר לא במשכנות יאכלו בה יושביה ולא יחסרו כל בה [14] באתי, וחן וחסד בעיני אדני הארץ ושריו ועבדיו

[1] Lévi b. Moïse.
[2] Juges, VI, 37.
[3] II Rois, XXI, 27.
[4] Gen., IV, 16.
[5] Ps., VI, 7.
[6] Gen., XLVII, 11.
[7] Isaïe, XLII, 14.
[8] Job, XIV, 14.
[9] Ez., III, 24.
[10] *Baba B.*, 12 *a*.
[11] Isaïe, XLIV, 5.
[12] C'est lui, l'ami sans pareil, qui dévore les frères, qui ne sont que des pièges, et les amis, qui ne s'avisent que du mal ; et si c'est moi qui rends ce témoignage, alors il est vrai.
[13] Mal., II, 4 : avec Lévi b. Moïse.
[14] Deut., VIII, 9.

מצאתי, מנשאים אותי ונותנים שאלתי ועושים בקשתי. קוראים אותי אל על[1] ונודרים להטיב לי. כי צורי אשר בטחתי בו הצליח בידי, ובכל הדרך אשר הלכתי בו היה עמדי, וינשני את כל עמלי וכל זה איננו שוה לי בכל עת אשר אני רואה[3] הוד צל המנוחה מרחוק ולא אוכל לנגע בכף[4] מעילך ולראות מקרוב אור פניך ועלי נפשי תשתוחח ותהמה[5] לדבק בך ולנפל על צוארך ולנשק פיך ועיניך. ונשיאי הארץ הזאת וגדוליה מחלים פני לקדש לי מבנות אהבתם, ונפשי תמאן כי חשקה בבת אהבתך. ובה מכל הנשים ומכל הבתולות בחרתי, ואותה באמונה כדת בני אדם וכדת ישמעאל וישראל ארשתי. והנני מרחוק קורא בשמך לי אתה[6] אחי הגדול חיי רוחי אורי וישעי וציץ מצחי החכם הנשיא הנשא מור[ם] מעם רבנא לוי הכבוד והשלום ילוו אליך[7] וישרתוך כל ימי חייך, מחלה פניך לזכרני בזכרון טוב מלפניך, ולהודיעני דרכיך, ואדעך למען אמצא חן בעיניך וראה כי בריתי אתך החיים והשלום[8] ופקדני בפקדת אהבה ושלום[9], עבד אהבתך המחזיק בבריתך, נלווה אליך, וחונה באותות על דגנך, אחיך ששת בר׳ יצחק ב״ר יוסף נ״ע סרקסטי.

נשיאנן רוח אפנו, הנשיא הנשא מורם מעם החכם היקר הנחמד ר׳ לוי נ״ו בן הנשיא רבנא משה נ״ע.

כתבי נהי

מה כחי כי איחל ומה קצי כי אאריך נפשי[10], כי טוב קויתי, ויבא רע ואוחילה לאור ויבא חשך[11]. ערום יצאתי מבטן אמי[12], ה׳ נתן ה׳ לקח יהי שמו מבורך[13] ה׳ הוא הטוב בעיניו יעשה[14] גזרת המלך השופט בצדק ודן דין אמת לאמתי קבלתי, ולפניו המי שפכתי ו[ר]יבי גילותי[15], ושמו על הרע ברכתי, והנה האב הקדוש אשר בשמו אנו נקראים[16], מאן להתנחם על בן אח(ה)[ד] משנים עשר בנים, ואמר כי ארד אל בני אבל שאולה[17], ושנה ביגון ושלש ברעה. ומה יאמר

[1] Hos., XI, 7.
[2] Gen., XLI, 51.
[3] Esth., V, 13.
[4] Gen., XXXII, 26.
[5] Ps., XLII, 12.
[6] Isaïe, XLIII, 1.
[7] Allusion à la pièce : מנוחה נכונה.
[8] Mal., II, 5.
[9] Isaïe, LX, 17.
[10] Job, VI, 11.
[11] Lis. אפל ; *ibid.*, XXX, 26.
[12] *Ibid.*, I, 21.
[13] *Ibid.*
[14] 1 Chr., XIII, 19.
[15] Jér., XI, 12.
[16] Jacob = Israël.
[17] Gen., XXXVII, 35.

הזקן נגש ונענה, אשר כל ימיו היו מכאובים וכעס (וכעס) ענינו[1], ונשאר לו אחד יחיד משלשה בנים, חשב להיותו לו למשיב נפש ולכלכל את שיבתו[2], ופתאום לפ(ג)[ת]ע בא שברו[3], וחשך מאורו. ועם כל זה הנני מודיע לכל מנחמי, כי לפני ראותי תנחומותיהם ושמעי דבריהם התנחמתי ורחצתי פני והתאפקתי. כי מה חפצי עוד בחיים. והנה חשך לי השמש והאור, והגיעו שנים אשר אין לי בהם חפץ[4] וידעתי כי קצי קרוב[5] ואני הולך אליו, ומה לי עוד צדקה לצעק[6] לספד ולהתאבל עליו. והנה זאת בכלל לכל המתנדבים לכתב לנחמני כי אין להשיב לאחד מהם בפרט. אחי אתם וידעתי כי בצרתי צר לכם ועלי חמלתם ולי בכיתם ולאבלי התאבלתם. והנה ברצון קבלתי תנחומותיכם, אך נפשי מאנה לקבל העתק[7] מדבריהם, כי התקצפתם על אלהיכם, ופניתם למעלה והגדלתם להרים קולכם. ז(א)[ה] יאמר הארון נלקח וגלה כבו' מישראל[8] וזה יגיד כלה ונחרצה עשה האל[9] אל נא אחי[10] אין כל חדש תחת השמש[11] הכל הידה מן הצפר, והכל שוב אל העפר[12]. כמה בחורי חמד בני מלכים ושרים מתו בחיי אביהם, וכמה נביאים וחסידים צדיקים וטובים ממנו ירדו אבלים שאולה (ע)[א]ל בניהם[13]. ואני חלילה לי מחטא לאלהי' מחדל להצדיק דינו כי אם ידו נגעה בי בצדקתי (י)[ו]אחזיק ולא יחרף לבבי[14] כי הנני מתגבר על יצרי, ומקבל ברצון רצון יוצרי. ואתם אוהבי אחי ומנחמי נחמו אמו השכולה וגלמודה, ואחותו הנא(נ)חה השוממה ואם לקולכם ולקולי השמענה, ואחרי רצוני ועצתי תלכנה, למחות דמעה מעל פניהן, ולהנחם מאבליהם, אני אהיה להן לאב ולאח ולבן ואמל(ה)[א] חפצן ואשא פניהן, ואפנה ברצון אליהן. ואם מאנו להנחם והלכנה אחרי שרירות לבן, אני אבחר לנפשי הטוב לי, והנה הטוב בעיניהן העשנה, ואתם גואלי הדם תחזקנה ידכם והתקבצו כלכם, להיות להן לעזרה, לריב עם שוכן שמי ערץ כי ברא חדשה, שם שמות[15], וקול צעקתכם ותלונותיכם במרום השמיעו[16], וצדיק כביר הרשיעו[17] והנה בפי אחי הגדול הנשיא ר' יוסף ש"ץ אשים דברי, והוא יודיעכם לבי ועצתי וישמיעכם שלום. ששת הקטן כ"ר יצחק בר' יוסף בן בנשת נ"ע סאראקוסטי.

[1] Eccl., II, 23.
[2] Ruth, IV, 15.
[3] Isaïe, XXX, 13
[4] Eccl., XII, 1.
[5] Lament., IV, 18.
[6] II Sam., XIX, 29.
[7] I Sam., II, 3.
[8] *Ibid.*, IV, 22.
[9] Isaïe, X, 23.
[10] Gen., XIX, 7.
[11] Eccl., I, 9.
[12] *Ibid.*, III, 20.
[13] Gen., XXXVII, 35.
[14] Job, XXVII, 6.
[15] Ps., XLVI, 9.
[16] Isaac, LVIII, 4.
[17] Job, XXXIV, 17.

UN RECUEIL

DE

CONSULTATIONS INÉDITES DE RABBINS

DE LA FRANCE MÉRIDIONALE

(SUITE [1])

VIII-IX. *Samuel Sulami et David ben Saül Sali* (סלעי). — La Consultation qui occupe les f°s 38 *a*-44 *a* fut envoyée au célèbre Samuel Sulami qui joua le rôle que l'on sait dans la lutte engagée dans le Midi de la France (1303-1306) contre les études philosophiques. L'homme qui provoqua cette levée de boucliers par les excès de son interprétation allégorique de l'Écriture était Lévi ben Abraham de Villefranche, et Samuel Sulami avait recueilli chez lui l'hérétique : conduite blâmable, qui lui attira la colère des savants de Narbonne, ennemis de ces nouveautés subversives. On ne mettait pas en doute ses qualités, sa droiture et sa charité ; mais on lui reprochait d'avoir accordé son appui à ce révolutionnaire. C'est ce que lui écrivit en propres termes Salomon ben Adret, l'autorité rabbinique la plus vénérée du temps. Que n'imitait-il l'exemple de ses ancêtres, qui étaient les plus grands savants, entendez les plus grands talmudistes, du pays ! Ces remontrances finirent par avoir raison du courage de Samuel Sulami, qui engagea son hôte à quitter sa maison [2].

Sulami avait-il donné dans l'hérésie reprochée à son ami ? Don Crescas Vidal a beau se porter garant de sa piété, il semble bien qu'il ait suivi le même courant. C'est ainsi qu'il avait admis avec empressement une doctrine de Salomon b. Adret, d'après laquelle la révélation du Sinaï fut uniquement une vision prophétique.

[1] Voir *Revue*, t. XXXVIII, p. 103, et plus haut, p. 76, ou, au lieu de VIII, il faut lire VII.

[2] Voir sur cet épisode *Minhat Kenaot*, lettres 12, 14, 15 et 17, p. 46-56, et Neubauer-Renan, *Rabbins français*, p. 658.

Seulement il avait mal compris la pensée du maître, qui n'était pas si hardi et restait attaché à l'opinion traditionnelle [1].

On aimerait à pénétrer plus intimement dans la pensée de Sulami. Mais il ne nous est rien resté de ses écrits, bien qu'il ait cultivé la poésie en même temps que la science talmudique. Force nous est, pour essayer de reconstituer sa physionomie, de nous en tenir aux Consultations qu'il sollicita de ses correspondants. On connaissait jusqu'ici, outre la lettre dont nous venons de parler, quatre réponses de Salomon b. Adret à ses questions [2]. Je ne suis pas sûr qu'il faille y joindre une autre lettre du même Salomon à un certain Samuel résidant à Narbonne [3]. Grâce au compilateur de notre manuscrit, nous sommes maintenant en possession d'une nouvelle Consultation — et peut-être même de deux — à destination de notre rabbin, n'émanant plus uniquement de Salomon b. Adret. Il s'en est même fallu de peu que la lettre de Samuel Sulami nous fût conservée : le copiste malheureusement l'a trouvée trop longue et dénuée d'intérêt au point de vue rabbinique, en dépit — ou à cause — de son mérite littéraire [4].

Les qualités poétiques de notre auteur sont vantées par son correspondant ; dans le fatras de compliments hyperboliques dont il l'accable, il relève surtout son talent de versificateur et note que la question de Sulami était rédigée dans une langue imagée qui évidemment n'était pas d'usage courant dans ces sortes d'écrits. Effectivement plusieurs passages de la lettre de Samuel Sulami, bien qu'écourtés, sont en prose rimée. La matière prêtait peu cependant à des tours de force littéraires. Samuel Sulami rapportait un cas qui avait provoqué dans sa ville des discussions et il reproduisait les arguments des deux partis, avec une impartialité qui n'était peut-être qu'apparente. Sa lettre est certainement antérieure à l'année 1303, qui vit le commencement de la lutte dont il a été question plus haut, car, s'il s'était déjà signalé aux foudres des rabbins attachés à la tradition, son correspondant ne lui décernerait pas les éloges pompeux qu'on lit en tête de sa réponse. Il ne semble pas qu'il habitât déjà Narbonne, où nous le trouvons en cette année, — il était vraisemblablement à Perpignan [5], — car

[1] N° 234 de la collection de Salonique, rapproché de *Dibré Héfeç*, d'Edelmann, p. 8.

[2] En ms. à la Bibliothèque Bodléienne, Mich. 46, f° 81 *b*–82 *a*.

[3] Ed. de Salonique, n° 182. Quand toutes les Consultations de Salomon b. Adret auront enfin vu le jour, peut-être y trouvera-t-on encore d'autres documents relatifs à Samuel Sulami.

[4] « Cette Consultation a été envoyée à Samuel Sulami, mais je n'ai pas trouvé le nom de l'envoyeur. La réponse (il faudrait plutôt : la question) dudit Samuel étant trop longue, à mon humble avis, malgré son élégance poétique, à cause du peu de raisons et de preuves invoquées par les deux partis, je ne l'ai pas copiée. »

[5] C'est là que Salomon ben Adret lui adresse sa lettre sur la Revélation du Sinaï.

le rabbin consultant lui écrit : « Tel n'était pas l'usage dans *notre* ville de Narbonne, métropole en Israël pour sa science, ni à Béziers, ni à Montpellier, ni à Lunel ».

De notre lettre il y a donc peu de renseignements à tirer sur le caractère de Sulami ; mais peut-être serons-nous plus heureux en la comparant avec celle qui suit.

La Consultation qui dans notre ms. occupe les f°s 44*a*-57*a*, à la différence de celle qui la précède, est revêtue de la signature de son auteur, qui est David ben Saül Sali (צלעי) ; par contre, le nom du destinataire manque. Or, l'envoyeur de la première, dont nous ignorons l'identité, invoque le témoignage de son maître et rapporte un fait qui se passa dans la maison de celui-ci ; précisément témoignage et fait se retrouvent exactement dans la seconde : c'est donc un disciple de David ben Saül. C'est même un disciple trop fidèle, car, non content de suivre la doctrine de son maître, il copie sans vergogne de longs passages de la Consultation de ce dernier, qui était mort et ne pouvait plus se plaindre du larcin [1]. Mais ce ne sont pas seulement les arguments du correspondant anonyme de Samuel Sulami qui se rencontrent dans la Consultation de David b. Saül, on y revoit aussi un morceau caractéristique de la lettre de Sulami. Qu'on confronte les deux morceaux :

Lettre de David b. Saül.

תחלת דבר אדני כאשר חטאו אנשים סטים בשטים וכו' עמד פנחס ויפלל ובשם אל קלל כל אשר ישתה מיינם וכו' צריכין אנו למודעי היכן מצא זה.

Lettre anonyme.

הנה ראיתיך ידידי מחזיק בענין אסור סתם יינן [2] וכתבת שכללים קדומים מאז פנחס בשטים כאשר סרו אנשים סטים והחרים על הדבר זכורני שראיתיך זה קרוב לשלשים ושש שנה בפרקי דר' אליעז' שאמרה ר' אליעז' המודעי [3] וצריכי' אנו למודעי היכן מצינו שנתפשטה אחריו לדורות שהרי בימי יהושפט מלך יהודה ואחאב מלך ישראל עדיין לא נאסר סתם יינם כדמוכח בריש שחיטת חולין וגם נתברר לנו שתקנת חכמי המשנה היתה...

[1] Il joint, d'ailleurs, à la mention de son maître, la formule employée pour les défunts.

[2] Comparez à ces paroles p. 239, ligne 28.

[3] *Pirké R. Eliézer*, XLVII : ר' אליעזר המודעי אומר עמד פנחס והחרים על ישראל בסוד שם המפורש וכתב שנכתב על הלוחות בחרם ב"ד העליון ובחרם ב"ד התחתון שלא ישתה אדם מישראל מיינם של העכום כי הם מרפס רגלם.

On remarque même dans la phrase amputée par David b. Saül le style de Sulami, qui emploie la prose rimée dans des questions de casuistique.

Les deux Consultations auraient-elles donc eu un même destinataire? Ce n'est pas impossible, car voici d'autres raisons qui corroborent l'hypothèse suggérée par le rapprochement que nous venons d'instituer. Dans sa lettre, David b. Saül reproche à son correspondant d'avoir emprunté ses opinions erronées au *Sèfer Halerouma*, parfois tronqué ou mal compris, et d'avoir trop souvent préféré l'avis de l'auteur de ce livre (Baruch b. Isaac) à celui des autorités les plus compétentes; il consacre même tout un mémoire à la réfutation de ses thèses. Or, l'élève de David b. Saül dit à Samuel Sulami : « Le grand maître, l'auteur du *S. Halerouma*, *ton ami*, a décidé d'une façon moins rigoureuse [1]. » L'ironie est transparente, surtout si on se rappelle que Baruch b. Isaac était mort depuis nombre d'années ; elle vise la préférence de Sulami pour les opinions de ce dernier, préférence qu'il avait probablement affichée dans sa lettre. Le ton de la réponse de David b. Saül ne contredit aucunement cette supposition : c'est celui d'un homme d'âge parlant à un homme instruit, assurément, mais qui demande à s'instruire encore. Aussi bien est-ce un véritable questionnaire que Sulami soumettait à David b. Saül, pour un traité qu'il avait déjà composé ou qu'il se proposait de rédiger à l'usage de ses élèves.

S'il en était ainsi, la surprise de Sulami n'a pas dû être mince en retrouvant sous la plume du disciple les paroles qu'il avait déjà lues dans la réponse du maître ! Mais voici qui sera plus intéressant : les thèses rabbiniques soutenues par Samuel Sulami — à supposer, comme il vient d'être dit, son identité avec le correspondant de David b. Saül — sont d'une hardiesse telle que le rabbin consultant ne peut retenir sa stupéfaction, et rien de plus instructif que les remontrances sévères qu'il lui adresse. Pour l'amour de Dieu, qu'il renonce à de telles opinions qui seraient mortelles pour le Judaïsme ; qu'il se garde bien d'enseigner ces nouveautés dangereuses ! De grands savants, des hommes saints ont illustré son pays, tels Abraham Ab Bet Din, Abraham b. David de Posquières, Zerahia Halévi : aucun d'eux n'a jamais admis les licences que Sulami considère comme acquises. Et à plusieurs reprises, David ben Saül fait entendre les objurgations les plus solennelles, suppliant son ami d'avoir plus de respect pour des principes qui s'imposent.

[1] On lit une fois, il est vrai, l'épithète « mon père », אבי; mais c'est probablement un *lapsus calami* du copiste pour אדני, employé constamment dans le reste de l'épître.

Ces principes ont trait, il est vrai, à des questions qui n'ont rien de philosophique ; mais l'attitude qu'aurait prise Samuel Sulami dans l'interprétation de la jurisprudence rabbinique s'accorderait fort bien avec l'empressement qu'il met à se rallier au rationalisme apparent de Salomon ben Adret et avec sa conduite envers Lévi b. Abraham. Comme il avait accepté la prétendue thèse du savant espagnol, qui souriait à ses idées, il fait sienne la jurisprudence des rabbins septentrionaux, moins sévère que celle de ses compatriotes, car ce qui fait pousser ces cris de terreur à David b. Saül, c'est, en fait, la doctrine de R. Tam et des rabbins de la France du Nord. Les représentations de David b. Saül ne l'auront pas complètement converti, car, s'adressant plus tard au disciple de ce dernier, il ne craint pas de mettre en avant des arguments qu'il avait déjà entendus condamner. Il est vrai qu'il les place dans la bouche de ses compatriotes qui inclinaient à une solution favorable aux intérêts en cause.

Quel était ce David b. Saül Sali ? Le nom de Sali a été porté par plusieurs personnes et semble la traduction de Laroque. La Roche, Roque..., terme géographique qui s'applique à de nombreuses localités. Mais parmi ceux qui ont pris ce nom qualificatif et qui nous étaient connus jusqu'ici aucun ne s'appelait David b. Saül [1].

David b. Saül est le nom d'un disciple du célèbre Salomon de Montpellier [2], qui prêcha en 1239 une sorte de croisade contre les écrits de Maïmonide ; il s'associa à la campagne entreprise par son maître. C'est vraisemblablement le même que consulta Samuel Sulami. Il s'était alors écoulé quelques années depuis cette lutte, car David b. Saül parle de Moïse de Coucy, dont l'ouvrage ne fut terminé qu'en 1250 [3] ou même, d'après Isaac de Lattès, en 1282 [4].

David b. Saül, suivant son propre témoignage a composé des Novelles talmudiques, חידושים (f° 44*b*). Il semble s'être livré au commerce des vins, car il raconte un incident qui se produisit dans sa maison, lors d'un achat de cette boisson qu'y vinrent faire des Juifs d'Espagne. En un autre passage il rapporte que souvent il a fait cuire le vin.

ISRAEL LÉVI.

(*A suivre.*)

---

[1] Gross, *Gallia judaica*, p. 271.

[2] Meïri, introduction, *Bet Habehira ;* Isaac de Lattès, *Saaré Cion*, p. 41.

[3] Gross, *Gallia judaica*, p. 558, d'après Zunz.

[4] *Schaaré Cion*, éd. Buber, p. 43. Voir cependant ci-après, p. 240, note 1.

APPENDICE

VIII-IX

(38 *a*) תשובה טולחה להה"ר שמואל הסלמי.

צרור המור דודי לי בין שדי ילין בספרים ישנים לכרמים כרם
י"י נבאוה (*sic*) לראות הפרחה הגפן פתח הסמדר בא דודי לגן
שכלו לך (*sic*) לו אל הר המור ויאכל פרי מגדים מפרי פיו תשבע
נפשו נפת תטופנה שפתותיו שושני העודות נכבדות תדברנה תבינה
נגידים כלם נכוחים וישרים וחכו כיין הטוב הולך לדודי למשרים,
הביאני אל בית היין במסלול תעודה ודרך אמת אהבה ערבה עלי
דגלו שכלו מים כבירים נוזלים כנחלים נטיו יאחיו חשמנים סגנים
ופחות ארחות חיים דרשו חישו לשאוב מי נהר ונהרו למעין השכל
בנעלות הסלם כלם כאחד נגשו אז ידברו יחדו ותנהו ויאמרו זאת
היתה מארת י"י היא נפלאת בעינינו אך אני יום או יומים הראשון
אדם יולד והנה סל"ם מוצב ארצה וראשו מגיע השמים, כעצם
השמים לטהר בהיר הוא בשחקים כהם המאורות הגדולים מאורות
הדת והאמונה וגם אני אודך בראותי גבירי אגרתך ממשבצת זהב
לבושה כלולה מכלול שפה ברורה ונעימה הבאה במצרף רעיונך
הזך בכח שכלך הגבר תצא לפעל מזוקק שבעתים [38 *b*] והיה לויה
חן בראשך וענקים לגרגרותיך תורי זהב עם נקדות הכסף בנות
מליצה ביקרותיה להנה עטרת הפארת גברת ממלכות בתולות אחריה
רעותיה מור ואהלות פארות קציעות השיר כל בגדותיה כריח לבנון
שלמותיה ותגבר ידך בה וקצר לא קצרה אצרה אוצרות צורות
יקרות ותמונות ישרות ואם סרות מדרך העזר אל הצד הלזה מאשר
בסבתן יבולבל העיין בצרך כיון הענין אני בהשיגי לקלוט ריח עקר
אחד המכתב ושיחו ואבא אל העקר האחר בטרם בואי עד קצו נרדי
נתן ריחו ידעתי גבירי ידעתי כי זכות שכלך וטהר מוחך הביאוך
לצעד בדרכים האלה ויהה אביאך אל בית אם המקרא והמסרת
אשך מיין הרקח מעסיס כמוני פתח דברי להפיק רצונך בשאלתך ותכן
השאלה לפי המובן והמהלקט מהוך צחות מליצתך בענין ישראל
שנשתתף עם הגוי לקחת יין כשר ולהוליכו דרך ים ושמו היין
בחביות עץ בלמודים בראשיהן וסתם המגופות מלמעלה והנקבים
אשר בשולים נברזות והתיך עליהם זפת ושם על הזפת נייר מחוק
וכתב עליהם כשר בזולת כוון כתיבת חצי אותיות בנייר וחצי
אותיות בדפני החביות והלך הוא עמהם לשמור מסחרו שאין אדם
משמר מה שביד חברו כל שכן בחברו גוי והפליגה הספינה בלב ים
ולא היה ביד הישראלי לחם די ספקו לפי ורכו ויצא לנמל אחד
לקחת לו צדה וכשחזר לשוב לספינה הפליגה כבר הספינה והלכה

לה והוצרך לצאת אחריה דרך יבשה מהלך שמנה ימים ועל זה כתבת ידידי שחלק לב חכמי העיר בזה שיש אוסרין היין ויש מתירין מטעם התורה חסה על ממון של ישראל אחר שהיין חתום חותם בתוך חותם וכתבת שסמכו על בעלי התוספות שכתבו גוי חס על בהמתו שלא תעקר וכו' והארכת לספר דבריהם, ואמת כי טעם התורה חסה על ממונן של ישראל לא שייך בכל דבר...

[40 *a*] ומה שכתבת ידידי וגם ישב לו קוץ בושט שאין למכתו צרי כי חוששין שמא הבריא וכו' הנה הרב הגדול בעל התרומה אלופך פסק ההיא חששא לקולא אמנם תמהנו והקשינו עליו בפסקי טרפות שלנו, הנה ראיתיך ידידי מחזיק בענין אסור סתם יינם וכתבת שכללים קדומים מאז פנחס בשטים כאשר החרים על הדבר, זכורני שראיתיך זה קרוב לשלשים ושש שנה בפרקי דר' אליעז' שאמרה ר' אליעז' המודעי וצריכי' אנו למודעי היכן מצינו שנתפשטה אחריו לדורות שהרי בימי יהושפט מלך יהודה ואחאב מלך ישראם עדיין לא נאסר סתם יינם כדמוכח בריש שחיטת חולין[1] וגם נתברר לנו שתקנת חכמי המשנה היתה ודבר זה אין צריך לפנים (?) ומה שכתבת והחמירו לצמצם האותיות הכתובות בזפת חציין בסתום וחציין בגוף הכלי אמת כי כן צריך לדקדק בבקבוקין שמריקים היין דרך פיהם אבל בחביות גדולות...

...וממה שטרחת לבאר כזה ארבעה שומרין ושמירות שלשה וכל המעשיות שהזכרת וגם קרונות ונובין ואטרין וצל ההרים שרואין כאנשים כל זה אינו אלא כשיש בו חותם בתוך חותם...

וגדולה מזו כת' רבי' שמואל ז"ל דאפי' המטהר יינו של נכרי ונתנו ברשותו סגי בחותם בתוך חותם כמו שומר ואמת כי המהנו עליו אבל חס ושלום לא דברנו סרה על האומר זאת הסברא כאשר היית (ראיתיך en marge) קורא בעל סברא זו לא חש לקמחידה ושאין לו מוח בקדקדו השם יכפר בעדו וגם רבי' יעקב ז"ל התיר זה כמו שכתבתי לעיל...

ומה שכתבת שהחביות שלנו הוו שבי (?) מחלקין בין חביות של חרס לשל עץ שכן כתבנו בשם רבותיו של רבי' שלמה ז"ל וגם אתה הבאת ראיה מרבי' ת"ם שסובר כן ועוד חשבת לחזק ראיתם בעבור שדרך להביא היין בספינה בחביות של נסרים דקים להיות קלים על פני המים הנה קבלנו הפך זה מרבותינו להקיל בדבר כי בעבור שהנסרים דקים ונוחים להתקלקל בעד נקב או סדק הגוי אינו ירא לנקוב ולזייף ובזה הלשון כתב הרב רבנו נ"ע בתשובת שאלה[2]

(41 *a*) ומה שהבאת ראיה מר' ת"ם דע כי היום כמה שנים שנוהגין היתר בצרפת והופסין דברי ר"ת בשאין שם מי שמכיר החביות... ודע כי בצרפת הופסין ומחזיקין בכל מה שפסק ר"ת ואין נסוגין אחור מדבריו, וגם מה שכתבת שכת' הרמב"ם ז"ל ויהי מה לא יקחו

[1] *Houllin*, 4 *b*.

[2] Ici vient la citation d'un passage de la Consultation de David b. Saül, qui se trouve au f° 53 *b*.

ממנו[1]... ומה שכתבת כי ראו כי צללו במים והעלו בידם חרסי קנקנים שבורים חקרו מפי הישראל ואמר כי כבר נתערב ביינו מעט דבש (41 b) ואמת כי עד אחד נאמן באיסורין ואף כי הוא בעל דברים כי כל ישראל בחזקת כשרים ע"כ... ואם הרבים הגדולים נדיבי עם כבין אושא לשפרעם חזרו לתלות הדבר בחוט השערה להחטיא כונתם הראשונית ועשו עצמם כיתר לחזור מן ההתר מבעתותא דשומר וצללו במים אדירים בדברי הגאונים לרקח יינם להנצל מאיסור נסך במעט דבש[2] או שאור בזה הדרך לא יחלק אור כי מעולם לא נהג היתר בשביל דבש מעט לא בעירנו בנרבונה שהיתה עיר ואם בישראל לתורה ולתעודה ולא בעיר בדרש ולא בהר געש ובקעה ירחו האמנם מצאנו שחכמי המקומות הנזכרים כתבו שטנה על דברי הגאונים גאוני המערב וגם זכורני ששמעתי מפי הרב רבי ז"ל כי פעם אחת באו אנשים עברים סוחרים מספרד וקנו יין בביתו וימלאו ממנו כלים גדולים ואחר כך שמו בכל כלי וכלי כזית דבש להציל ממגע גוי כדעת גאוני המערב והרב רבינו ז"ל חרד על המראה והרצה הדברים לפני רבותיו והכמי ההר וחרדו על הדבר (42 a) ואמרו לא יעשה כן במקומנו והזהירו הספרדיים שלא ינהגו קלות ראש בדבר זה בשום מקום כי הדבר אסור גמור כל שכן בארצות האל שנהגו בו איסור וכן קבלנו מרבותינו ז"ל אסור גמור בזה שהרי הוא כשאר יין שאין תערובת מעט דבש נכר בו ואיך יכיר בו הגוי שנתערב בו דבש וימנע מלנסך, ואם דעתם לומר שלא גזרו על מגע גוי אלא על היין הראוי להתנסך כמו שכתבו רבים ומאן לימא לן דלגבי מזבח יפסל בשביל מעט דבש שאם הביא פסול דהא לא אסר רחמנא שאור ודבש אלא לענין הקטרה אבל לענין נסוך למה יפסל בו היין שנתערב בו דהא דם חיה אינו ראוי לנסוך ואם נתערב בדם בהמה רואין אותו כאלו הוא מים ובטל וכשר לזריקה[3]... ועוד דאין לנו לומ' שהגוים מחמירין בע"ז שלהן כמו שאנו מחמירין לגבי מזבח שלא כל האסור שנאסר לגבי מזבח נאסר להם שהרי מחוסר אבר יש להן דוקין שבעין אין להן כל שכן שלא ינענו מלנסך בשביל מעט דבש שהוא אחד מאלף ואין נכר בו כלל ולא נשתנה טעמו ומראיתו בשביל כך והרי הוא כשאר יינות[4], (42 b) ועוד שהרואה לא ידע ולא יכיר את זה ויאמר שכל מגע גוי ביינות שלנו מותר בשתיה...

(43 b) וגם הרב רבי האריך מאד בזה[5] ובתוך ראיותיו הביא

[1] *Hilchot Maachalot Asourot*, XIII, 3.

[2] C'est l'opinion que Maïmonide rapporte au nom des גאוני מערב (*Hilchot Maachalot Asourot*, XI, 10). Cette opinion a, d'ailleurs, été repoussée presque universellement, entre autres par Nahmanide, R. Jona, Salomon b. Adret, Ascher b. Yehiel.

[3] Ce sont presque textuellement les arguments de David b. Saül qu'on lira plus loin, p. 237.

[4] Ce paragraphe est un mélange curieux des paroles textuelles de David b. Saül et de celles de Salomon b. Adret citées en marge par le copiste, voir plus loin, p. 237, note 3. L'auteur avait-il sous les yeux la Consultation de ce dernier, bien qu'il n'en parle pas, ou serait-ce Salomon b. Adret qui l'aurait pillé ?

[5] Il oublie de dire que c'est à son maître qu'il a emprunté toute cette discussion.

ראיה דיין מבושל הנזכר בתלמוד אין די לו ברתיחה אחת ממסכת עירובין דנותן ליין שיעור לשהות וליין מבושל לילפה בו את הפת ולחכימא ברמיזא, לכן אין לשמוע לדברי המתירין מגע גוי ביין שלנו בתירובת מעט דבש שאין דברי גאוני מערב מחוורין כלל בזה, כל שכן וכל דכן שהוא מן המוקצה ולא מן המוכן מי שמתיר יין מטעם זה לנד במקומות שנהגו בו אסור בדורות שלפנינו שהיתה טובה צפרנם מכרסינו כל שכן בדור הזה שהוא קרוב לארבע דורות[1] שולל מן היראה והחכמה שאין לנו להרוס גדרי קדמונינו ז"ע, אמנם אם יתירו מטעם חותם בתוך חותם וסברתם לזה נוטה יש להם קצת חכמים על מי שיסמוכו עם טוב סברתם לא יגיע בזה הריסת גדר כי דברים האלה לא יזדמנו, אבל להתיר יין במעט דבש זה ודאי הריסה גדולה שאין כמוה כי כל אחד ואחד ישים מעט דבש בפטם גדולה וישתהו עם הגוי ויהיו עם אחד לאכול ולשתות עמהם מפת בגם ומיין משהיהם, ואם כדבריהם כן הוא דמעט דבש מציל ממגע גוי כשתקנו קדמונינו על פי הר'א'ב'ד לשום מים מחביותינו להציל מנצוק יתקנו שיהנו מעט דבש בחבית להציל אפי' מדין נגע ויוכלו עבדינו הגוים ושפחותינו הנכריות להוציא יין ולמזוג לנו ולשתות עמנו על שלחן אחד אלא ודאי זה הוי פריצת גדר הגזירה דכי אזלא גזרת מגעם ודאי אזלא גזרת סתם יינם, עוד ראיה ברורה שמה שאומ' שלא פשטה גזרת מגע גוי אלא ביין שראוי לנסך שאינו כלל מוחלט דהא קיימ' לן דיין שנטמא פסול לגבי מזבח אפי' בדיעבד וודאי כל יינותינו היום טמאים וגם בימים ההם רב יינותיהם היו טמאין בחוצה לארץ ועם כל זה לא שמו חלוטה בזה ללמד שהגזרה פשטה בכל דבר שהוא מצוי ואין הפסול נכר בו כי פסול מעט דבש בחבית גדולה אינו נכר כמו שאין הטומאה נכרת, (44 a) דביון דגמרו דבכל דלאו בר נסוך לא פשטה הגזרה מאין לנו לחלוק בין נכר הפסול ללא נכר בין הוא על ידי תערובת לאינו על ידי תערובת אלא ודאי הנכון כמו שכתבנו וקבלנו מרבותינו ז"ה.

זאת התשובה שולחה אל החכם ר' שמואל הסלמי לא מצאתי בה שם השולח ובהיות התשובה מר' שמואל הנז' ארוכה מאד ללא צורך לפי דעתי החלושה בצחות הלצתו במעט טענות וראיות בדברי המתירין ובדברי האוסרים לא העתקתי אותה והיה די לי בדברי זה החכם ואם שלא נזכר שמו.

תשובה בדיני יין נסך נזכר בה שם השולח ולא שם החכם אשר שולחה אליו.

אני איני כדאי ששלחת לי כי נודע ונשמע בארץ ונגלה באזני אשר עמך חכמה ותושיה ורוח דעת ויראת ר"י אכן שמעתי לקולך ובאתי בדבריך ובמצותיך למלאות שאלתך כי שפרה עלי אהבתך

[1] Voir plus loin également, p. 237, l. 4 d'en bas.

ואכתוב בקוצר לבבי ברוב צרתי וכאבי את אשר עלה במחשבי ואלהי יהיה עזי ומעזי ועזרתי ואור לנתיבתי, תחלת דבר ארני כאשר חשבו אנשים קטים בששים וכו' עמד פנחס ויפלל ובשם אל קלל כל אשר ישתה מיינם וכו' צריכין אנו למודעי היכן מצא זה[1], ולענין הסדור נראה לסמוך כל ענייני היין עצמו זה לזה ואחריהם הכשר הכלים ואחריו אי זה דבר מכניסו לקיום, כתב אדני ואם היין נמשך למטה והחרצנים למעלה ונגע הגוי למעלה ומחשבתו נכרת [44 b] מתוך מעשיו וכו' שמותר בשתיה שאין דרך נסוך בזגין ואם לא ידענו מחשבתו צריך להשליך סביבות המגע והשאר מותר בשתיה ע"כ ויש להקור בזה היכי דמי אם אותן חרצנים נגובים שאין בהן משקה טופח אפי' מקום מגעו נמי מותר, ואם הן לחין היכא דאיכא טופח להטפיח ודאי הכל אסור דהא טופח להטפיח חבור אפי' לענין טומאה, וכן כת' הר"אב"ד ז"ל שאם יש טופח להטפיח על מקום מגעו וטופח להטפיח על פני כל הגת אסורה, וי"ל לדבריו דאפי' מחשבתו נכרת מתוך מעשיו אסור בשתיה דומיא דמדדו בקנה, ואם דעתך לפסוק כדברי הרב צרפתי שהביא ה"ראב"ד ז"ל, הנה הוא לא כתב אלא שמשליך מקום מגעו והשאר מותר ולא הצריך להשליך סביבות המגע, ואולי סמכת על מאי דאמרי' בגמ' אשכל וכל סביבותיו טמאין וכל הגת כלה טהורה, והיא באשכולות מוטלות ביין מיירי ומשום דמפסק אשכולות אמרי' דכל הגת טהורה והכי נמי אמרי' לענין יין נסך, וכן כתבתי בחדושי לתרץ מה שתמה הר"אב"ד ז"ל על הרב צרפתי, ואם אין בחרצנים כי אם טופח לבד בהא ודאי נראה לי כדברי הרב צרפתי שכתב שאין משליך אלא מגעו והשאר מותר, והוא עצמו כך רצה לומר, ומקום משקה הוא דקרי לטופח להטפיח, עוד כתבת והגוטל בכוס לראות אם היין צלול צריך ליטול לכתחלה חרצנים וזגים מעורבין כדי שלא יקרא היין נמשך ומה שבכוס אם הוא צלול אם נגע בו גוי אסור להחזירו ואם החזירו לגת שאינו מינו רבה עליו ומבטלו ע"כ[2]...

[45 a] והנני מודיע לאדני כי תחלה כתבתי על כל דבריך כפי מה שנראה בעיני לפי קבלתי ואחרי כתבי הכל והפתקתי הקונדרס לשלחו אליך נמלכתי לבקש ספר התרומה להתבונן בו על דבריך וחזרתי וכתבתי את זה, והנה מצאתי כי משם לקחת זה הנוטל בכוס וגם שם כתוב מה שדקדקתי מדבריך והוא דוחה הא דרב הונא דהחזיר גרגותני לגת...

ועוד כתבת וגת פקוקה שלקח מן הגוי ומפתח וחותם בידו משנבעטה או שלא העלים עיניו ממנה מותר לכך הלוקח גת בעוטה מן הגוי צריך לתת עליה סדין ולהחתימה ע"כ, נפלאתי מאד על זה פליאה נשגבה שאתה מתיר ליקח גת בעוטה פקוקה מן הנכרי אלא שצריך אחר שלקחה שלא יעלים עינו ממנה או שיכסנה בחותמו,

[1] Voir plus haut, p. 228.

[2] Nous passons la réponse, qui n'offre rien de particulièrement intéressant.

ותמה אני בזה עד האידנא מאן נטרה כשדרכה הגוי כבוד רבנו מונח במקומו שלא היה המנהג הזה אלא כשנדרכה על ידי ישראל ... (45 *b*) זה כתבתי טרם ראותי ספר התרומה ואחרי ראותי אותו מצאתי כי משם למדה זה ההיתר והוספתי להפליא עליך הפלא ופלא שהוא לא התיר זה בשם שום רב אלא שטורח מסברתו לקיים המנהג שהיו מקומות שקונין יין מן הגיגיות הדרוכות ששהה בהן היין ימים רבים וגם הוא היה תמה על מנהג הרע הזה ולמה לא נחוש שמא הוציא הגוי מן היין שבגיגית ואסרה והביא הירושל' חאם העלים עינו ממנו אסור ובספק אמר דאפשר שיש להתיר במלאה, ואתה התרת לגמרי שלא במלאה ואפי' במלאה מי יכיר אם הוציא ממנה, ועו' דקשיא על הרב בעל ספר התרומה מעשה דההוא ינוקא שאסרו בשתיה משום נסוך דרגל, ויותר ויותר יש להתמוה עליך שהרי כתבת לקמן אין דורכין עם הנכרי בגת ואפי' היה כפות[1] ואם דרך הגוי ושמר ישראל שלא נגע בידו וכנסו ישראל בחבית אסור בשתיה, הנה כתבת כאן שאפי' היה כפות או ששמר ישראל שלא נגע שם הגוי בידו אסור בשתיה, וזהו הוא משום נסוך דרגל כדאית' בגמ' אך כתבת לשון הרב ר' משה ז"ל שלא הזכיר נסוך דרגל בפירוש אך אתה זה רצה לומר ואם כן סתרת דבריך שהתרת ליקח גת בעוטה מן הגוי, ואחר שכתבת כאן לשון הרב ר' משה ז"ל למה הנחת לכתוב מה שכתב למעלה בסמוך ואין לוקחין ממנו גת דרוכה ואע"פ שעדיין היין מעורב עם החרצנים והזגין ולא ירד לבור[2], הרי שאוסר ליקח דת דרוכה מן הגוי, ואתה הנחת דברי הרב הגדול הזה שקבל מגאוני עולם ולקחת דברי ספר התרומה להתיר מה שאוסר בגמ' בפירוש ולא עוד אלא שדבריך סותרים זה את זה[3]... (46 *a*) סוף דבר אני תמה על הרב בעל הספר איך החזיק כלל ביד העושין כן, והנני דורש ממך אדני ומבקש למחות דבר זה מספרך פן יהיה לך למוקש והצור אשר בעמו בחר יורנו בדרך יבחר,

עוד כתבת ואם שם סל בתוך היין כדרך שעושין שמשימין סל בגיגית מקרי המשכה ואם נגע בענבים מה שתחת הסל דיו כדין מה שבבור ואסור, ומה שלמעלה מותר ע"כ... ואחרי כן מצאתי כי גם זה הוצאת מספר התרומה וקצרת לשונו...

(46 *b*) ועו' כתבת ויין מבושל מכיון שהרתיחו מותר שהרי הנוגע באלונתית שלנו מותר ע"כ... וזה שכתבת ופסקת דכיון שהרתיחו מותר אמת כי כתבנו כן בשם רבי' האיי ז"ל אבל נראה בעיני שאין ראוי להורות כן דהיאך אפשר דברתיחה אחת יצא מכלל יין והלא פעמים רבות ראיתי שהיינו מרתיחין את היין ואחר שהצטנן לא נשתנה צבעו וטעמו ולא היה נכר בו כלל שהרתיח...

(47 *a*) וכתבת דיין שנתערב בו מעט דבש או שאור הואיל ואינו ראוי לגבי מזבח הרי הוא כמבושל וכשכר ואינו מהנסך ומותר

[1] Paroles de Maïmonide, *ibid.*, XI, 11.

[2] *Ibid.*

[3] Vient ensuite la discussion de l'opinion de l'auteur du *S. Haterouma*.

לשתותו עם הגוי[1] ונראה מזה שיין מבושל שלנו שנגע בו הגוי לא נאסר במגעו ואף על השתיה נסתפקתי ע"כ לשונך, הרב ר' משה כה' את זה בשם גאוני המערב וזכורני כי בילדותי היו מוכרים יין בביתנו ובאים אנשים סוחרים עברים ספרדים וקנו ממנו יין ומלאו כלים גדולים ואחר כך לקחו דבש ונתנו ממנו כזית בכל כלי וכלי ושאלתי להם למה עשו כן ואמרו להצילו שלא יאסר עוד במגע גוי וחרדתי על זה חרדה גדולה ואמרתי מי איפה הוא המתיר ההיתר הגדול הזה (47b) ורצתי והרציתי דברי לפני רבותי ז"ל ואמרו לי כי ה"ר משה ז"ל כתב כן אמנם כל חכמי הארץ אוסרין דבר זה וכן אמרו כל חכמי העיר[2], וגם אני ברור הדבר בעיני דאסור גמור הוא שהרי הוא כשאר יין שאין תערובת מעט דבש נכר בו כלל ואיך יכיר בו הגוי שנתערב בו דבש שימנע מלנסך, ואם דעתם לומר שלא גזרו על סתם יינם ועל מגע גוי לא גזרו אלא על היין הראוי להתנסך כמו שכתב הר' משה ז"ל[3] ומאן לימא לן דלגבי מזבח נמי יפסל בשביל מעט דבש שנתערב בו שאם הביא יהא פסול דהא לא אסר רחמנא שאור ודבש אלא לענין הקטרה אבל לענין נסוך למה נפסול היין בכך, וע' דאפילו תימא דלא מפלגינ' בין נסוך להקטרה אית לן למימר דדבש המעורב בו בטל וכשר לנסוך כדאמרי' לענין זריקת דם נתערב דם בהמה בדם חיה רואין אותו כאלו הוא מים והא דם חיה אינו ראוי לזריקה כלל והוא ליה כדבש ואפי' הכי בטל וכשר לזריקה... (48a) ועוד דאין לנו לומר שהגוים מחמירין בעבודת שלהם כמו שאנו מחמירים לגבי מזבח שיפסלו אותו לנסוך בשביל מעט דבש שהוא אחד מאלף ואין נכר בו כלל ולא נשתנה טעם היין בשבילו ודומה לשאר יין[4]...

ומה שכתבת אדני ונראה מזה שיין מבושל שלנו שנגע בו הגוי לא נאסר במגעו ואף על השתיה נסתפקתי ע"כ, תמה אני לפי מה שפסקת על יין שנתערב בו מעט דבש למה נסתפקת על שתיית יין מבושל שנתערב בו הרבה דבש ודברים אחרים ואינו ראוי לנסך ודאי לפי דבריהם מותר לשתותו עם הגוי, אך אין לשום חכם וירא שמים להתיר לא זה ולא יין שנתערב בו מעט דבש ולא טוב לפרסם ולהורות קולות גדולות והיתירות שלא נהגו לנהוג בהן היתר בשנים העוברות כל שכן בדור הזה הקרוב לארבעה דורות על כן על כל דברי האגרת הזאת אני מזהירך כמו שראוי להזהיר זהיר ומוזהר כמוך שלא לפרסם ההיתרות הגדולות האלה וגם אחרות שכתבת בפסקיך כמו שאנו עתידין לכתוב לפני כבודך שלא יבאו אנשים שאינם

[1] Maïmonide, *ibid.*, IX, 10.

[2] Voir plus haut, p. 233.

[3] En marge, le compilateur ajoute : וכן כתב הרשב"א בד"א שנתן בו דבש עד שנשתנה טעמו אבל אם נתן בו מעט דבש יש בו משום יין נסך א' ע"פ' שאין מנסכין אותו על גבי המזבח הגוים אינן נמנעין מלנסך בכך שלא כל הנאסר למזבח נאסר להן שכן מחוסר אבר יש להן דוקין שבעין אין להן ע"כ.

[4] *Ib.*, 9.

הגוים ללמוד מדבריך ויהיה הקולא תלוי בצוארך השומר אמת לעולם מכל מכשול ישמרך.

עוד כתבת בתוך הדברים האלה וחומץ אסור עד י"ב חדש ע"כ נראה שכך דעתך לומר שיש לו דין יין ליאסר במגע עד שיעמד י"ב חדש משהיה חומץ... אמנם בזה השׁון קבלתי מן החכם הגדול ר' שמואל ע"מ[1] בשם הרב ר' שלמיה[2] זצ"ל זקנו דאחר דעזבוהו לגמרי מלשתות ועושין ממנו מיני טבול הנעשין בחומץ כגון חרדל או יושבינט וכיוצא בהן הוא נקרא חומץ לענין יין נסך שאינו נאסר במגע ואין צריך חותם בתוך חותם, ואין זה תלוי בי"ב חדש אלא לפי הטעם אשר בו יתחדש בימים או חדש וזה דבר המתקבל ונמצא בו עקר ושרש, אך שמעתי בשם רבי' יעקב ז"ל שכתב כמו שכתבת...

(49 *a*) וכתבת ואם נסך הגוי יין של ישראל אפילו שלא בכונה אסור ליקח בדמים אפי' מיניה דידיה עכ'... וה"ראב"ד ז"ל כתב בזה שני דעות והרב בחר בראשון כראיה וכבר דחינו ראיתו ובחרנו בשני על פי רש"י ז"ל ואולי אלה צפנת בלבבך אלא שהקלמוס שגג במחשבך, וכתבת ומותר לומר לשפחתו וכו' ונותן להן מיעות ויעשו מה שירצו ויקנו יין נסך ע"כ...

וכתבת אסור להשתכר ביין נסך לבד מלהשתכר עכ'... ואחר שאדני מתכוין להועיל ולהורות וללמוד מדבריו הלכה למעשה היה לך להאריך בגופי ההלכות ולהודיע ולבאר מה שהוא אסור שלא יוכל אדם לטעות כלשונו להתיר את האסור א"ע"פ' שהוא מקצר לכתוב הטעמים יהראיות...

(49 *b*) וכתבת ויין שנתנסך ונתערב במינו במשהו כגון כבשים שהם מכשירין אסורין בהנאה עכ'...

וכתבת ומעט יין שנתערב במים איפשר דמותר בשתיה לפי שאינו ראוי לשתיה ע"כ' זה הוצאת ממה שכת' הבא"ד ז"ל והוא לא כתב אלא שנראה לו כי הוא נותן טעם לפגם ואתה הוספת ואמרת שאינו ראוי לשתות...

וכל מה שכתבת במערה יין נסך לתוך של היתר וחלקת בין צרצור קטן ודבר חשוב לשונך מבולבל[4]...

(50 *a*) וכתבת ושמרים שלא נתן עליהן מוס אסורין לעולם ע"כ הפסת בזה בדברי רבי' יעקב ז"ל והוא חומרא גדולה, והמה גדול הוא מי שמיקל על סתם יינן עצמו לפי שאין מנסכין בזמן הזה אך מחמיר כל כך על השמרים, ואנחנו כתבנו בשמו שגם כן היה מחמיר בחרצנים וזגים לאסרם אם לא עשו בהן תמדים ממים, ואין אנו מודים לדבריו וגם שאר (50 *b*) הפסוקים לא חלקו בזה בין נתמדו ללא נתמדו,

וכתבת ויש מתירין ליקח יין הגוים בחובותיהם מאחר שאין

[1] Probablement = "עזרי מעם ה.

[2] C'est peut-être celui qui vivait à Lunel vers 1165, voir Gross, p. 281.

[3] Jusvinet.

[4] Nous passons plusieurs paragraphes où l'auteur reprend son correspondant de n'avoir pas été assez complet ou d'avoir mal opiné.

שאין מנסכין בזמן הזה דינם כמגע תינוק גוי שמותר בהנאה אליבא דרב ע"כ, על דבר זה עמדתי מרעיד ואשתומם על המראה והייתי משמים ומחתיד בראותי כי נכנס זה בלבבך וחששת לכתבו ולהחזיק בו ואחזת בטעם זה בכמה מקומות בפסקיך שאין מנסכין בזמן הזה להרוס ולפרוץ ולעקור דברי רבותינו תנאים ואמוראים וכל מה שפסקו וחברו כל הגאונים ז'צ'ל וכמה גאונים ורבנים עברו משפשטה האמונה הזאת בין הנצרים ולא הורו כן, גם זה זמן קרוב היו בארץ הזאת קדושים ורבנים גדולים הרב הקדוש ר' אברהם אב ב"ד וה'ר'א'ב'ד והר' זרחיה ז"ל וכמה וכמה חכמים גדולים כמלאכי אלהים ולא עלה על דעתם לומר דבר זה, וכי אכשור דרי שבימיהם היו הגוים מנסכין ועתה אינם מנסכים והרי אנו רואים כי בכל יום מהחכמים לחזק אמונתם ואדוקים בטעותם ועושים שתי וערב בידיהם על כוסם בשתיתם ועל דרכם בהליכתם בשבתם בביתם בבואם ובצאתם אף כי שמענו מפי נאמנים שיש מהם בעת הבציר בהוציאם היין מגיגיתם שולחים ממנו בבית תועבותם לנסכו לפני ע"ז וחוזרין ונותנין ממנו בכל חביותם לטמא יינותם, גם חקרתי ודרשתי כי בימים הקדשים באים לפני הע"ז באכלם לחמם לנפשם לאשם משתה שם להיות הלחם במקום בשר מלכם ונסיכם ותחת דמו ישתו יין נסיכם וכן עושין כל אחד בכל שנה בבואם לתת עון על עונם לוקחין ושותין יין ענשם ולחם אונם ואיך יאמרו שאין מנסכין במקום הזה...

(51 *a*) ... ואתה אבי ראה גם ראה ואם נשאו דבר אליך לא תלאה כי אף בספר התרומה שמצאתי מה שכתבת לא פסק כן ולא גמר להיתר אלא שהזכיר שיש רגילין ליקח יינות הגוים בחובותיהם ואחר כך אומר בשם הרב הגדול רבו הרב ר' יצחק ז"ל שהיה אוסר מטעם זה דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו ואפי' ידעינן בהן שאין מנסכין ועתה נכון הוא וראיה גמורה וברורה לאיסור גם בזה גם בגבינות הגוים, ואני ראיתיך מהזיק בדברי המתירין סתם יינם ומגע גוי אפילו בכונה שכתבת מראש ועד סוף ופסקה (ופסקת l.) כדבריהם בלא שום שיור, והנה הרב בעל ספר התרומה היד שרבי יעקב לא היה רוצה ליטול דמים אלא מן הגוי עצמו שנגע בו, וחלילה חלילה לכל איש אשר יראת אלהים בלבו והורת אלהיו בקרבו לכתוב הדבר הזה ולהזכיר אותו ולבא בסודו כדי שלא תבא תקלה על ידו,

עוד כתבת הערובת סתם יינם בטל בששים ומותר בשתיה, ויש מתירין בהנאה לבד וכו' ע"כ, עשית דברי המתירים בשתיה עקר ודברי האוסרים שפלה... וגם בזה לא מצאנו בכל הגאונים וכל החכמים הגדולים הגבורים אנשי השם פוצה פה ומצפצץ להיתר (51 *b*) ומאד אני תמה על מי שהתיר סתם יינם בששים מאין הוציא, ודעתי לכתוב כל הראיות הסותרות את דבריו בארוכה בג"ה אך מפני שאני עכשיו במסכתא אחרת לא יכולתי לטרוח ולכתוב ולולי אהכתך לא הייתי כותב גם את זה אך לעשות רצונך חפצתי,

ומה שכתבת שהרי ר' יוחנן היה מארץ ישראל ואמ' בששים

אשאלך והודיעני היכן א"ר יוחנן דבר זה כי לא מצאתי דבר זה בגמ' לא לר' יוחנן ולא לשום תנא ואמורא לא בתלמוד דידן ולא בירושלמי ומאד הייתי רוצה לשמוע ולראות ראיות המתירים כי לא שמענו בכל רבותינו שעמדו בארץ הזאת מיום הוסדה שהורו בזה להיתר ונפלאתי עליך שכתבת להיתר, ואף אם היד הרב החסיד אדוננו ר' משה יצו' [1] שהתירו בארצו אולי הוראת שעה היתה ודברי יחיד היו ולא הודו כל סיעתו או כל שעתו [2] ואפילו יאמר שפשטה הוראה זו בארצם מה שלא שמענו באזנינו עם כל זה אין להתיר בארץ הזאת שנהגו בו איסור על פי גדולים ורבנים קדשי עליון, וגם אני ראיתי שעשו רבותינו ז"ל מעשה פעמים רבות כל זה כתבתי קודם שראיתי ספר התרומה, ואחר כן ראיתי בספר התרומה שכתב כן בשם רבנו יעקב ז"ל, והתבוננתי בכל דבריו וימלך לבי עלי לכתוב את אשר יסכים צורי על ידי וכתבתי את אשר עלה בלבבי והנה צויתי לכתוב אליך בסוף דברי אלה [3]...

עו' כתבת ואם יש בברזא קנילא [4] וכו', אע"פ ששמעתי שהר"אב"ד ז"ל כתב כן רבותי' ז"ל לא היו מורין כן שהקנילא והחבית הכל נחשב ככלי אחד הואיל (52 *a*) והקנילא מחוברת ומדובקת בחזקה עם החבית והרי היא כאחד מאזני הנוד...

וכתבת ונהגו למכור מגע הגוי מטעם שאינן אדוקין עתה עכ', הנה יספת ושנית להחזיק בטעם זה וגם אני לא אחשך פי ואשוב ואומר כי מאד נגע ללבי ומר לי מר כאשר ראיתיך מסכים להתיר מה שאסרו רבותינו וכל הגאונים וכל המחברים בפירוש, וגם כי ראית כי בעל ספר התרומה מעיד כי רבנו יעקב היה מחמיר בזה שלא היה מיקל במגע גוי לקחת דמים כי אם מן הגוי שנגע בו בלבד כדאית' בגמ' ואע"פ שרבנו שמואל אחיו היה נוטה לטעם זה ואומ' שאין מנסכין בזמן הזה, ואתה כתבת זה ההיתר ולא עו' אלא שקבעת אותו במנהג וזה המנהג הרע לא ראינו ולא שמענו מעולם שנהגו כן במקום בני תורה אף כי ראיתי כל רבותי וכל חכמי דורנו כמה פעמים שנהגו בו איסור... על כן נעניתי משמוע כי עוד מעט ויתירו את יינם אפי' בשתיה אחר אשר אמרו כי בזמן הזה שבו הגוים מדרכיהם לבלתי נסך לפני פסוליהם כאשר עשו אבותיהם ונקל זאת בעיניהם לצאת ולבא בתוכם לשתות יין נסיכם אחר אשר אמרו כי רוח ותוהו נסכיהם ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם וכבר אמרו רבותי' ועל יינם משום בנותיהם...

(53 *a*) וכתבת אם גוי נושא יין בגיגית מלאה במוט ובלכתו נפל

[1] Dans le *Semag*, f° 55 *a* de l'édition de Venise, Moïse de Coucy se borne à rapporter l'opinion bien connue de Rabbénou Tam. Peut-être est-ce en se rendant en Espagne, où il nous dit lui-même avoir prêché sur cette question, que Moïse de Coucy a fait connaître aux rabbins du Midi de la France la jurisprudence adoptée dans le Nord.

[2] Voir *Guittin*, 76 *b*.

[3] Ce mémoire additionnel occupe les f°s 54 *b*-57 *a* de notre ms.

[4] « Cannelle », robinet, généralement en bois, qu'on met aux tonneaux ou aux cuves pour tirer les liquides.

מן היין לחוץ מותר בשתיה אפי' בנופל ויש אוסרין הנשפך עכ' נראה מדבריך שאם היו שני גוים נושאים שְׁמַאל[1] מלאה יין כדרך הנושאים בשני מוטות...

(53 *b*) וכתבת ובקבוקים של עץ אע"פ שיכול שיחוב הסכין וכו' מותר לפי שאין מנסכין בזמן הזה ע"כ, ופתה אדני פקח אתה עיניך וראה שאתה בא להתיר מגע גוי אפי' בשתיה כמו שאמרתי למעלה מטעם שאין מנסכין בזמן הזה... על כן אמרתי אליך כי טעם זה יבן נגף וצור מכשול פח ומוקש לכל ישראל דאם יתירו מטעם זה בהנאה כמו כן יתירו בשתיה דגזרה שבטלה מקצתה בטלה כלה...

והנה שאלתי מאת אדוני אותה אבקש להניח הטעם הזה פן תנקש כי לא טוב לאחוז בזה וגם מזה ומכיוצא בזה הנח ידיך ללמד להלמידיך ולהורות לאנשי סודך שלא תתגלל חובה על ידך. והנה בשמים ערך ובמרומים סהדך ואני את נפשי הצלתי כי על כן הואלתי והרביתי דברי יושר לבי אמרי כי מלאתי מילין רוח בטני הציקתני ודאגה גדולה אחזתני בראותי הדור נסוג אחור והנה עלה כלו קמשונים כליו רעים וכלים מכלים שונים סר מן הדרך הנכונה ומן התורה והאמונה סג וגלמוד אף כי מעסק התלמוד והוא ירה החצי להעבירו כי המשא יהיה לאיש דברו ותהי האמת נעדרת על כן צריך לעשות גדר לגדר ומשמרת למשמרת אף כי לקיום את כל תוקף תקנות החכמים הסייג והגדרת אולי יחנן י"י צבאות את השארית הנשארת ויהיה לשער ימו לעטרת צבי ולצפירת תפארת והאלהים אשר התהלכו אבותינו לפניו ידריכנו באמתו לעשות הטוב והישר בעיניו ולשמור מצותיו משפטיו וחקותיו ועדותיו ויורנו מדרכיו ונלכה בארחותיו והוא יפדה ישראל מכל צרותיו, ואתה שלום ותורתך שלום וכל אשר לך שלום כלבבך ולבב הנאמן באהביך הכותב בקוצר לב דוד בר' שאול צלעי.

[1] « *Semal*, *semau*, *assemal*, benne servant au transport de la vendange en Languedoc » (*Dictionnaire* de Mistral). Dans du Cange on trouve *semalis*, *semalum*, « vasis genus » avec des exemples du Midi.

L'INVENTAIRE DU MOBILIER

ET DE LA BIBLIOTHÈQUE

D'UN MÉDECIN JUIF DE MAJORQUE

AU XIVe SIÈCLE

Le document que nous publions plus loin nous a été remis par M. Estanislas Aguilo, archiviste de Majorque, qui l'a copié du registre d'un notaire de cette ville. C'est l'inventaire, après décès, des biens mobiliers de la femme d'un médecin juif de Majorque, nommé Léon (en hébreu Juda) Masconi. La femme, Muna, était morte laissant pour héritier le fils qu'elle avait eu de son premier mariage avec Davin (David) Xulelli. En l'absence de ce fils, Maymon Xulelli, la bru, Gracettia, intervint pour faire dresser un état des meubles trouvés après le décès de sa belle-mère. Signèrent comme témoins : Moxin (Moïse ?) Bonanin, Ayhonnagar, Joseph ben Maimon Alatzar (Eléazar), Abrafim (Abraham) ben Maimon Alatzar et Issachu (Isaac) ben Cabis.

Cet inventaire se divise en deux parties; la première formée par les meubles, ustensiles de ménage, instruments de médecine, vêtements etc., la seconde par la bibliothèque de Léon Masconi. Ce document est intéressant à plus d'un titre. Par la première partie, nous pouvons pénétrer dans l'intérieur d'un Juif aisé; par la seconde, il nous est permis de constater les livres dont se servait un médecin juif instruit.

Pour le tableau n° 1, nous avons demandé à M. Hildenfinger, ancien élève de l'Ecole des Chartes, d'identifier les différents objets qui s'y trouvent catalogués. C'est son travail que nous publions ici. Les chiffres mis entre parenthèses renvoient aux lignes du document A.

I.

Voici d'abord deux lits complets (1), avec leurs matelas (2), leurs traversins (3), une courte-pointe de bouracan bordée (13), trois courtines (9-11), dont une ornée d'un dessin en damier et brodée de fils de laiton (10), et cinq couvertures (4, 5, 12, 64, 129), dont une d'étamine à raies rouges, et une autre jaune et rouge, doublée de vert. La literie comporte encore deux sacs de couchage que l'on devait bourrer de paille ou de feuilles (14). A côté, deux tables, une longue (39) et une ronde (40), et cinq armoires ou coffres (32, 33, 105, 109, 139), couverts de cuirs ou d'étoffes[1] (15, 38). Ces huches servent aussi de sièges[2]. Mais le mobilier compte, en outre, trois bancs (34, 60), et ces sièges peuvent être rendus moins durs par des coussins (63), dont quelques-uns, ouvrés de soie (104), ou ornés de nœuds de rubans (68), ne sont pas sans élégance. Des tapis (8), des candélabres ou des lampes (28, 36), un cadran (135), un écritoire (44), des œufs d'oiseau, d'autruche, décorés (25, 26), contribuent encore à l'ornement de la salle.

La batterie de cuisine comprend trois bassines (21, 108), dont une de cuivre étamé ; deux petits chaudrons (27), une terrine verte (46), une casserole à couvercle (76), une poêle (56), sept pots (53-57), et trois broches (52). La ménagère a à sa disposition de nombreux récipients : un pot où elle met sa farine (45), une cruche de cuir à col de laiton (134), une aiguière de terre blanche (41), deux amphores et un flacon de verre (140), une bouteille (132), un barrillet de cuir (79), et six tonnelets (43). Ajoutons-y un entonnoir de laiton (77). Deux mortiers de pierre (55), et de cuivre (19), peuvent servir soit à des usages domestiques, soit à des usages médicaux. Le couvert comporte neuf plats de terre (37), des gobelets de fer (51), une tasse (138), une cuiller ou plutôt une écumoire (86), un couteau de table et deux tranchoirs de bois (54). Enfin, deux tamis (50), et une corbeille (83 ?) de jonc, différentes mesures de laiton (22 ? 23), deux cadenas (29), des sacs (58), des planches (59), complètent ce matériel.

La garde-robe est bien garnie : on y trouve jusqu'à quatre tuniques d'homme ou de femme (69, 70, 71, 118), et cinq de ces larges vêtements appelés à Majorque *gramasia* ou *gramalla* (71, 103), et *tovallola* (94-99). A côté, un surplis d'étamine (100), et un bur-

[1] Voy. aussi 73, pièce de cuir ronde munie d'anneaux.

[2] C'est le sens littéral de *arquibanchum* (33), arche-banc.

nous blanc (110 ?), deux cottes de laine, dont une doublée de jaune (72, 91), deux jupes (107, 127), une cotte-hardie de dame, de couleur sombre (125), un *farset*, sorte de pourpoint ouaté que l'on portait sous la cuirasse (96). Le costume peut être complété par une capuche (71), des bonnets de laine noirs et blancs (75), des souliers jaunes à la mode arabe (136), et différents menus objets de cuir, tels que ceinture avec ou sans boucle (88, 101), sacs rouges (20), bourses longues à deux anneaux (82).

Comme linge, à la mort de Muna, il reste dans les armoires trois chemises de femme (67, 92), deux serviettes, dont une à franges (106, 131), et deux nappes (93).

On peut encore mentionner les armes : écu (49), lance (48), fer de lance (24?) un carnier (47), et des rênes (81), — et des objets précieux d'or (111), et d'argent (112, 113), auxquels on joindra des écheveaux de fil et de soie teints, dont le poids est scrupuleusement noté (114-117).

Il faut ajouter à cette énumération différents objets, tapis, bijoux, livres (128), vêtements (35), qui avaient été soit donnés en gage à Masconi ou à sa femme (35), soit inversement remis par Masconi ou sa femme à des débiteurs (128, 130) [1].

Deux catégories d'objets sont particulièrement intéressantes à signaler dans cet inventaire : ceux qui indiquent que l'on se trouve dans un intérieur israélite, — le sceau de laiton qui sert à marquer les azymes de Paque (78), et les *tafellim* où l'on peut reconnaître les *tephilin* (137), — et, d'autre part, ceux qui devaient être plus particulièrement utiles au médecin et au savant: les forces (31), les instruments de fer et les flacons de laiton (84), les tubes à eau chaude (85 ?), l'astrolabe (126) et les trébuchets (80 ?), le récipient à onguent (30), les poudres médicinales (87), et enfin la grande collection de pierres aux couleurs variées que renferment plusieurs vases ou sacs de cuir et d'étoffe (120-124).

Par inadvertance, dans le premier tableau s'est glissée la mention de deux manuscrits ; l'un est le fameux *Yosiphon* ; le nom de l'autre doit être mal orthographié. Ce n'est vraisemblablement pas un traité d'Avicenne, comme on pourrait le croire au premier abord, car nous verrons par la suite que le nom du philosophe arabe s'écrit autrement dans ce document.

[1] L'inventaire comprend de plus sous les nos 90, 95, 112, 120, 130, 133 un certain nombre d'objets que nous n'avons pu identifier.

II.

Le second chapitre de l'inventaire se lit, en général, avec facilité, malgré les erreurs nombreuses commises par le scribe. Nous avons pu identifier à première vue les ouvrages suivants :

6. *Marahot atseten* = מראות השתן « Les couleurs de l'urine ». Il existe plusieurs traités de ce nom.
7. *Dichduch* = דקדוק, Grammaire, terme générique, ou titre de l'ouvrage de Moïse Kimhi.
9. *Abenroet* (à lire *Abenrosl*) = אבן רשד « Averroes », sans doute le commentaire de ce philosophe sur Aristote.
11. *Aamet ben abrahim* = Amet ben Ibrahim [ibn al-Djezzar].
12. *Beurallora* = באור התורה « Commentaire du Pentateuque ».
14. *Beur abu nasser* = באור אבונצר « Commentaire [sur Aristote] d'Abou Nazar [Al Farabi] ».
15. *Marahot eloym* = מראות אלהים, Explication des visions prophétiques, par Hanoch, fils de Salomon el Konstantini.
16. *Aayjuncta* = חי בן יקטן, Roman philosophique d'Abou Bekr Mohammed ibn Tofaïl, trad. par Moïse de Narbonne.
17. *Boaran leben tamtius* = לבטלמיוס..., « ...de Ptolémée ».
18. *Retuguot* (à lire *Retuquot*) = [ככף] רהוקות, traité de grammaire de Joseph Caspi.
19. *Butsot quesep* = קבוצה כסף, Nomenclature des ouvrages de Joseph Caspi faite par lui-même.
21. *Mispar* = מספר, Traité d'arithmétique, probablement d'Abraham ibn Ezra.
23. *Geremies* = Jérémie.
24. *Alatsenderos* = אלכסנדרוס, Commentaire d'Alexandre d'Aphrodisias sur Aristote, ou Roman d'Alexandre.
25. *Arbaneueym* = ארבע נביאים « Les quatre prophètes » (?)
28. *Arguzer lebenrost* = ארגוזא לאבן רש"ד « Ardjouza », traité de médecine en vers d'Averroes, ou plutôt commentaire de cet auteur sur l'Ardjouza, traduit par Moïse ibn Tibbon.
29. *Perus joonatan* = פירוש יונתן « Commentaire de Jonathan ».
30. *Gauia quosef* = גביע כסף, Explication de certains mystères du Pentateuque, par Joseph Caspi.
32. *Perus albunasser* = פירוש אבו נצר « Commentaire d'Abou Nasar [al Farabi] ».
34. *Agorat quesef vaalnel quesef* = חגורת כסף ואדני כסף, Commentaire sur Ezra et les Chroniques, et Explication des

mystères des livres des Prophètes et des Hagiographes, par Joseph Caspi.

35. *E endeel* (à lire *eudeel*) *ben attora vaauichma* = ההבדל בין התורה והחכמה, Traité sur l'accord de la religion avec la philosophie, par Averroes.

37. *Aasiet aasturlau* = עשית האצטרולב « La confection de l'astrolabe », peut-être d'Aboul Kasim ibn Alsafar traduit par Jacob b. Makhir.

39. *Asente* = השתן « Traité de l'urine », par Isaac Israéli.

42. *Nittua* = נתוח « Traité de dissection » (?).

43. *Elmenahac* = Almanach, peut-être celui de Jacob b. Makhir.

45. *Messiaa vetesboret* = משיחה ותשבורת, Traité de géométrie d'Abraham b. Hiyya.

48. *Asamaayim vaaolam* = השמים והעולם. Probablement le commentaire d'Averroes sur le traité du ciel d'Aristote, traduit par Salomon ibn Ayoub, ou le traité du ciel et du monde, traduit par Zacharia b. Isaac et aussi par Calonymos b. Calonymos.

49. *Laquotot* = לקוטות.

51. *Omse tora* = חומשי תורה [חמשה] « Pentateuque ».

52. *Pirque rabi elielzer* = פרקי ר' אליעזר, le Midrasch bien connu.

53. *Adenegueref* (à lire *Adenequesef*) *ben neueym* = אדני כסף בנביאים de Joseph Caspi ; voir n° 34.

54. *Terguz* = תרגום (?).

55. *Ben sina* = אבן סינא, Avicenne.

56. *Natzir vbenachmeia* = הנזיר ובן המלך « Le prince et le derviche », traduction hébraïque du roman de Barlaam et Joasaph, par Abraham b. Hasdaï.

59. *Tamealloot* = המעלות (?), Traité théologique de Schem Tob Falaquéra (?).

60. *Hit cabu ammahim* = יקוו המים [מאמר], de Samuel ibn Tibbon.

61. *Ototasamaym* = אותות השמים, Traité des météores d'Aristote, trad. par Samuel ibn Tibbon.

62. *Itguerret baaleaym* = אגרת בעלי חיים « Chapitre sur les animaux », extrait de l'Encyclopédie *Les frères de la pureté*, trad. de l'arabe par Calonymos b. Calonymos.

64. *Vtlin* = חולין, Traité du Talmud.

65. *Perech Elech* = פרק חלק, Chapitre du traité talmudique *Sanhédrin*.

67. *Seferaamunot* = ספר האמונות, Livre des croyances de Saadia.

68. *Baleaym* = בעלי חיים Si ce n'est pas un double du n° 62, c'est

peut-être le commentaire d'Averroes sur le Traité des Animaux d'Aristote, trad. par Juda b. Jacob, ou par Jacob b. Machir.

69. *Adeneguesef* = אדני כסף, voir nos 34 et 53.
70. *Sefer abmisnot* (à lire peut-être *abmisuot*) = ספר המצות (?). Livre des préceptes de Moïse Maïmonide ou de Moïse de Coucy. Le mot ספר n'irait pas avec המשנות, pluriel de *Mischna*.
71. *Maguilla* = מגלה, Traité du Talmud. Pour le rouleau d'Esther, voir plus loin.
72. *Sazut mos nahim* = צחות מאזנים, Deux petits traités grammaticaux d'Abraham ibn Ezra.
73. *Tergu* = תרגום.
74. *Peruix azarot* = פירוש אזהרות, Commentaire du poème de Salomon ibn Gabirol, par Isaac b. Todros.
75. *Surat aares* = צורת הארץ « La forme de la terre », par Abraham b. Hiyya.
77. *Alaritzi* = אלחריזי, Makames d'Al Harizi.
78. *Melmat* = מלמד. Probablement le מלמד התלמידים de Jacob Anatoli.
82. *Nessin* = נשים (?). Est-ce l'ordre *Naschim* de la Mischna ?
83. *Seliot* = סליחות, Poésies synagogales.
84. *Perus coelet* = פירוש קהלת « Commentaire de l'Ecclésiaste ».
85. *Perus mixle* = פירוש משלי « Commentaire des Proverbes ».
86. *Asnequesef* = אדני כסף. Encore l'ouvrage de Joseph Caspi (voir nos 34, 53 et 69).
87. *Huhuc mataesbon* = חכמת החשבון « Science du calcul ».
88. *Elmensori* = Almançouri de Rhazès.
91. *Tergum neueym* = תרגום נביאים, Traduction araméenne des Prophètes. Les précédents sont vraisemblablement ceux du Pentateuque (voir nos 54 et 73).
92. *Maquillam* (à lire *Maguillam*) = מגלה « Rouleau » d'Esther.
93. *Jasquel treaasar* = יחזקאל תרי עשר « Ezéchiel et les douze petits Prophètes ».
94. *Medraix Atzita* = מדרש חזית, Midrasch du Cantique des Cantiques.
95. *Tafsir xera tora* = תפסיר שרח תורה (?) Traduction et commentaire de Saadia sur le Pentateuque, en arabe. Conjecture très aventureuse.
96. *Perus Rabi Salamo* = פירוש ר' שלמה « Commentaire de Raschi ».
98. *Seferasamim* = ס' הסמים « Traité des ingrédients ».
99. *Mitlal* = מכלל d'Averroes.

100. *Sefer ammidot* = ספר המדות, Ethique d'Aristote, ou commentaire d'Averroes sur cet ouvrage.
101. *Sedermoet* = סדר מועד « Ordre des fêtes » de la Mischna.
102. *Mispar*, voir n° 21.
103. *Mosue* (lire *mosne*) *ay junim* = מאזני העיונים « Les balances des spéculations », traduit en hébreu par Jacob b. Makhir ibn Tibbon, alias Don Prophiat.
104. *Maguitlat setarim* = מגלת סתרים, Traité d'astronomie anonyme, ou peut-être explication du commentaire d'Ibn Ezra par Samuel Motot.
105. *Sefer musarim* = ס' מסרים « Livre de morale ».
106. *Mosnesedech* = מאזני צדק « Les balances de la vérité » de Gazzali, trad. par Abraham b. Samuel ibn Hasdaï.
108. *Perus abenrost* = פירוש אבן רשד « Commentaire d'Averroes ».
109. *Cozar* = כוזרי, Théologie de Juda Halévi.
110. *Elmegisci* = Almageste. Probablement le sommaire d'Averroes, trad. par Jacob Anatoli.
111. *Hicgayen lebenrost* = הגיון לאבן רשד, Commentaire d'Averroes sur la logique d'Aristote, trad. par Jacob b. Abba Mari.
115. *Ruaen* = רוח חן, Introduction au Guide des Egarés de Maïmonide attribué à Jacob Anatoli.
116. *Parasiot* = פרשיות.
117. *Petiat annuis nayot* = פתיחה המשניות « Introduction à la Mischna » (?).
118. *Jairnatiu* = יאיר נתיב.
119. *Josua*, Livre de Josué.
120. *Dichduch e Rabbi jazuda* = דקדוקי ר' יהודה, Titre général des ouvrages grammaticaux de Juda Hayyoudj (?)
122. *Mispatim* = משפטים.
123. *Olaucatan* = עולם קטן « Microcosme » de Joseph ibn Çaddik, trad. en hébreu.
124. *Perus Sirasiri* = פירוש שיר השירים « Commentaire du Cantique des Cantiques ».
125. *Perus Izop* = פירוש איוב « Commentaire de Job ».
126. *Atzarauhi*, Alzahravi. Sur les saignées, ou les manipulations... ?
130. *Ariuza lebensina* = ארגוזא לאבן סינא, Traité de médecine en vers d'Avicenne.
131. *Aybenjuchdan*, double du n° 16.
132. *Sefer ammisnot*, double du n° 70.
133. *Hic dusi* = חידושים (?), Novelles talmudiques (?).

134. *Sone annassim* = שונא הנשים « L'ennemi des femmes » de Juda b. Schabbetaï Lévi de Barcelone.
135. *Dinin* = דינים « Décisions rituelles ».
144. *Moceannebu quim* = מורה הנבוכים, Traduction du Guide des Egarés de Maïmonide.
145. *Dest abpilosofim* = דעות חפלוסופים « Les opinions des Philosophes », encyclopédie extraite des ouvrages d'Averroes par Samuel ibn Tibbon.
146. *Seferabperaquim* = ס' הפרקים « Les traités » d'Hippocrate, ou les *Huit chapitres* de Maïmonide (?)
147. *Tafillot,* rituel de prières.

Nos identifications sont le fruit d'un examen rapide; elles seront complétées et rectifiées dans le prochain numéro par M. Steinschneider, l'éminent bibliographe, qui a bien voulu, sur notre prière, se charger de cette tâche [1].

On remarquera, dans notre inventaire, le grand nombre d'ouvrages de Joseph Caspi. On s'étonnera moins de cette particularité quand on se rappellera que ce savant, qui avait l'humeur voyageuse, séjourna pendant six mois à Majorque. Il y fut sans doute en relations avec Léon Masconi.

On remarquera également la longue liste d'ouvrages d'Averroes qui garnissaient la bibliothèque de ce médecin. C'est un témoignage de plus de la faveur que l'Averroïsme avait rencontrée chez les Juifs méridionaux au XIVe siècle.

ISRAEL LÉVI.

APPENDICE

Die martis sexta mensis novembris anno a nativitate Domini millesimo CCC° l^xx^ quinto.

Noverint universi quod cum Muna, uxor Magistri Leonis Masconi alias Jahuda Masconi cognominati, judei, fisici Majoricarum, pro nunc et diu est a terra Majoricarum absentis, que in ejus ultimo testa-

[1] M. Steinschneider nous prie d'appeler l'attention des lecteurs sur les n°s 1, 3, 4, 5, 13, 20, 22, 26, 44, 57, 107 et 121, dont le déchiffrement est très difficile.

mento heredem suum sibi instituit universalem Maymonum Xulelli, filium comunem sibi et Davino Xulelli primo viro suo quondam, die presenti viam universe carnis fuerit ingressa, et spatio orule unius nondum lapso solite sepulture more judayco fuerit tradita ; et in Majoricis nulla persona sit seu reperiatur de consanguinitate vel affinitate dicti Magistri que de bonis ipsius valeat ordinare nec ipsa manutenere seu deffendere, ob quod de facili ipsa bona possent deperdi vel alias occultari, maxime cum ipsa bona tantum stent in bonis mobilibus, puta libris et utensilibus domus ; propterea ego Gracieta, uxor dicti Maymoni Xulelli, pro nunc etiam a terra Majoricarum absentis, qui bona predicta hereditario nomine dicte Mune matris sue, habet obligata pro magnis pecunie quantitatibus, volens providere ut bona predicta salva fiant dicto Magistro et suis, taliter quod ex ipsis bonis dictus Maymonetus maritus meus possit jus sibi et super ipsis bonis pertinens consequi et habere, bona ipsa sub mea custodia retinendo, de bonis ipsis propter doli maculam evitandam omnemque fraudis suspitionem tollendam, et ut bona ipsa periclitari seu modo aliquo deperdi non possint per excursum temporis, oblivionem vel alias qualitercumque, prout ipsa bona per me inventa fuerunt in quodam hospitio Samuelis de Malicha judei intus callum judaycum Majoricarum scituato, in quo dicta Muna dum in humanis agebat ex conducto morabatur, et alibi, presens inventarium seu repertorium facere procuravi prout sequitur, signo laudabili sancte cru ✠ cis presedente :

— A —

Primo enim confiteor invenisse in dictis bonis duos lectos encaxiatos
Item duo matalafia modica
Item duo traverseria plumbe
Item duo coopertoria rupta
Item unum coopertorium lividum de burdo
Item unam confessam sive catifiam novam
Item aliam catifiam modici valoris
Item duos tapits, alterum novum et alterum vetus
Item unam cortinam aliter vocatam quella panni de lino
Item unam cortinam duarum telarum scacatam garnitam de auripello
Item aliam cortinam modicam modice valoris
Item unam flassiatam, aliter vocatum alquissem, staminis, cum barris virmiliis in quolibet capite
Item unum barraganum listatum vetus et ruptum
Item duas marficas canamassii vacuas
Item unum trocietum barragani listatum, modicum, oldanum, abtum ad cooperiendum techam
Item unum storium album primum de Alacanto

Item quatuor linteamina modica panni de stupa et de brimo
Item quasdam oras vitreas encaxiatas
Item unum morterium cum sua manu de cupro
Item duos sachos corii virmilii
Item duas bassinetas modicas de lautono
Item unam conquetam de lautono modicam
Item quinque setres de lautono
Item unum vomerollum modicum de lautono
Item tria ova de strurcio cum earum garnimentis
Item duo ova anatarum cum earum garnimentis
Item duos calderonos modicos
Item unum candelabrum modicum de lautono
Item duo cadenata ferri cum earum clavibus
Item unam capsietam modicam de lautono tenendi unguentum
Item duas forfices modici valoris
Item unum armarium plice
Item unum arquibanchum trium caxiarum
Item duo banchalia longa
Item unum epitogium panni lane de burello, forratum panni albi, et unam tunicam lividam hominis, que stant in pignore pro...
Item duas lampades vitreas albas
Item novem perapsides terre de Malicha
Item unum corium vetus cooperiendi caxiam
Item unam mensam longam
Item unam mesiam votundam
Item quandam alfabiam terre aygaderiam albam
Item unum storium pilosum depictum
Item sex carratellos
Item unum scriptorium fustis
Item unam alfabiam terre farineriam vacuam
Item unum librellum viridum modicum
Item unum carnerium corii
Item unam lanceam
Item unum scutum
Item duos garbellos sparti
Item quasdam craticulas ferri
Item tres asts de ferro
Item sex ollas terre novas
Item duo cissoria fustis
Item unum morterium lapidis
Item unam sartaginem modicam
Item unam ollam terre magnam
Item duos sachos canamacii modicos
Item tres postes
Item unum scannum modicum
Item duo coopertoria rupta
Item unum almutum fustis

Item quatuor coxinos lini repletos de metxino
Item unum coopertorium sindonis crocei et virmilii coloris barratum, forratum forratura coloris viride
Item unum... barraganum
Item unum linteamen abrigandi
Item unam camisiam domine
Item unum pulvinar sive coxinum operatum de sirico virmilio cum flochs
Item unam tunicam hominis panni morati
Item unam tunicam domine moratam
Item gramasiam, tunicam et capucium, panni de borrogonato
Item unam cotam hominis panni lane viridi coloris cum forratura sindonis crocei coloris
Item unum corium rotundum virmilium cum anulis circumcirca
Item unum troceum corii albi de servo
Item quasdam bonetas laneas albas et nigras
Item unam cassollam magnam de lautono cum ejus coopertorio
Item unum ambutum de lautono
Item unum sigillum de lautono, abtum ad signandum panes festi pasche
Item unum barrallum de corio
Item unam capsiam miganatam cum duabus balansietis modicis
Item duas regnas corii
Item unum marsupium sive bursa corii longa cum duobus anulis
Item unum servitorium sparti depictum
Item unam bursam de corio scacatam cum aliquibus ferramentis et aliis frasquis de lautono officii de sirorgia, et cum uno regle de lautono
Item unam senalliam cum aliquibus canonibus de lautono faciendi aquam ardentem
Item unam cuylleriam de lautono perforatam
Item unum sarronum cum quodam saculo panni in quo sunt alique pulvure medicinales
Item unam corrigiam corii
Item unum par caligarum domine panni virmilii
Item unam melafiam domine abrigandi
Item unam cotam panni lane coloris lividi
Item duas camisias domine
Item duas mapas
Item quandam tovaliollam
Item unum sospeale de noguerio
Item unum farcietum de sindone crocea et duo paria manicarum ejusdem farcieti
Item unam captiam albam
Item unam aliam captiam de sindone crocei coloris
Item duas tovalliolas operatas de sirico
Item unum superpellicium, vocatum sisit, destamenya

Item unam corrigiam corii absque sivella
Item quandam gramasiam virmiliam de stamenya
Item unam capcietam depictam cum quatuor compasses
Item duo pulvinaria operata de sirico
Item unam caxiam modicam cum suis pedibus
Item unam savanam oldanam
Item unam aljubam albam modici valoris
Item unam bassinam de cupro stagneatam
Item unam techam modicam
Item unum albarnus album destamenya
Item quandam camissam auri modicam
Item duas zabegias garnitas argenti
Item unam tabulam argenteam parvam scriptam
Item quindecim gansayas de filadissio tincto diversis coloribus, ponderantes tres libras
Item quinque libras et decem oncias de sirico colorato diversis coloribus
Item tres gansayas de sirico crudo torto, ponderis sex unciarum
Item duodecim uncias et mediam de sirico miganato fluxio colorato et crudo
Item quandam tunicam domine panni lane coloris lividi obscuri
Item aliam tunicam domine panni lane viridam
Item unam matracam corii virmilii et unam serpeyeriam cum aliquibus lapidibus coloris albi moradegants, ponderantibus cum dictis matraca et serpeylleria viginti novem libras
Item unum sarronum corii album cum aliquibus lapidibus quasi similibus lapidibus supradictis, ponderantibus viginti novem libras et mediam
Item quinque sarronos corii modicos cum lapidibus quasi virmiliis ponderantibus viginti libras et sex uncias
Item duos saculos panni lini cum aliquibus lapidibus quasi albis ponderantibus triginta quatuor libras
Item unam senalliam et duos pitalfos sive cadafets corii cum aliquibus lapidibus coloris cineris quasi similibus ad copinnes, ponderantibus triginta libras et sex oncias
Item unam cotam ardidam domine panni lane coloris lividi obscuri
Item duos estorlaus de lautono
Item unam aljubam de sindone
Item unam quellam de sindone, unam savanam, unum batem sive ligar domine, unum anulum auri, unum librum papireum vocatum Visenna et unum librum papireum vocatum Jucifon, que omnia supra proxime dicta tenet in pignore Ayhon Natgar judeus pro triginta tribus libris et undecim solidis, sibi restantibus ut asseritur ad solvendum ex majori pecunie summa
Item unam vanovam
Item tres carcins de sindone, que stant penes Septahum uxorem

dicti Ayhon Natgar, pro decem et novem libris que sibi ut asseritur debentur
Item unam savanam cum voriis lividis
Item mediam butam
Item unum stoig de corio abtum ad tenendum ferraturas
Item unam gerriam corii enseratam a parte interiori, cum buca sive collo de lautono
Item unum quadrant fustis cum suo estoig
Item duo socolares crocei coloris sarracenicas
Item unum tafellim in quodam stogio virmilio
Item unum manile
Item unam techam modicam
Item duas amphoras vitreas modicas
Item unum barrale vitrei
Item unum cultellum taular
Item unam rexacham fustis

— B —

Item unum armarium aliter vocatum alguetzena fustis, intus quod inveni libros sequentes :
Et primo inveni unum librum papireum cum coopertis viridis vocatum *atmatar*
Item alium librum papireum vocatum *tacuna adassa* cum coopertis albis
Item unum librum papireum cum coopertis albis vocantum *sefarat sedech*
Item unum librum papireum vocatum *maseaarecena* cum cooperta virida
Item unum librum papireum cum cooperta alba vocantum *Biur terquetades*
Item unum librum pergameneum cum coopertis albis vocatum *Marahot atseten*
Item unum librum papireum et pergameneum cum coopertis virmiliis vocatus *dichduch*
Item unum librum papireum vocatum *oja*[1] *amarim* cum coopertis albis.
Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *abenroet*.
Item unum librum papireum vocatum *zoliha enahin* cum coopertis albis.
Item unum librum papireum vocatum *aamet ben abrahim* cum coopertis albis
Item unum librum papireum vocatum *Beurattora* cum coopertis albis

[1] Ou *ma*.

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *zeguer annef*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Beurabunasser*

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *marahot eloym*

Item unum librum papireum coopertum coopertis viridis vocatum *aayjuncta.*

Item unum librum papireum cum coopertis lividis vocatum *Boaran leben tamlius*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *retuguot*

Item unum librum unum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Butsot quesep*

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Sefer an muça*

Item unum librum papireum vocatum *Mispar* cum coopertis virmiliis

Item unum librum papireum vocatum *Sefer aatalra* cum coopertis albis

Item unum librum pergameneum coopertum cum coopertis virmiliis vocatum *geremies*

Item unum librum papireum cum oopertis albis vocatum *alat senderos*

Item unum librum pergameneum cum coopertis virmiliis vocatum *arbaneueym*

Item unum librum papireum vocatum *Quilep alguide*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Quitep elbeege*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *arguzer leben rost*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *perus joonatan*

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *gauia quosef*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *aenarim paazemamuim*

Item unum librum papireum cum coopertis viridis vocatum *perus albunasser*

Item unum librum papireum coopertum de albo vocatum *Eunaarefe laabuerat*

Item unum librum papireum cum coopertis viridis vocatum *Agorat quesef vaatnet quesef*

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *E endeel ben attora vaauchma*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *sefer ames sadin*

Item unum librum papireum cum coopertis viridis vocatum *bel enus*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *aasiet aasturlau*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *asente* (*aseten*)

Item unum librum papireum volutum in uno coreo virido vocatum *sefer aagues*

Item unum librum papireum cum coopertis viridis vocatum *Quitep elbul be Issach*

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Nittua*

Item unum librum papireum vocatum *Elmenahac* cum coopertis virmiliis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Asela etduye*

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Messiaa vetes boret*

Item unum librum papireum cum coopertis albis de Medissina

Item unum librum papireum cum coopertis albis de medessina

Item unum librum papireum cum coopertis pergameneis vocatum *asamaaym vaaolam*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *laquotot*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *axi mateix*[1]

Item quinque libros pergameneos cum coopertis virmiliis, cum clavibus et *tancadors*[2] de lautono, vocatos *Omse tora*

Item unum librum papireum cum coopertis pergameneis vocatum *Pirque rabi elietzer*

Item unum librum papireum cum coopertis viridis vocatum *adeneguef ben neueym*

Item unum librum papireum et pergameneum cum coopertis virmiliis vocatum *Terguz*

Item unum librum papireum cum copertis albis vocatum *ben sina*

Item unum librum papireum cum coopertis viridis vocatum *natzir vbenachmela*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Beur aegues*

Item unum librum papireum cum coopertis lividis vocatum *Beurbenatzere*

Item unum librum cum coopertis albis vocatum *tamealloot*

Item unum librum papireum cum coopertis viridis vocatum *hit cabu ammahim*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *ototasamaym*

[1] « Ainsi même », mots catalans.

[2] Agrafes, fermoirs.

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Quelisbe vdepne*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *itguerret baaleaym*

Item unum librum papireum et pergameneum coopertum cum postibus vocatum *vllin*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Perech Elech*

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Sadot Abuiorre*

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Seferaamunot*

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Baleaym*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *adeneguesef*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Sefer abmisnot*

Item unum librum papireum vocatum *Maguilla* cum coopertis albis

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Sazut mos nahim*

Item unum librum papireum et pergameneum cum coopertis albis vocatum *Tergu*

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *peruix azarot*

Item unum librum papireum cum coopertis viridis vocatum *Surat aares*

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Seferlison liissach aessiraeli*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *alaritzi*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *melmat*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Elion anneſes*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Quitep elahim*

Item unum librum papireum cum coopertis viridis vocatum *Quitep elahim belarbi*

Item unum librum papireum et pergameneum cum coopertis albis vocatum *nessin*

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Seliot*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Perus coelet*

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Perus mixle*

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *asnequesef*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *huhuc metaesbon*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Elmensori*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocantum *onis algarip*

Item unum librum papireum cum coopertis viridis vocatum *Seferaafla*

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Tergum neueym*

Item unam *maquillam* pergamenei

Item unum librum pergameneum cum coopertis virmiliis vocatum *Jasquel treaasar*

Item unum libram papireum cum coopertis croceis vocatum *Medraix Atzita*

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *tafsir xera tora*

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Perus Rabi salamo*

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *ffaraig alculup*

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Sefarasamim*

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Mitlal*

Item unum librum papireum cum coopertis croceis vocatum *Sefer ammidot*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *sedermoet*

Item unum librum pergameneum cum coopertis virmiliis vocatum *Mispar*

Item unum librnm papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Mosue ay junim*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Maguitlat setarim*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *sefer musarim*

Item unum librum papireum cum coopertis croceis vocatum *Mosnesedech*

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Sefer apanaguim ben ueoat*

Item unum librum papireum cum coopertis croceis vocatum *Perus abenrost*

Item unum librum pergameneum vocatum *cozar* cum coopertis virmiliis

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Elmegisci*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *hic-gayen lebenrost*

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *abaacauanot Daniel*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Perus lifematiuy*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Celesnus*

Item unum librum pergameneum cum coopertis virmiliis vocatum *Ruaen*

Item unum librum pergameneum cum coopertis virmiliis vocatum *Parasiot*

Item unum librum papireum vocatum *petiat annuis nayot* cum coopertis albis

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *jairnatiu*

Item unum librum pergameneum cum coopertis virmiliis vocatum *Josua*

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Dichduch e Rabbi jazuda*

Item unum librum pergameneum cum postibus vocatum *Sefer annuore*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Mispatim*

Item unum librum papireum cum coopertis viridis vocatum *olaucatan*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *preus Sirasiri*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Perus Izop*

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Atzarauhi*

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *vchmet annigum*

Item unum librum cum coopertis albis vocatum *aleotguedarim*

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Mocatil*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Ariuza lebensina*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *aybenjuchdan*

Iten unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Sefer ammis not*

Item unum librum papireum vocatum *hic dusi*

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Sone annassim*

Item unum librum papireum cum coopertis pergameneis vocatum *Dinin*

Item unum librum papireum cum postibus de medessina

Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum *Sefer attanon*

Item unum librum papireum cum coopertis albis de medessina

Item cayranos[1] pergameneos Biblie

Item unum librum papireum cum coopertis lividis vocatum *Sefer isdot*

Item decem et septem libros papireos scriptos in algaravia

Item triginta duos libros papireos seriptos littera morischa

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Siuha enaym*

Item unum librum pergameneum cum coopertis virmiliis *Moceannebuquim*

Item unum librum papireum cum coopertis virmiliis vocatum *Dest abpilosofim*

Item unum librum papireum vocatum *Seferabperaquim* cum coopertis virmiliis

Item unum papireum croceum vocatum *tafillot.*

Hec et non alia bona.... etc.

Testes inde sunt : Moxinus bonanin, Ayhonnatgar, Jucefus ben maymon alatzar, Abrafim ben maymon alatzar et Issachu ben cabis, judei.

(*Archives notariales de Majorque, Cahier des testaments et inventaires du notaire Nicolas Prohom, années 1375 à 1377.*)

LES JUIFS DE TARASCON

AU MOYEN AGE

(SUITE ET FIN [1])

IX.

QUARTIER DES JUIFS. — SYNAGOGUE. — POPULATION.

A Tarascon les Juifs occupaient un quartier spécial. Ce quartier s'appelait, en général, la Carrière des Juifs, « Carriera » ou « Carrieyra dels Jusieus », ou tout simplement la *Carrière*. On trouve quelquefois aussi le nom de Universitas Judeorum (1378), de Juzataria ou Jussataria (1441), de Juateria (1488). Il embrassait, d'un côté, la partie de la rue du château comprise entre la Cour royale, aujourd'hui Maison Philippe, et le château, et de l'autre, celle qui séparait la Traverse, aujourd'hui rue des Juifs, du couvent des Bénédictines de Saint-Honorat [2]. En 1378, il devint un véritable ghetto. A cette époque, en effet, sur les réclamations des habitants, qui les accusaient d'avoir franchi les limites qui leur étaient de tout temps assignées, on les obligea, suivant la convention conclue entre les syndics et leurs baylons, Rocel Ferrier et Crégut de Capestang, d'établir leurs demeures à partir des maisons du notaire Pierre Marcelhani et de Gaufridi Barberii jusqu'au couvent des religieuses, d'un côté, et depuis la maison de Barthicholi jusqu'au monastère et au four exclusivement, de l'autre. On leur permit toutefois de s'étendre, en cas de nécessité, jusqu'à la rue Ponce Truqui (rue des Baptêmes), à la condition de ne faire ni porte ni ouverture quelconque sur cette rue, qui conduit vers l'Eglise Sainte-Marthe [3].

[1] Voir le dernier numéro, p. 95.
[2] *Pièces justificatives*, n° II.
[3] *Ibid.*, n° III.

Nous n'avons trouvé aux archives municipales aucun document qui nous permette de préciser l'emplacement de la synagogue ou Ecole, « Esquola ». Une note de clavaire de 1368 nous fait connaître qu'à cette époque la communauté payait au fisc un impôt de 10 oboles d'or pour la possession de la synagogue et du cimetière qui, en 1487, figurent à l'avèrement pour la somme de 37 florins et 6 gros [1].

Dans la viguerie de Tarascon, le rapport ordinaire de l'affouagement à la population était de deux cents âmes par feu. Au XIVe siècle, Tarascon comptait 95 feux et 19,000 habitants, y compris ceux des hameaux circonvoisins. La communauté juive s'élevait alors au chiffre de 35 propriétaires, dont le revenu approximatif porté à l'avèrement était de 10,000 florins. On ne saurait nous taxer d'exagération en évaluant au double ceux qui ne possédaient ni maisons, ni champs, ni vignes, soit en tout 105 familles. En 1400, le nombre des propriétaires juifs s'élevait à 42, avec un revenu de 3,880 florins ; en y ajoutant les membres qui ne figurent pas sur les registres cadastraux, nous trouvons, d'après le calcul ci-dessus, 126 familles. En 1442, la communauté possédait 44 propriétaires et 132 familles ; elle en comptait 40 en 1459 et 61 en 1487, soit 120 et 183 familles.

Cimetière.

Les Juifs avaient, au moyen âge, deux cimetières à Tarascon. L'un était situé dans l'île de Jarnègue, près de l'ancienne Commanderie de Saint-Antoine ; l'autre se trouvait en dehors de la porte Condamine, entre la route de Maillane (Camin de nostra Dona de Most) et le chemin de Saint-Georges (Camin de Virles). Ce dernier est désigné, dans un document du 13 mars 1426 [2], sous le nom de « simienterium Judeorum », ou « sumenterium antiquum magnum », et dans un autre, daté du 10 mars 1526-27, sous celui de « Cementeri des Jusioux ». Il devint, à cette époque, la propriété de la ville, qui l'acheta pour le prix de 10 écus au soleil, que lui avait avancés noble Johan de Lobières. Elle fit construire sur son emplacement un hôpital pour les pestiférés [3].

[1] *Archives municipales*, CC, 29.

[2] *Pièces justificatives*, n° VIII.

[3] « ...Et primo es ordennat que sian ramboursatz per lo tresaurier Sr Michellet Bochet à noble Johan de Lobieres dexs escuz au soleilh que el a prestat a la villa per comprar au nom de la villa los enfruchs del Jardin que l'on solie appellar lo cementeri des Jusioux per fayre ung hospital per mectre los malades et ensessitz de la peste, etc. » *Arch. municip.*, BB. 14.

BOUCHERIE.

Les Juifs possédaient également une boucherie spéciale. En vertu des articles 106 et 107 des Coutumes[1], ils devaient avoir, sous peine d'une amende de 10 sous, un étal en dehors de la boucherie des Chrétiens, auxquels il était défendu, sous la même peine, d'acheter ou de vendre les viandes des Juifs. Une amende de 50 sous était infligée à tout boucher qui aurait fait abattre ses animaux par un Juif. Voici, d'autre part, les statuts de la boucherie israélite, trouvés dans les minutes du notaire Jean Muratoris (1441) et publiés par M. Charles Mourret dans le journal *Le Conciliateur*, de Beaucaire (n° du 21 avril 1895) :

Segun si los capitolz de la gabella de la carn de la Juzatarie[2] de Tharascon, per dos ans acomensant a Sant Miquel, mil IIIIc. XLI.

Premierament, que tota carn de buou, vaca, moutun, feda, cabra ho boc que si sagate[3] al luoc de Tharascon ho en son terrador, deia[4] pagar lo masellador de aquelas carns, fossan per vendre a menut ho per son hus ho en calque maniera que fossan que sagatessan, de tan[t] que fossan que si sagatessan de tant que fossan de ley, so es aṣaber, j denier per lieura de so que pesarien una cascuna de las dichas carns; et aquo sie tengut de pagar lo masellador tantost quant seran passadas, davant que ause spessar las dichas carns, et aquo sus pena de dos florins applicant la mictat al senhor et l'autra al comprador[5] de la gabella, donant tot empero al pes de las dichas carns l'avantage que dona la villa a rason de quintal.

Item, que tot cabrit ho anhel, entre lo pres de dos gros, pague tres denies, et, entre lo pres de quatre gros, deia pagar VI deniers, et quant sera a major pres, deia pagar XVIII deniers, et aysso fins a la festa de Pandegostas et d'aqui anavant[6], si dejan pesar et pagar j. d. per lieura.

Item, tot anhel, cabrit que si sagate de nengun jusieu per sa provesion, sie tengut de pagar, de mens de dos gros, ren; et de dos gros entre quatre, VI den., et d'aqui en avant XII deniers, mais que non o fassa per revendre.

Item, qui tot frachan[7] de buou, de vaca, de vedel, deja pagar lo

[1] Bondurand, *ouvrage cité*, p. 64 et 65.

[2] La communauté des Juifs.

[3] On sait que les Juifs tuent les bêtes de boucherie suivant un procédé particulier. Ce procédé qui consiste à couper, par une large incision dans le cou, les grosses artères qui s'y trouvent, s'appelle en hébreu שחיטה, mot dont la racine שחט a formé le verbe *sagater*.

[4] Deia, du verbe *dever*, devoir.

[5] L'acheteur, l'adjudicataire de la gabelle « de la carn ».

[6] *En avant*.

[7] Frachan, frechan, fressure.

moselador d'aquelas carns a rason de III den., per gros, et lo frachan de feda, moutun, boc et cabra, per la testa, j. patac, de la levada, j. patac, et de lo ventre, j. patac.

Item, que totas carns de aquelas sobrenomadas, frescas ho saladas, que porte jusieu ho jusieva, extranhi ho privat, d'autra part en aquesta villa, ho que fossa tramessa, ho en qualque maniera que pervengues a nengun juzieu, la deja arasonar [1] et pagar al culhidor ho al comprador de la dicha gabella, j. d. per lieura de so que pesara, et de las carns que non si aparten de pesar, deja pagar en la maniera que desus si conten; et eysso sus la pena sobre deia [2] aplicadoyra coma desus et de perdement de la carn, et que la deja arasonar dedins j. jourt natural.

Item, que nengun juzieu, strani ho privat, non ause sagatar ni baycar [3] en aquesta villa si non aquelz que seram comesses per la part dels bailons et del gabellier et aysso sus la pena sobre dicha aplicadoyra coma desus.

Item, que nengun juzieu non ause far comprar carn a nengun crestiau a fin de si desaquitar de la susdicha gabella sus la pena sobra dicha aplicadoyra coma desus.

Item, es de pati [4] que la carriera an lo comprador, que ladicha carriera sie tenguda de aver masellier per los dichs dos ans, et, al cas que la dicha carriera non aurie masellier, que fossan tengutz de pagar al comprador, per semana, huech gros.

Il n'était pas rare de voir les Juifs affermer à des Chrétiens le revenu de leur boucherie et la gabelle de leur vin [5]. C'est ainsi que le 26 avril 1441, maître Salves Avieudor, Rossel Ferrier, Cassin Bonjues, baylons, Ferrier et Boniaquet du Pont, auditeurs des comptes, et Bonjues Nathan, cèdent la gabelle de la viande et du vin à Me Michaël Guiberti pour une durée de deux ans au prix de 200 florins [6]. Cette vente fut confirmée le 10 mai par Jacob Bonet Avieudor, qui, en prenant l'engagement de se conformer aux clauses du contrat, jure « per quiniam [7] ».

On sait qu'il était défendu aux Juifs de vendre la chair de leurs animaux dans la boucherie des Chrétiens. Ce règlement ne fut pas toujours exactement observé, et les Juifs eurent, de temps en temps, la faculté d'avoir, à la boucherie même, des établis où leur viande était débitée aux clients. Mais des réclamations ne tardèrent pas à se produire, probablement de la part des bouchers chrétiens

[1] Déclarer. — Culhidor = agent chargé de percevoir, *culhir*, la gabelle.
[2] Lire *sobre dicha*.
[3] Probablement de la racine בקר, examiner.
[4] Il est convenu que.....
[5] Voir aux *Pièces justificatives* les statuts relatifs à la gabelle du vin,
[6] *Pièces justificatives*, n° XVI.
[7] *Ibid.*, n° XVII.

désireux de supprimer la concurrence que leur faisaient les Juifs, et les syndics se virent obligés, le 27 avril 1461, de demander au viguier de la Cour royale d'interdire à Carcassonne ou à tout autre Juif de vendre ni poisson, ni viande à la poissonnerie et à la boucherie des Chrétiens [1].

Liste des Juifs de Tarascon.

1350-1487.

Ces listes sont extraites des registres cadastraux (CC. 25, 26, 27, 28 et 29) et des minutes des notaires Antoine Chapati et Pierre Margot (vol. 96, f° 77). Celles des registres nous font connaître le revenu approximatif de la fortune des Juifs, suivant la déclaration (avèrement) faite par chacun d'eux sous la foi du serment. En 1350-1400, ce revenu, provenant de maisons, champs, vignes, créances et marchandises, s'élevait à 10,000 florins, ainsi que l'indique la note ci-jointe du registre CC. 25 :

Summa totalis dicti avarementi ipsorum Judeorum de rebus, tam mobilibus quam immobilibus supra descriptis, est florenorum tres milia ducentorum quinquaginta quinque et medium.

Item pro ipsorum debitis pro quibus et de eorum mercaturis et pecuniis concordaverunt cum universitate loci Tharasconis de eorum voluntate; quorum debitorum et mercaturarum restarent in summa florenorum sex millia septingenti quadraginta quatuor cum dimidio.

Et sic ascendit universaliter averamentum dictorum Judeorum concorditer factum ad florenos decem milia.

Liste de 1350-1400.

Maystre Bellant, Bellant, surgiant [2], Juzieu. . .	385 florins [3].
Durant Soffe[r]	351 2—
Durant de Carpentras, Juzieu	15 —
Astruga, molher (femme) de Conprat Soffer . .	111 2—

[1] « .....Quod sindici et accessor requirant dominum vicarium vel judicem curie regie presentis ville quatenus habeant prohibere Carcassone ac quibusvis aliis Judeis ne de cetero habeant vendere pisces neque carnes in piscaria nec macello christianorum, propter quam plurima scandala hujusmodi racione oriri possint christianis, cum Judei sint inimici christiane religionis. » *Arch. municip.*, BB. 9. — 27 avril 1461.

[2] Surgiant = chirurgien. Un médecin de ce nom, Dollan Bellant, vivait a Carcassonne au XIV° siècle, Depping *ouvrage cité*, p. 181. Un Juif de Carpentras portait également ce nom en 1357, *Revue*, XII, p. 193.

[3] Le florin vaut 12 gros et le gros 8 patacs.

Maystre Rocel Vivas	25	—
Vidal Profach	70	—
Maystre Rossel Conprat	76	—
Ferron Bonafos	18	—
Bonafilha, molher de Macip de Montelhs[1]	51	—
Astruc Rossel	262	—
Mosson Vidal de Tarascon	91	—
Caracausa[2], Juzieu	10	—
Cresquet de Draguinham (Draguignan)	151/2	—
Astruc de Salves, encantayre[3]	341/2	—
Cregut de Cabestanh[4]	193	—
Vidal Bonafos	1441/2	—
Rossel de Perpignan	42	—
Salamitas Asser	541/2	—
Vidon Vidon, Juzieu	100	—
Jacob Bedos, Juzieu	127	—
Maystre Rossel Ferrier[5]	219	—
Vidal Bonfilh de Avinhon e Bonaon[6] 50 / Filh sieu, Comprat Bon non 30	80	—
Vivon Mosse Gerondin (de Girone)	30	—
Salomon de Masselha[7]	137	—
Bonafos Vidal	137	—
Sammiel Bonjuzas	301	—
Juffet de Clarmont[8]	791/2	—
Vidal d'Alès[9] et Durand Talvian, Juzieus	40	—
Asser Meyr, Juzieu	55	—
Samiel Josep[h]	55	—
Durantet de Malguer[10], telier[11]	1341/2	—
Crescas de Cadenet	16	—
Bonjuzas Cassin, Juzieu	48	—

Liste de 1400.

Ferrier Bonafos	146	—
Maystre Bellant[12]	160	—

[1] Monteux, Vaucluse. Voir *Revue*, XII, p. 196.

[2] Ou Carcause, *Revue*, XII, p. 141 et 194; *ibid.*, XVI, p. 74.

[3] Vendeur à l'encan. Un Astruc de Sauves ou de Salvis demeurait à Montpellier, en 1293-94, *Revue*, t. XXII, p. 265. Cf. XII, p. 193.

[4-5] Baylons, en 1378.

[6] Ou Bonan, *Revue*, XII, p. 193.

[7] Salomon de Marseille peut être identifié avec Salomon ben Joseph qui signa une lettre de protestation contre Abba Mari et qui, de Montpellier où il était fixé en 1306, s'était retiré à Tarascon. *Les Rabbins français*, p. 693.

[8] Clermont, Hérault.

[9] Alais, Gard.

[10] Melgueil ou Mauguio, Hérault.

[11] Tisserand.

[12] Probablement le fils de Maystre Bellant, chirurgien. Voir liste précédente.

Bonet Rossel	100	—
Mondina, molher de Asser Mehyr	.....	
Maystre Conprat Asser	170	—
Maystre Bon Juhas Quassin	60	—
Cresquas de Draguinhan	.....	
Astruc de Largentière	10	—
Los heres (les hoirs) de Durant Soffe[r]	.....	
Stela de la Roche [1]	.....	
Bonafilha de Montelhs	.....	
Salamonet Jacob	72	—
Salamitas Asser	103	—
Astruc Bonicien, encantayre [2]	.....	
Vidal destela [3]	8	—
Léon Vidas, filh de Vidon	.....	
Astruc de Tolon [4]	102	—
L'esquola dels Juzieus	.....	
Rossel de Perpinhan	50	—
Jufet de Clermont	.....	
Compradet de Milhau [5]	.....	
Bonet del Pont [6]	64	—
Astruguet de Nemze [7]	.....	
Vidal Bonafos	140	—
Los heres (les hoirs) de Samiel Josse *aliàs* quodon	103	—
Vidal Proffach	12	—
Samiel Bonjuhas	430	1/2—
Mosson Vidal	34	—
Bonjuhas Salomon	128	—
Maystre Bonjuhas Asser	100	—
Vivas Mosse	50	—
Riqueta, molher de Cresquas Proffach	50	—
Crégut de Quabestainh [8]	192	—
Salamonet et Davinet, heres de Durant de Melguer [9]	131	1/2—
Mayrona, molher de Astruc Rossel	304	—
Cavet ou Conet Bedos	152	—
Abraam Proffach	.....	
Maystre Rossel Vivas	131	—

[1] Pour Estelle. La Roche ou La Roque est un nom de famille encore aujourd'hui en usage chez les Juifs et les Chrétiens du midi de la France.

[2] Voir p. 266, note 3.

[3] D'Estelle ou Étoile, près de Valence, Drôme.

[4] Toulon.

[5] Ou Milhaud, Gard.

[6] Hameau faisant partie de la commune du Canet, Hérault.

[7] Nîmes. Il s'agit probablement du rabbin don Astruc Salomon Abigdor. Voir Gross, *Gallia judaica*, p. 334 et 398.

[8] Capestang, Hérault.

[9] Voir *Revue*, XII, p. 194.

Dieus lo sal, peirier [1]. . . . . 7 —
Maystre Rossel Ferrier . . . . . 746 1/2—
Habrahamet, filh de Dieulosal. . . . .

A la suite, cette note : « Summa hospiciorum, terrarum et vinearum Judeorum IIIM VIIIC LXXX flor. »

Liste des Juifs de Tarascon, tirée d'un acte ayant pour titre :

Empcio capagiorum carerie Judayce pro Rostagna Corpe, uxore nobilis Johannis Lambertini, ucerii armarum domini nostri Regis Sicilie, de Tharascone.

(Antoine Chapat, notaire, acte du 29 novembre 1424; Étendues, vol. 20.)

Magister Compratus Asser.
Natan Bonjuzas [2].
Caravido [3].
Botimus ou Botinius [4].
Jacob Bonet Avieusor [5].
Vitalis de Sostal [6].
Isaac d'Agde et Aaron, son parent.
Abram Levi.
Abramet du Pont.
Astruc de Largentière.
Mosse Aym [7].
Comprat Salomon.
Isaac de Posquières.
Cresquet Revel.
Mosse Duram.
Tholo.
Isaac de Tritis [8].
Samuel de Castris [9].
Astruc Macipi.
Abram Aym.
Cassini Bonjuzas.
Josep de Sancto-Gervasio [10].
Jose de Castris.
Clara Orgiera.
Jacob Aym.
Salamo de Malguer [11].
Isaac de Lattes [12].
Boniac du Pont.
Roget [13].
Salamonet Soffe [r].
Ferrier de la Roche.
Jacob du Pont.
Bonjuzas de Malguer et Mayrone.
Abram Soffe [r].
Juffet Jamelis.
Leo Cohen.

[1] Maître-maçon.
[2] Peut-être le même que le médecin Bonjues Nathan, mentionné par Bayle, *Les médecins d'Avignon*, p. 68.
[3] Ou Caravida, nom fort répandu dans le midi de la France.
[4] Voir sur ce nom Loeb, *Un procès dans la famille des Ibn Tibbon*, p. 15, et *Revue*, XII, p. 196, et XVI, p. 82.
[5] Pour Avigdor. Un des baylons en 1441.
[6] Léon Vidal de Sostal, un des membres du collège rabbinique de Montpellier chargé de recueillir des témoignages relativement à un procès qui eut lieu, en 1385-88, à Arles pour une question de mariage. Gross, *ouvrage cité*, p. 334.
[7] Pour Hayyim.
[8] Trets, Bouches-du-Rhône.
[9] Castries, Hérault.
[10] Saint-Gervais, près de Bagnols, Gard.
[11] Melgueil ou Mauguio, Hérault.
[12] On trouve un Isaac de Lattes dans le Dauphiné en 1447. *Revue*, IX. p. 237.
[13] Ou Rouget.

Samuel Abram.
Magister Jacob de Lunel.
Bonet du Pont.
Ferrier Vidas Rocell.
Salomon Boniac et son fils.

Liste de 1442.

(Registre CC. 27.)

Siec si l'averament des Jusuoz.

Maystre Bonjuzas Nathan [1].	593	florins.	Gros.
Cassin Bonjuzas.	78	—	»
Jacob Haym.	91	—	»
Ferrier de la Roche.	155	—	»
Maystre Jacob de Lunel	61	—	6
Clara Orgiera.	25	—	»
Abram Levi	4 1/2	—	»
Abraham Soffer [2].	71	—	»
Ferrier Vidas	281	—	»
Meyr Comprat.	58	—	9
Jozept Hayn.	30	—	»
Abraham du Pont	10	—	»
Samiel de Tolon [3].	110	—	»
Bonjuzas de Castries.	91	—	6
Vidon du Pont.	32	—	6
Salamias de Lunel [4]	57	—	6
Dieulosal de Largentière	80	—	»
Isaac de Carcassonne.	47	—	6
Dieulosal Soffer	60	—	»
Boniaquet du Pont [5]	253	—	»
Boniaquet Cohen.	10	—	»
Dieulosal de Sam Paul [6]	29	—	»
Salves Avigdor.	3	—	9
Bonnizas de Malguel [7]	60	—	»
Mordacays de Nantris [8].	15	—	»
Samiel Bonafos.	60	—	»
Abraham Hayn.	9	—	6

[1] Bonjuzas Nathan appartenait à la célèbre famille Nathan dont l'activité littéraire et scientifique remplit le XIVe et le XVe siècles. Voir sur cette famille, Neubauer, *Les écrivains juifs français*, p. 573 et suivantes ; cf. Gross, *ouvr. cité*, p. 9 et 10.

[2] Les huit premiers noms de cette liste figurent déjà sur la précedente.

[3] Toulon.

[4] S'agit-il de Salamias, fils de David de Lunel, auteur d'un *Traité sur les fièvres*? Voir Neubauer, *ouvrage cité*, p. 733.

[5] Auditeur des comptes en 1441.

[6] Saint-Paul, Drôme.

[7] Malguel = Mauguio.

[8] Peut-être Nant, Aveyron?

Samiel Habran	24	—	6
Vidon Josse	54	—	»
Mordacays Astruc	29	—	6
Lunella	120	—	»
Mosse Salomon [1]	35	—	»
Salvet du Pont	53	—	»
Mordacays Maximin [2]	18	—	»
Astruc Parus	10	—	»
Maystre Aaron	12	—	»
Posquières	9	—	»
Astruc de Milhau	2	—	»
Cara Vidon	12	—	»
Maystre Rossel Vidas	24	—	»
Cresquet Revel	73	—	»
Josse de Castries	43	—	6
La molher de Gervais	10	—	»
Vidal Astruc	38	—	»

Liste de 1459.

(Registre CC. 28.)

Salamias Ferrier	466	1	»
Aron Levi	176	1/2 »	»
Abram Aym	278	10	»
Rossel Ferrier	171	6	»
Meyr Comprat	69	11	»
Durand Natan	482	6	»
Crescas Ferrier	187	»	»
Salamias de Lunel [3]	119	4	»
Bonjues de Malgue (Melgueil)	92	6	»
Mosse Meyr [4]	68	8	2
Jacop de Lunel	85	6	»
Crescas de Tholon (Toulon)	49	»	»
Dieulosal de Largentière	71	»	»
Samiel Bonafos	55	6	»
Comprat Soffer	50	»	»
Bonjues de Castries	98	9	1/2
Blanqueta et Arsiela, sœurs, filles de Crescas Revel	50	»	»

[1] Voir sur Mosse Salomon, plus haut, p. 108.

[2] Probablement de Saint-Maximin, Var.

[3] Voir liste précédente.

[4] Un document que nous publions aux *Pièces justificatives* nous apprend que Mosse Meyr était médecin à Tarascon. Au mois d'août 1456, il maria son fils, Comprat Mosse de Valabrègue, avec Regina, fille du médecin Toros Nathan. Mosson Salomon Soffer, Juif de Tarascon, servit d'intermédiaire pour ce mariage et reçut, à cet effet, 5 florins. *Pièces justificatives*, n° XV.

Vidon Samuel	44	9	»
Salvon du Pont	198	1	1/2
Boniaquet Cohen	187	10	»
Boniac du Pont	413	10	»
Vidal Baron	61	»	»
Rossel Israël	2	»	»
Josse du Caylar	14	4	»
Vidon de Cassin	217	6	»
Vidal Cohen	4	6	»
Samillon Botin	12	»	»
Menasse Tonian	54	6	»
Margalia	100	»	»
Astruc de Milhau	56	6	»
Bonafos Falco	64	»	»
Salves Avigdor	58	2	»
Maystre Bonjues, juzieu de Marcelha [1]	50	»	»
Bon nom Mordocays	35	9	»
Vidalon Astruc	42	3	»
Ysaac de Carcassonne	73	6	»
Isaac Samiel	28	6	»
Stireta [2], molher de Mosse Salomon	35	»	»
L'amorna [3] de la carriera dels jusieus de Tharascon que pren tres barraux de vin que son taxas a quinze florins	15	»	»

Liste de 1487.

(Registre CC. 29.)

	Florins.	Gros.	Patacs.
Boniaquet Cohent	3	6	»
Maystre Salves Anguidor (Avigdor)	»	»	»
Maystre Bonjues Orgier [4]	10	»	»
Salves de Narbonne	»	»	»
Salamias Ferrier	120	11	4
Aron Lévy	27	1	4
Abram Aym	54	»	6
Salomon de la Roche [5]	13	6	4

[1] Sans doute le même que Maystre Bonjudas ou Bonjues Orgier qui figure sur la liste de 1487.

[2] Pour Esther.

[3] Amorna ou Armona = Aumorne ou Aumône, c'est-à-dire la caisse de bienfaisance.

[4] Il s'agit probablement ici de Bonjues Orgies ou Orgier qui figure sur la liste des médecins de Marseille. Voir *Revue*, VII, p. 294.

[5] Un médecin juif d'Avignon portait le nom de Salomon de la Roche, *Revue*, V, 307.

	Florins.	Gros.	Patacs.
Rossel Ferrier.	39	5	2
Durant Nathan.	8	6	6
Maystre Nathan Nathan.	56	6	»
Jacob Nathan.	56	10	»
Crescas Ferrier.	31	10	4
Salamias Lunel.	12	10	1/2 »
Vidal de Lattes.	10	»	»
Astruc de Beaucaire.	1	7	»
Bonjues de Melgre (Melgueil).	33	9	»
Jacob de Marguel (id.).	14	1	3
Mosse Meyer.	29	9	3
Crescas de Toulon.	9	1	5
Dieulosal de Largentière[1].	1	4	2
Samuel Bonafos.	14	8	2
Bonafos de Castries.	12	8	6
Sauvon du Pont.	31	6	4
Boniat du Pont.	14	11	2
Profach du Pont.	26	8	2
Vidal Baron.	11	1	1
Menasse Thomam[2].	10	6	6
Astruc de Milhau.	4	6	6
Josse de Milhau.	»	6	6
Bonaffos Falco.	18	»	»
Bon non Mordecays.	13	4	4
Vidalon Astruc.	7	1	4
Ysaac de Carcassonne.	11	10	»
Ysaac Samuel[3].	1	8	4
Jacob du Caylar.	11	9	»
Jesse Aym, *alias* Pape de Château-Renard, (nom effacé le 1er septembre 1487 et remplacé par Mosse et Durant Aym, frères).	3	3	4
Gonet Sanoch.	»	»	»
Isaac Nathan.	13	4	»
Les hoirs de Meyr Comprat.	8	9	»
Jacob de Lunel[4].	12	10	1/2 »
Blanqueta et Arselia, sœurs.	8	6	»
Rossel Israël	»	3	»
Josse de Caylat (du Caylar).	1	9	4
Vidon Cassin.	22	10	3
Vidal Cassin	»	»	»

[1] La liste des Juifs de Carpentras en 1522 contient le nom de Dieulosaut de Largentière. *Revue*, XII, p. 197.

[2] Peut-être pour Taman ? Voir *Revue*, XII, p. 194.

[3] Voir liste des Juifs de Carpentras, *Revue*, *ibid.*, p. 197.

[4] *Revue*, *ibid.*, p. 198.

	Florins.	Gros.	Patacs.
Vidal Cohen	»	6	6
Samillon Botin	»	13	»
Margalia.	20	»	»
Lo Moro, jusieu [1].	»	»	»
Ferrier et Mosse fauco (Falco), frères, jusyeus.	15	»	»
Abram et Salomon Isaac, frères.	3	»	»
Jesse Mosse, fils de Johan de Grimaut. .	13	1	6
Starta (Stareta) [2], femme de Johan de Grimaut.	9	6	»
Ayssernida, femme de Maystre Nathan, juive de Pertuis [3].	17	1	4
Vidon du Pont, habitant des Baux. . . .	2	6	»
L'armona de la carriera dels Jusieux de Tharascon que prent tres barraux de vin tauxat a tres florins, gros, non, an agut la mucha.	4	»	»
Lostal en que si ten la signagoga et lo cemeteri dels Jusieux es tauxat a trente set florins, gros sieis [4].	37	6	»

Nous possédons une autre liste de Juifs, dressée vers 1475 et insérée dans un accord intervenu, à cette époque, entre la Communauté juive et Antoine Camot, marchand d'Avignon, au sujet du paiement, par voie de taille et de capage, d'une somme de 2,700 florins [5]. Cette liste contient, outre les trente-sept premiers noms qui figurent sur celle de 1487, ceux de :

Maystre Comprat Mosse.
Israël Mosse.
Haron Orgier [6].
Bonjues Rossel.
Ismaël Samuel.
Vital Astruc.
Bonjues de Castries.
Eligon, fils d'Habram Haym.
Isaac, fils de Manasses Thoman.
Astruc Cohen.
Mosse Haron Lévi.
Vidon Jesse.
Boniaquet, fils de Salomon de la Roche.

[1] Est-ce un sobriquet ou s'agit-il d'un Juif originaire soit de Murs (Vaucluse) ou de La Mure, dans le Dauphiné?

[2] Pour Esther.

[3] Astruc Nathan était médecin à Pertuis, Bardinet, *Revue Historique*, année 1880, p. 43.

[4] N. B. Il est fait observer que les chiffres ci-dessus sont les plus élevés qui soient portés à l'avèrement et qu'ils ont été successivement réduits à la suite des ventes forcées imposées aux Juifs.

[5] Pierre Margoti, notaire, Étendues, vol. 96, f° 77.

[6] Peut-être le même que Aron Orgerii que l'on trouve à Marseille vers 1492, *Revue*, IX, 67.

Maystre Mordecays Cohen.
Habram Isaac.
Josse Soffer.
Mancip, fils de Boniac du Pont.
Boniac de Milhau.
Josse de Lunel.
Les hoirs de Maystre Dieulosal de Largentière.
Davin de Perpignan.
Bencion Parat.
Mancip Cohen.
Josse Salamias.
Mordecays de Nanthoan(?).
Habram Caravidas.
Salves Samuel de Lunel.

SALOMON KAHN.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I.

Charte de Charles II défendant aux Juifs l'exercice des fonctions publiques.

— 9 février 1308 [1]. —

Karolus secundus, Dei gratia rex Iherusalem et Sicilie, ducatus Apulie et principatus Capue, Provincie et Forcalquerii ac Pedimontis comes, vicariis et judicibus Tharasconis presentibus videlicet et futuris fidelibus suis, gratiam suam et bonam voluntatem. Pro parte consilii ac universitatis hominum Tharasconis, fuit nobis noviter supplicatum quod cum Judei, christiane persecutores fidei et hostes etiam crucifixi, passim admitantur in dicto castro ad gerendum officia aliqua, puta ad ponderandum bladum et farinam necnon ad subastandum publice seu faciendum incantum; per quos equidem fraudes comituntur et multe malicie; propter id quod viri catholici zelo christianitatis non leviter indignantur; exinde providere benigniter dignaremur circa abusum hujusmodi, presertim cum ad officiorum gestionem ipsorum orthodoxi sufficientes inibi valeant reperiri. Quia igitur Judei non sunt atollendi favoribus set tanquam blasphemi nominis christiani potius depravendi (?), fidelitati vestre districte precipiendo, mandamus quatenus ex nunc Judeis aliqua publica non comitatis officia; quin imo a jam comissis, eos prorsus amovere curetis, assumpturi ad illa christianos ydoneos atque probos. Sufficit enim quod Judeos ipsos juxta tolerantiam humanitatis causa, sic pietas christiana sustineat, ut tamen eos in aliquo non

[1] Archives municipales, GG, 40.

extollat. Presentes autem litteras, post convenientem — — — presentanti efficaciter in antea volituras. Data Massilie, anno Domini M°CCCVIII° die IX° februarii VI° indictionis, regnorum nostrorum anno XXIIII°.

Cote : Quod Judei non audeant exercere aliquod publicum oficium. Privilegi que los Juzieus non deian exercir offici public.

II.

Lettres patentes de la Reine Jeanne du 28 octobre 1377 [1].

Johanna, Dei gracia regina Iherusalem et Sicilie, ducatus Apulie et principatus Capue, Provincie et Forcalquerii ac Pedimontis comitissa, senescallis comitatuum nostrorum Provincie et Forcalquerii ac vicariis loci Tarasconis de comitatibus antedictis vel eorum alteri, presentibus et futuris, fidelibus nostris, graciam et bonam voluntatem. Nuper pro parte universitas hominum loci Tarasconis nostrorum fidelium, per eorum speciales ambassiatores seu syndicos ad Curiam nostram missos, continuit exposicio reverens facta nobis quod in dicto loco Tarasconis est magna quantitas Judeorum inimicorum fidei christiane, qui licet morari consueverint ab antiquo in aquantono seu gradivio curie versus occidentem eundo versus castrum, recto tramite, et redeundo per traversiam versus ecclesiam monialium sancti Honorati; quodque in edomada sancta, scilicet a die mercurii sancta usque ad festum Resurrectionis exclusive, in carrerias exire causa aliqua, nisi esset medicus et pro expressa necessitate, aliquatenus non solebant; nunc tamen non verentur inhabitare cum eorum nephanda familia mixtim cum Christianis eisdem, et multi eorum conversari in hospiciis propriis Christianorum ipsorum, mercantes ibidem et alia pro libito excercentes ipsorum; quo sequitur quod nedum rancores et odia in Christianos eosdem surrepunt, immo Christiani ipsi consciencie morsum ipsorum perniciosa actione causante consequenter incurrunt; super quo, pro ipsorum exponencium parte provisionis nostre remedio suppliciter implorato, nos super hiis observari volentes penitus quod est fieri antiquitus consuetum, volumus, et fidelitati vestre de certa sciencia nostra presencium tenore comictimus et mandamus quatenus, si ita est, ut exponitur, et veritas concordet assertis, quod dicti Judei habitare consueverint separati a Christianis in loco predicto et non alibi, vos et vestrum quilibet, prout ad vos spectaverit, morem hujusmodi solitum et antiquum, inhabitando in loco predicto separatim a Christianis eisdem et honeste standо, per Judeos eosdem in dicta sancta edomata observari mandetis ac eciam faciatis per oportuna juris remedia, prout vobis vedebitur expedire. Presentes autem licteras, postquam eas

[1] Archives municipales, GG, 40.

inspexeritis, quantum et quando fuerit oportunum, pro cautela restitui volumus presentanti, premisso modo vim et efficaciam habituras. Datum Neapoli per virum magnificum Ligorium Surulum de Neapoli, militem, logothetam et prothonotarium regni Sicilie, collateralem consiliarium et fidelem nostrum dilectum. Anno Domini millesimo CCCLXXVII° die XXVIII° mensis Octobris prime indictionis, regnorum nostrorum anno XXXV°.

C. Petrillus de Americo.

Privalage contra los jussieus.

III.

In nomine Domini nostri Jhesu Christi, amen. Anno incarnacionis ejusdem millesimo CCCLXXVIII°, die ultimo mensis januarii, secunde indictionis, regnante serenissima principissa domina nostra domina Johanna, Dei gracia Jerusalem et Sicilie regina, existente feliciter amen. Ex serie hujus presentis publici instrumenti cunctis pateat evidenter quod constituti nobilis Guillermus Raynerii et discrettus vir Raymundus Corderii, sindici et sindicariis nominibus universitatis hominum Tharasconis, in presencia viri egregii Georgii de Montemalo, vicarii et capitanei curie reginalis Tharasconis, in nostra curia more majorum pro tribunali sedentis, et presentibus ibidem magistro Rocello Ferrerii, surgico, Cregudeto de Capdestagno, judeis, baylonis universitatis Judeorum dicti loci, exhibuerunt et presentaverunt eidem quasdam patentes litteras, emanatas a viro magnifico domino Fulcone de Agouto, Vallium Rellanie Lucique domino, comitatum Provincie et Forcalquerii senescallo, a tergo ipsarum magno senescallie sigillo in cera rubea solito more, ut primo facie apparebat sigillatas; quas execucioni debite juxta continenciam earumdem in singulis capitulis petierunt demandari et continenciam in ipsis mandare observari, prout in ipsis litteris scribitur, precipitur et mandatur; quorum litterarum tenor de verbo ad verbum sequitur et est talis :

Fulco de Agouto, miles, Vallium Rellanie Lucique dominus, comitatuum Provincie et Forcalquerii senescallus, officialibus reginalis curie loci Tharasconis ad quos spectat et presentes pervenerint cuilibet vel locatenentibus eorumdem, presentibus et futuris, salutem et dilectionem sinceram. Pro parte universitatis hominum dicti loci presentate fuerunt nobis noviter quedam reginales patentes littere majestatis suæ sigillo magno pendenti in cera rubea more solito [sigillate], tenorem qui sequitur per omnia continentes[1] :.....

Supplicato nobis itaque pro parte qua supra, ut ad exequtionem prescriptarum litterarum procedere benignius dignaremur. Nos mandata dominica exequi cum debita reverencia, ut convenit, cu-

[1] Suit la transcription des lettres patentes de la reine Jeanne du 28 octobre 1377.

pientes et facere quod est justum, volumus et vobis auctoritate reginali qua fungimur tenore presencium precipiendo mandamus, quatenus si dicti Judei predicti loci de Tharascone infra confines in ipsis litteris reginalibus expressos habent et habere possunt mansiones debitas ad sufficientiam eorumdem, Judeos ipsos infra illos et non alibi eorum mansiones facere et tenere faciatis, et aliàs in predictis litteris reginalibus expressata, sicut justum convenit, observari. Datum Aquis per virum nobilem dominum Veranum Sclaponi, magne reginalis Curie magistrum rationalem, locumtenentem majoris judicis comitatuum predictorum, anno Domini CCCLXXVIII° die XVII° decembris, secunde indictionis.

Et dictus dominus vicarius et capitaneus cum quanta decuit reverentia et honore receptis prescriptis litteris, sibi per dictos sindicos presentatis, mandata dicti domini Senescalli prout tenetur, exequcioni demandare cupiens, visis et inspectis ac diligenter examinatis litteris prescriptis ac tenore ipsarum in singulis suis capitulis attento, in dicta curia more majorum pro tribunali sedens, presentibus sindicis prelibatis, et exequcionem fieri de contentis in eisdem postulantibus juxta continenciam earumdem, citatis et evocatis ad ipsius domini vicarii et capitanei presenciam Cregudeto de Capdestagno et magistro Rocello Ferrerii, judeis, baylonis universitatis Judeorum dicti loci de Tharascone, ibidem etiam presentibus, audientibus et intelligentibus, exequendo ordinavit et declaravit et in preceptum dedit, quod Judei prelibati omnes universaliter ab hac die in antea stent et stare debeant et mansionem faciant perpetuam a domibus magistrorum Petri Marcelhani, notarii, et Gaufridi Barberii exclusive, ab ipsis domibus citra, videlicet versus castrum et usque domos conventus dominarum monialium dicti loci eundo versus dictum castrum et usque domum Barthicholi eundo per carreriam versus monasterium predictum et usque furnum, excludendo furnum. Et nichilominus cognovit et ordinavit et declaravit quod, eo casu quo necessitas adesset et hoc facere voluerint, Judei ipsi possint se relargare et edifficare retro hospitia eorumdem usque carreriam Poncii Truqui, per quam progreditur ad ecclesiam sancte Marthe, cum hac condicione quod Judei januas seu portas nec exitum facere possint retro in carreria predicta prefati Poncii Truqui. Et predicta omnia superius declarata prefatus dominus vicarius et capitaneus ordinavit perpetuo tenaciter observari, juxta continenciam et tenorem litterarum prescriptarum, jubens nichilominus et mandans quod Judei omnes comorantes extra limites predictos se reduxerint hinc per totum futurum mensem febroarii, sub pena librarum centum coronatorum, sic quod de cetero extra limites ipsorum tabulas [et] botigas conducere et merchemoniam vendere in mansionibus ipsis non presumant, nisi in diebus martis, que est dies fori, et in nundinis quibus sit licitum tabulas et botigas conducere, quantum durabunt dies nundinarum et dies fori predicti, excludendo illos qui ad collum vel aliter res venales per locum ipsum defferunt; q[u]inymo licitum

sit eisdem res ipsas, ut consueverunt, portare venales per locum ipsum. De quibus omnibus dicti syndici publicum instrumentum sibi fieri nominibus quibus supra postularunt, jubens idem dominus capitaneus fieri instrumentum pro parte universitatis Judeorum predictorum. Actum Tharascone, ubi supra, in presencia nobilis Mercuroni Mercuerii senioris, magistri Bernardi Doati notarii, Firmini Garenci, dicti loci, et magistri Lombardi de Pinhano, notarii, dicte curie, testium ad premissa vocatorum et rogatorum. Et me Stephani Brocherii, notarii publici de Sancto-Vincentio, dyocesis Ebredunensis, in comitatibus Provincie et Forcalquerii auctoritate reginali constituti et nunc dicte curie reginalis Tharasconis vicenotarii, qui requisitus et rogatus hanc cartam publicam scripsi et signo meo solito signavi.

IV.

Action intentée par la Communauté de Tarascon contre les Juifs habitant la même ville afin de les contraindre à contribuer aux tailles et impositions ; arrêt rendu en leur faveur et fondé sur un privilège accordé aux Juifs par Louis II, comte de Provence[1].

— 9 décembre 1400 —

Ludovicus secundus, Dei gratia rex Jerusalem et Sicilie, Ducatus Apulie, Dux Andegavie, comictatuum Provincie et Forcalquerii, Cenomanie ac Pedemontis comes, vicariis et officialibus aliis curiarum nostrarum civitatum Massilie, Arelatensis et Aquensis, necnon ville Tharasconis, ceterisque tam officialibus quam comissariis per alias civitates, loca et castra dictorum comitatuum nostrorum Provincie et Forcalquerii, ad quem spectare poterit, presentibus et futuris et cuilibet vel locatenentibus ipsorum, fidelibus nostris dilectis, graciam et bonam voluntatem. Licet ex capitulis in diversis consiliis generalibus trium statuum dictorum comitatuum nostrorum Provincie et Forcalquerii factis, capitulatum et ordinatum extiterit, quod omnes et quecumque persone locorum dictorum comitatuum, cujuscumque status seu condictionis existant, teneantur et debeant pro bonis et rebus quibuscumque ipsorum et facultate illorum, cum hominibus et personis universitatum locorum in quibus et ipsorum territoriis ipsa bona possident, contribuere et solvere in talliis et impositionibus pro solucione donorum majestati nostre concessorum, ut in ipsis capitulis lacius continetur ; quia tamen Judei dictorum comitatuum nostrorum Provincie et Forcalquerii et terrarum eis adjacentium, majestati nostre multa donaria obtulerunt et offerunt et per nostram curiam exhiguntur ab eis, que multo plus ascendunt quam ea que solverant seu solvere possent pro bonis et rebus ipsorum cum uni-

[1] Archives municipales, FF, 5.

versitatibus ipsorum locorum in talliis et oneribus incumbentibus eis, ex quo non debent racionabiliter dupplici onere agravari, nec umquam fuit intencio nostra talis ; ea propter, in hiis merito providentes, volumus et vobis harum serie de nostra certa scientia precipimus et mandamus quathenus Judeos ipsos utriusque sexus, qui nunc sunt et pro tempore fuerint in ipsis comitatibus et terris adjacentibus eis, ad solvendum pro bonis et rebus ipsorum que habent seu ipsos habere continget in illis cum universitatibus terrarum, civitatum et locorum ipsorum comittatuum et terrarum eis adjacentium, et in talliis et imposicionibus ac oneribus pro premissis donis nobis factis seu in futurum faciendis, indictis et indicendis ac illorum solucionibus de cetero in personis vel bonis ad cujusvis instanciam nullathenus molestetis vel agravestis aut molestari seu agravari parciamini quoquomodo, quantum indignacionem nostram et penam nostro vobis infulgendam arbitrio cupitis non subire. Quinymo, si quid fortasse contra formam presencium fieri contingeret aut quomodolibet actemptari contra eos, in genere vel specie, illud revocetis et redducatis statui premitivo capitulis specialibus seu generalibus ac ordinacionibus, et litteris in contrarium factis et concessis ac forsitan faciendis et concedendis, nonobstantibus quibuscumque, presentibus opportunis inspectis remanentibus presentanti. Datum in civitate nostra Massilhie per egregium et nobilem virum Johannem Loveti, militem consiliarium et fidelem nostrum dilectum, mandato nostro locumtenentem majoris judicis comitatuum predictorum. Anno Domini millesimo quadringentesimo nono, die prima mensis decembris, tercie indictionis, regnorum vero nostrorum anno vicesimo sexto. Per regem, Matheo de Bellavalle, milite presente. P. de Rosseto. gratis registrata.

V.

Lettres patentes du roi Louis II par lesquelles il est spécifié que la sauvegarde accordée aux Juifs ne doit pas porter préjudice aux privilèges de la Communauté [1].

— 13 avril 1404 —

Ludovicus secundus, Dei gracia rex Jerusalem et Sicilie, ducatus Apulie, principatus Capue, dux Andegavie, comitatuum Provincie et Forcalquerii, Cenomanie, Pedimontis et Ronciacii comes, vicario et judici ville nostre curie Tharasconis ac ceteris officialibus nostris presentibus et futuris in dictis comitatibus nostris Provincie et Forcalquerii constitutis, quacumque preminencia notentur, quibus presentes littere pervenerint eorumque cuilibet vel locatenentibus eorumdem fidelibus nostris, graciam et bonam voluntatem. Cum per

[1] Archives municipales, AA, 5.

majestatem nostram, Judei omnes in dictis comitatibus nostris habitantes, positi et retenti noviter extiterint sub salvagardia et protectione nostra, et propterea per sindicos et consilium dicte ville nostre Tharasconis supplicatum querelando exititerit eidem majestati nostre quod ipsa salvagardia de directo redundat contra eorum privilegia et libertates tam per majestatem nostram quam predecessores nostros eisdem benigne concessa ; Nos cupientesque ipsos supplicantes subditos nostros in eorum privilegiis et libertatibus manutenere cum deliberatione nostri existentis consilii, tenore presencium declaramus, quod propter ipsam salvamgardiam non intendimus nec intencio majestatis nostre fuit nec est derrogare nec prejudicare in aliquo directe vel indirecte, libertatibus et privilegiis dictorum subdictorum nostrorum ville nostre Tharasconis, premisso modo concessis, sed ipsa privilegia et libertates observare intendimus. Quocirca vobis antedictis officialibus nostris, tenore presentium precipimus et mandamus expresse quatenus formam declarationis hujusmodi per majestatem nostram factam temporibus vestrorum officiorum inviolabiliter observetis et observari faciatis, si indignationem majestatis nostre cupitis evitare, presentibus debite exequtis remanentibus ad cautelam presentanti. Datum in villa nostra predicta Tharasconis per nobilem et egregium virum Poncius Cayssii, licenciatum, primarum appellationum et nullitatum dictorum comitatuum judicem, mandato nostro munc vacante officio majoris judicis locumtenentem, consiliarium nostrum fidelem dilectum, die tercia decima aprilis, anno Domini millesimo quadringentesimo quarto, XIIe indictionis.

VI.

Lettres patentes du roi René données à Tarascon le 20 septembre 1460[1]. (*Extrait.*)

..... Item pariter supplicant dicti sindici [ville Tharasconis] dicte sacre Regie Majestati quathenus E. S. R. M. dignetur confirmare eidem universitati quodam privilegium per bone memorie tunc dominum Jherusalem et Sicilie regem Robertum concessum, ne Judey, christiane prosequtores fidey, hostes etiam Crucifixi, in antèa admictantur ad gerendum officia publica in loco predicto Tharasconis, puta ad ponderandum bladum vel farinam, necnon ad subastandum publice seu faciendum inquantum vel quodcumque aliud publicum officium ; et de novo etiam, si placet, dicte universitati concedere, ne in antea contra quemcumque christianum portare habeant quascumque licteras a curia camere rationum civitatis Aquensis aut quacumque alia curia emanandas, nec illas exequi facere, nisi esset pro eorum propriis debitis, cum multos fraudes dietim in premissis fiendis ipsi Judey comictant et multas malicias et dolozitates ac extortiones

[1] Archives municipales, AA, 5.

illicitas et maxime contra orthodoxos seu christianos ; et hoc, si placet, sub formidabili pena, ut illius metu a premissis fiendis omnino desistant. — Tenor responsionis : Viso per gentes sui consilii privilegio premencionato, Regia M. jubet ipsum privilegium inviolabiliter et ad unguem observari, et in illius observacionem prohibet omnibus et singulis Judeys ne quevis officia publica in eadem villa Tharasconis directe vel indirecte assumere vel exercere presumant, et sub pena quinquaginta marcharum argenti pro quolibet et vice qualibet qua contra factum fuerit incurrenda. Et preterea ipsa R. M. variis atque plurimis justis respectibus mota, eisdem Judeys et cuilibet ipsorum, ut comissariis, portum licterarum sue curie camere sub pena predicta interdicit et prohibet suis officialibus presentibus et futuris, etiam sub eadem pena, inhibendo ne Judeos ipsos contra formam dicti privilegii aut presentis responsionis seu concessionis ullo modo de cetero admictant, licteris quibuscumque contrariis non obstantibus in hac parte.

VII.

Pro regia curia Tharascônis.

Anno quo supra et die decima nona septembris. Mosse Salamo, judeus de Tharascone, ex certis de causis animum suum juste moventibus, promisit non ludere ad taxillos nec aliquo alio ludo quocumque in quo currat argentum, hinc ad sanctum Michaellum nec a festo sancti Michaellis proxime futuro in unum annum.

Et casu quo contrarium faceret, se submisit ad penam decem florenorum, aplicandorum medietatem curie Tharasconis et aliam denuncianti.

Quam penam in se liberaliter et voluntarie assumpsit et commissam esse voluit, me notario stipulanti pro fisco.

Obligavit bona sua curie Tharasconis.

Juravit.

Renunciavit.

Actum Tharascone in domo mei nostarii, presentibus Trophimo Bernardi et Merigono Auffandi.

(Notes brèves du notaire Antoine Chapati. Vol. 18, f° 461 r°.) [1438].

VIII.

— 13 mars 1425 (Nouveau style 1426) —

Pro Franqua, uxore magistri Comprati Asser, judei phisici de Tharascone, testamentum ultimum.

Anno et indictione quibus supra et die decima tercia mensis marcii. Noverint universi etc. quod cum nil morte cercius sit ni-

chilque incercius hora mortis et omnia sint hominum tenui pendencia philo et subito casu que valuere ruunt etc.

Idcirco ego Franca, uxor magistri Compratri Asser, Judei phisici de Tharascone, sana mente per Dei graciam, licet languens et debilis corpore etc. in mea bona et sana confitens memoria, si me permiserit divina potencia etc. meum testamentum ultimum nuncupativum et mea ultima voluntas ac novissimum elogium facio in modum qui sequitur infrascriptum.

Inprimis quandocumque viam universe carnis ad mandatum divinum me ingredi contingerit etc. animam meam seu spiritum meum recommendo in manibus altissimi Creatoris, Dei vivi etc. et precibus profetarum Abram, Ysac et Jacob, Moysi, Aron, Danielis et Elie at Ennoc, servitorum Dei etc. Et eligo sepulturam corpori meo in simienterio Judeorum dicti loci Tharasconis, situato extra portale Condamine, vocatum sumenterium antiquum magnum.

Et primo lego et dari jubeo de bonis meis illustrissimo principi et domino, domino regis Ludovico tercio, Dei gracia Jherusalem et Sicilie etc. unum florenum monete currentis semel tantum solvendum.

Et pro forefactis meis sertis et incertis esmandandis [et] restituendis, accipio de bonis meis michi a Deo collatis florenos auri quinque, valoris cujuslibet illorum XXIIII^{or} solidorum monete currentis in Tharascone, dandos et distribuendos amore Dei pro salute anime mee et in redempcione meorum pecaminum.

Et primo lego de dictis quinque florenis, amore Dei, luminarie scole seu sinagogue presentis loci Tharasconis duos florenos cum dimidio.

Item lego de dictis quinque florenis, amore Dei, in reparacione sumenterii antiqui Judeorum Tharasconis alios duos florenos cum dimidio.

Item lego de aliis bonis meis Vitalo Meyr, judeo de Tharascone, phelezeno meo, filio Meyr Comprati, filii, mei, amore Dei, viginti quinque florenos monete currentis in Tharascone.

Item lego de aliis bonis meis magistro Salamono Dieulosal, fratri meo, jure institucionis pro omni jure sibi competenti in et super bonis meis, quinque florenos.

Item lego de aliis bonis meis Dieulosal, filio magistri Salamonis Dieulosal, pro omni jure competenti in et superomnibus bonis meis, quinque florenos.

Item lego de aliis bonis meis Vitalo, filio Astrugii de Largentiera affini meo, quinque florenos.

Item lego de aliis bonis Reginete, filie Astrugii de Largentiera, unam meam rampam [1] de griso.

Item lego Sterete, uxori Meyr Comprati, filii mei, unum ex meis mantellis, illum quem placibit gadiatoribus meis infrascriptis.

[1] Pour raupam.

Item lego, amore Dei, Mondete, consobrine mee de Avinione, omnes raupas meas de sobre semana, excepto unam quam dari jubeo Blanquette, uxori Vitalis Vidas de Sostal, arbitrio gadiatorum meorum infrascriptorum.

Item lego, jure institucionis, Meyr Comprat, filio meo, quinque solidos, et quod plus in bonis meis petere non possit, quacumque racione sive causa, in quibus ipsum Meyr heredem particularem instituo.

Item de aliis bonis meis cuilibet ex gadiatoribus meis infrascriptis unum florenum semel dumtaxat solvendum.

Item lego de aliis bonis meis, amore Dei, Cresqueto, filio magistri Dieulosal de Largentiera, tres florenos semel dumtaxat solvendos.

Et quia heredis institucio est capud et fundamentum etc. igitur in omnibus autem aliis bonis meis, mobilibus et immobilibus seseque moventibus, juribus, actionibus et racionibus quibuscumque, presentibus et futuris, ubicumque sint et qualiacumque fuerint aut quocumque nomine noncupentur seu eciam censeantur et in quibuscumque locis consistant, michi heredes meos universales instituo et ore meo proprio nomino et esse volo, videlicet, magistrum Bondavinum Comprati, filium meum communem et magistri Comprati Asseris, mariti mei, in medietate bonorum meorum ; in alia vero medietate Mosse et Vitalem Meyr, fratres, phelezenos meos, filios Meyr Comprati, filii mei communis et dicti magistri Comprati Asser, mariti mei ; in alia medietate bonorum meorum predictorum, substituendo dictos phelezenos meos ad invicem, ita quod pars primi morientis sine liberis legitimis, a suo corpore procreatis, perveniat ad superstitem eorumdem, ordinando quod omnia bona mea vendi debeant et distrahi, ita quod ipsis distractis vel non distractis, fructus pecuniarum ex bonis distratrendis habendarum, vel bonis meis, si non distrahantur, perveniant communiter tantum modo ad utilitatem omnimodam dictorum heredum meorum supra descriptorum, et non alias neque aliter ; declarando quod licet de jure quitquid filius acquirit, aquiritur patri ; quo ad fructus volo et ordino magistrum Compratum Asser, maritum meum, esse exemptum a percepcione dictorum fructuum et eciam predictum Meyr Comprat, filium meum, patrem dictorum Mosse et Vitalis, phelezenorum meorum, heredes institutorum, in medietate quorumcumque bonorum meorum.

(*blanc dans le texte*).

Executores facio.

(*blanc dans le texte*).

Acta fuerunt hec in domo dicti magistri Comprati Asser, presentibus nobili Ferario de Tharascone, Stephano Vianesii, Stephano Porterii, Stephano Duranti, et Philipoto de Sancto Genesio, Guigoneto Fabri, et Bernardo Garneri, tam de Tharascone quam habitatoribus.

(Chapati, N. B. 1425, f° 388).

IX.

Cieutadanagium pro Mordacays Vital Cohen, judeo de Salone[1].

In nomine Domini nostri Jhesu Christi, amen. Anno Incarnationis ejusdem Domini millesimo quadringentesimo sexagesimo septimo et die vicesima secunda mensis aprilis, regnante triumphaliter victoriosissimo etc. Noverint universi seriem hujus presentis publici instrumenti inspecturi quod existens et personaliter constitutus ante presenciam nobilis viri Geronimi de Manellis, locumtenentis nobilis viri Jacobi de Manellis, ejus fratris. Curie Regie ville Tharasconis viguerii, Mordacays Vidal Cohen, judaeus de Salone, presentibus nobili et honorabili viris Francisco Genoyni et Petro Aycardi, sindicis dicte ville Tharasconis, dicens scire et ex sui certa sciencia tenere firma instructione condigna, Tharasconenses cives, tam infra presentem villam quam extra, fulgere in pluribus et diversis locis patrie Provincie et patrie Lingue Occitane privilegiis, franchesiis, libertatibus, immunitatibus et prerogativis pluribus, quadam digna honoris preferencia nobilitate decorari; ex quibus decus, comoditatem et presidia singulariter consequntur; et ipsarum libertatum, privilegiorum et franquesiarum quibus seu quarum suffragiis decorari merito postulat velut ipsius ville cives, pari preferentia honorabiliter valeant prefulgeri, cum sit presto ipse Mordacays Vidal Cohen pro suorum facultate bonorum, ut cives dicte ville prout et alii cives ejusdem onera equidem tollerare; ea propter prefato domino vice-viguerio humiliter supplicavit, quatenus ipse Mordacays Vidal Cohen in civem dicte ville Tharasconis graciose dignetur admictere, cum libertatum munimine quibus ubilibet freti sunt tam in personis quam bonis cives ipsius ville ; qui quidem dominus viguerius dicte prebens requisicioni assensum, prius dicto supplicante in domini vice-viguerii manibus ad aquineam, more judayco, prestito juramento, quod fieri premissa nullathenus requirit in fraudem, dolum et lezionem curie regie vel alicujus persone cujuspiam, ipsum Mordacays Vidal Cohen aliorum ejusdem ville civium cetui aggregando in civem presentis ville Tharasconis recepit cum libertatibus et immunitatibus aliis civibus dicte ville attributis ab antiquo cum pactis sequentibus. Et primo fuit de pacto inter dictum Mordacays, judeum, novum civem et ipsos dominos sindicos, videlicet quod dictus Mordacays Cohen tenebitur et prout dicta facere promisit majorem partem bonorum suorum couvertere in bonis mobilibus et immobilibus infra presentem villam Tharasconis seu ejus territorium infra tres annos a die presenti in antea computandos. Quibus sic peractis, dictus Mordacays Vidal Cohen, judeus, novus civis, ipsi domino vice-viguerio vice et nomine prefati domini nostri Regis et suorum

[1] Pierre Margoti, notaire, vol. 97, f° 30. Etendues.

successorum ac officialium suorum et per ipsum dominum viguerium et cuilibet eorumdem, promisit et sollemniter convenit fore eis per imperpetuum continuatis actibus obediens et fidelis, dampna et mala quecumque et discriminosa pericula si que, quod absit, e longius, meditarentur seu possent quovismodo intueri pretextu adversus dictam Regiam Excellenciam ac officiarios seu Curiam ejus, palam generari, publice vel occulte, totis suis viribus evictare vel manifestare confestim et eorum compendia ultroneo animo procurare. Rursum etiam ipse civis novus noviter receptus promisit et efficaciter convenit dictis dominis sindicis et michi notario subscripto nomine, loco et vice universitatis hominum presentis ville Tharasconis et singularium personarum ejusdem quorum interest et poterit interesse, ac predictis dominis sindicis ac michi notario ipsis et cuilibet eorum, solvere et contribuere pro valore et modo facultatum suarum sine perpendicionis obstaculo in taliis, questis, mutuis, daticiis et adempris dicte ville, in cavalcatis et excubiis pro dicta villa, cum casus contingerit accedendi, ac etiam angaria et perangaria ac cetera alia omnia onera dicte ville pro suorum facultate bonorum supportare, prout dicte ville cives alii supportabunt, necnon ubilibet etiam Tharasconenses consulatui ville Tharasconis assistere et subesse promisit et nichilominus cum uxore, liberis et familia, si quas habet, infra presentem villam Tharasconis facere stagiam et fovere larem lumenque ac omnia et quecumque ad honorem et fidelitatem ac comodum dicte ville pertinentia vel pertinere videbuntur, tractabit, faciet et complebit pro posse suo, et quod nunquam erit in consilio vel in facto quod dicta villa Tharasconis et cives ipsius amictant seu perdant honorem suum aut jura sua vel bonum statum eorum, nec erit aliquo tempore dicte ville in dampnum de suis secretis vel juribus aut aliis que ad honorem et utilitatem ac comodum ipsorum videbuntur pertinere. Que omnia prefatus Mordacays Vidal Cohen, civis novus noviter receptus, actendere, complere et inviolabiter observare promisit et juravit ad aquineam, more judayco, una cum reffectione omnium dampnorum et interesse propterea quoquomodo fiendorum et substinendorum. Pro quibus omnibus tenendis, actendendis, complendis, prefatus Mordacays, judeus, novus civis, obligavit, yppothecavit et submisit se ipsum ac omnia bona sua, mobilia et immobilia, presencia ac futura, viribus curiarum presentis ville Tharasconis, Camere Rationum Aquensis et episcopalis Avinionis et generaliter cujuslibet alterius secularis Curie infra comictatus Provincie constitute, sub omni juris et facti renunciacione ad hec necessaria pariter et cautella. De quibus omnibus premissis tenendis, dicti domini sindici et novus civis pecierunt eis fieri publicum instrumentum per me notarium subscriptum.

Actum Tharascone in domo heredum Anthonii de Vivariis, presentibus ibidem nobili Elziario Albe, filio condam domini de Ruppemartina, et Michaelle Lipassi de Tharascone, testibus ad premissa vocatis.

Et me petro Margoti notario.

X.

Obligacio pro eodem reverendo in Christo patre domino Leodegario, Dei gracia Vapincensi episcopo [1].

Anno et indictione quibus supra et die veneris prima mensis junii. Sit notum etc. quod Mayronus de Meyrarguis judeus de Tharascone, gratis et ex ejus certa sciencia, bona fide ac sine omni dolo, per se et suos etc. promisit solempniter et convenit et se locavit cum reverendo in Christo patre domino et domino Leodegario, Dei gracia Vapincensi episcopo, ibidem presenti, stipulanti et recipienti pro se et suis etc., videlicet a die lune proxime venienti in duos menses et medium proxime futuros, ad faciendum suas dicti domini episcopi operas etc. pro precio seu salario dictorum duorum mensium cum dimidio trium florenorum auri, valoris cujuslibet illorum viginti quatuor solidorum etc., quos realiter habuit reali et continnua numeracione precedenti in meris grossis.

Pactum etc.

Excepcioni etc.

Promisit servire legaliter etc.

Pro quibus obligavit se et personam suam realiter et personaliter curiis camere racionum Aquensis et presentis loci Tharasconis, curie parvi sigilli Montispessulani et Cabeolis, curie camere apostolice domini nostri Pape ejusque auditoris et vice-auditoris etc.

Ita actendere etc.

Juravit etc.

Renunciavit etc.

De quibus etc.

Actum Tharascone, presentibus nobili Eymerico de Tharascone, nobili Petro de Cardenis et domino Anthonio Robaudi, presbitero, habitatoribus Tharasconis.

XI.

Pro curia [2].

Anno quo supra et die tercia mensis januarii. Cum magister Jacob Jacob de Lunello, judeus presentis ville Tharasconis, assueverit ludere ad tacillos, que fuerunt sibi multum dampnosa et inhonesta; et erat sibi diffamacio, dicens se non posse astinere a premissis, nisi mediantibus infrascriptis.

Hinc fuit et est quod anno et die supra proxime descriptis, prefatus magister Jacob Jacob de Lunello, scienter et sponte et ex motu suo

[1] Notes brèves du notaire Antoine Chapati, vol. 2, f° 62, 1er juin 1425.

[2] Notes brèves du notaire Jean Murayre, vol. 59, f° 13 1441).

proprio, gratis promisit et solempniter convenit michi notario publico infrascripto, ut et tanquam communi et publice persone, presenti, stipulanti et recipienti nomine et vice omnium et singulorum quorum interest et interesse poterit in futurum, quod ipse non ludet ad ludum tacillorum nec ad aliquem alium ludum ad argentum nec valorem argenti, et hoc sub pena pro vice qualibet trigenta quinque florenorum, aplicandorum decem flor. fisco illius loci in quo deprehenderetur ludentem, quinque flor. vicario, quinque flor. judici, quinque flor. accusanti et quinque flor. luminarie Judee et quinque flor. elemosine, quam penam in se gratis assu[m]psit et voluit quod domini vicarius nec judex nec aliqua alia persona possint illam sibi remictere ; et casu quo aliquis remicteret partem suam, quod illa pars illius remictentis perveniat et pervenire debeat medietatem fisco et aliam denuncianti.

Et predicta actendere promisit.....

. . . . . .

. . . . . .

Actum Tharascone in apotheca mei notarii, presentibus Anthonio de Balma, Jacobo Laugerii.

Et me Johanne Muratoris.

XII.

Délibérations du Conseil.

..... Item fuit ordinatum quod omnes judei teneantur solvere pro eorum mercaturis et denariis in gabella universitatis Tharasconis ad racionem ad quam levantur [1].

..... Item fuit ordinatum quod judei non debeant tenere vineas vel terras in territorio Tharasconis, prout continetur in privilegio nobis super hoc concesso, nec exercere alia que per privilegia nostra seu statuta Provincialia sunt eis totaliter interdicta ; nec quod aliquis christianus audeat vel presumat laborare seu recipere vineas seu terras ad facheriam seu aliàs [2].

..... Item fuit ordinatum, volente et consenciente domino vicario predicto, quod ipse precipiat judeis quod in tempus debitum per eundem eisdem prefixum vendant et vendere teneantur terras, vineas et possessiones quascumque quas tenent in enervacionem seu lesionem ac prejudicium statutorum seu privilegiorum nostrorum. Et de precepto ad nostri cautelam inde conficiatur inibi instrumentum.

Et inhiberi eisdem ne [3] tenere averia nec alia contenta in privilegio dicte universitati concesso [4].

[1] BB, 1, f° 188r°, 11 décembre 1381.
[2] *Ibid.*, f° 222, 30 octobre 1382.
[3] Pour non.
[4] *Ibid.*, f° 224, 11 novembre 1382.

..... Item, quod judei hujus universitatis habeant de eorum pecuniis lucrum competens et non ultra [1].

..... Item, quod predicti ambaxiatores conentur obtinere licteras a domino vice-senescallo quod Judei nullos vexare habeant qui eisdem reperia[n]tur obligati, donec et quousque pax et tranquillitas in Provincia evenerit super insultu et guerris in Provincia nunc existentibus; ad que fuerunt electi Guillermus Raenerii et Rostagnus Radulphi [2].

Ambaxiata super salvagardia Judeorum.

Ipsi inquam consiliarii unanimiter et concorditer ordinaverunt et expresse concluserunt quod, juxta assignationem factam per dominum nostrum Regem dominis sindicis et nonnullis consilariis ipsius universitatis, ad accedendum Aquis [et] ejusdem domini nostri Regis ac sui consilii deliberationem audiendum super salvagardia Judeorum comitatuum Provincie et Forcalquerii per eundem dominum nostrum Regem noviter concessa, accedere debeant duo probi homines ipsius consilii; et ad hoc eligerunt nobilem Guimetum de Crota et magistrum Poncium Chaberti, notarium [3].

..... Quod mutuentur sive manuleventur a Judeis hujus loci floreni auri centum pro expensis exercitus antedicti faciendis tam per terras quam per aquam. Et quod dominus vicarius et judex hujus loci pro premissis dictos Judeos non astringant nisi de hiis quibus requisiti extiterint per dictos sindicos [4].

Quod habeantur littere super salvagardia Judeorum.

..... Quod, quia dominus noster Rex per suas patentes litteras posuit in sua salvagardia omnes Judeos comitatuum Provincie et Forcalquerii; et super hoc fuit preconizatio facta; prefatusque dominus noster Rex ad supplicationem ipsius universitatis concessit litteras universitati eidem, per quas voluit propter salvagardiam hujusmodi non prejudicari libertatibus, privilegiis, statutis et immunitatibus ipsius universitatis; littere ipse habeantur et obtineantur ut in futurum et perpetuo constare valeat de premissis [5].

Pro Judeis presentis ville.

Item, in quo quidem consilio fuit ordinatum quod, viso mandato regio et mandato domini magni Provincie senescalli super salvagardia Judeorum, quod parendo dictis mandatis regiis et in exequtio-

[1] BB, 2, f° 23, 19 juillet 1384.
[2] *Ibid.*, f° 2 v°, 3 décembre 1383.
[3] BB, 3, 21 mars 1403-1404.
[4] BB, 4, 22 octobre 1393.
[5] BB, 5, f° 1, 1er avril 1404.

nem eorum et ut provideatur indempnitati habitancium presentis ville et etiam dictis Judeis provideatur, ita quod dicti Judei manuteneantur sub dicta salvagardia regia, absque aliqua infrinctione ejusdem ; fuit ordinatum quod dicti Judei vadant ad castrum presentis ville, ut thucius custodiantur, cum eorum familia, et in eodem permaneant durante tempore messium ; et quod non aperiantur nisi duo portalia in diebus festivis, in quibus ponantur custodes sumptibus dictorum Judeorum ; et etiam provideatur eisdem Judeis de certo numero hominum armatorum ad custodiendum domus dictorum Judeorum ; et in eadem carreria fiant cancelli in quibus affigatur salvagardia domini nostri Regis. Et omne hoc fiat sumptibus dictorum Judeorum [1].

In quo quidem consilio fuit ordinatum quod visa lictera advisamenti transmissa presenti consilio per dominos Arelatenses super ceditione et manipolio ac congregatione gencium, factis in dicta civitate arelatis, ad veniendum ad presentem villam Tharasconis ad destruhendum et abolinandum Judeos ville Tharasconis ; quod persistendo ordinationi supra facte, eligatur unus nobilis de presenti consilio qui ponatur in locum cappitaney presentis et cui comictatur quod habeat onus custodire et visitare carreriam dictorum Judeorum cum gentibus armatis sibi necessariis, sicut sincanteneriis et aliis ; et omnia predicta fient sumptibus dictorum Judeorum.

Et ad hoc faciendum fuit electus nobilis Petrus Peytavini [2].

Pro eisdem.

Item fuit ordinatum quod eligantur duo de presenti consilio qui accedere debeant Bellicadrum ad conferendum et comunicandum cum dominis de Bellicadro et eis notifficandum mandata domini nostri Regis et domini magni Senescalli super custodia dictorum Judeorum et licteram missoriam dominorum Arelatensium ad fines ut ribayrerii et alii gentes dicte ville Bellicadri sint advisati quod, si requirerentur per dominos de presenti consilio, quod pro servicio dicti domini nostri Regis sint presto et parati eumdem consilium juvare ; et fuerunt electi,

Dominus Poncii, sindicus,

Et dominus Johannes Salellas [3].

Pro eisdem.

Item fuit ordinatum in dicto consilio quod lictera missoria transmissa presenti consilio per dominos de Arelate, et responcio eisdem dominis Arelatensibus facta per presentem universitatem mandetur

[1] BB, 12, f° 142, 29 mai 1485.
[2] BB, 12, f° 142 v°, 8 juin 1485.
[3] BB, 12, f° 142 v°, 8 juin 1485.

apud dominum magnum Senescallum, ut ipse dignetur et vellit mandare comodo (quomodo) provideri voluerit ; et hoc sumptibus dictorum Judeorum [1].

Pro eisdem Judeis.

In quo quidem consilio primó fuit ordinatum quod, intellecto tenore processus facti in civitate Arelatis contra illos cappitaneos tumulti facti in eadem civitate, vocentur et appellentur Judei presentis ville Tharasconis in presente consilio et notifficetur eis tenor dicti processus et multa alia que remostrari debent eis. Qui quidem Judei vocati fuerunt. Et ipsis vocatis et presentibus et de eorum concensu et beneplacito, intellecto per eos tenore dicti processus, fuit ordinatum quod ipsi Judei, cum eorum familia et bonis, si eis videatur, redducantur infra castrum regium presentis ville Tharasconis, ut tute custodiantur, tantum quantum durabunt messes in presenti villa et ejus territorio. Et pro custodia domorum et bonorum qui in eis domibus dimictere voluerint, conducantur per cappitaneum, videlicet nobilem Petrum Peytavini, viginti quinque homines, cum stipendiis taxatis ad grossos quatuor pro singulo homine et pro quolibet die ac nocte et etiam victu prestando eisdem hominibus, ultra dicta stipendia, et hoc tam diebus festivis quam non festivis ; et omnia fiant sumptibus et expensis dictorum Judeorum. Et ultra hoc ponantur custodes in portalibus presentis ville, etiam sumptibus eorum [2].

Pro dictis Judeis.

Item, plus fuit ordinatum quod pro parte dictorum Judeorum mandetur apud dominum nostrum Regem cum copia processus facti contra dictos cappitaneos dicti tumulti facti in dicta civitate Arelatis et copia lictere missive et transmisse presenti consilio per dominos de Arelati, ad advisandum nos de dicto tumultu ; et [ad] hoc faciendum fuit electus Raymonetus de Vite, de concensu dictorum Judeorum, et sibi ordinatum exsolvi pro suo viagio sexdecim floreni per dictos Judeos.

Item, plus fuit ordinatum, actento quod consilium non potest congregari nisi cum magna et maxima pena et difficultate, quod eligantur quatuor in comitiva domini viguerii, domini de Lupperiis et sindicorum, qui habeant potestatem providendi super hiis que necessaria fuerint pro comuni utilitate et custodia dictorum Judeorum. Et fuerunt electi dominus accessor Genoyni, dominus Johannes Salellas et Guilhermus Bernardi [3].

[1] BB, 12, f° 142 v°, 8 juin 1485.
[2] BB, 12, f° 143, 10 juin 1485.
[3] BB, 12, f° 143, 10 juin 1485.

Ordinatio contra Judeos.

Item, plus fuit ordinatum quia juxta tenorem licterc nobis transmisse per serenissimum dominum nostrum Regem et secundum quod ex ea potest percipi, Judei exposuerunt multa falsa dicte regie Majestati contra presentem universitatem, dicentes aliquos ex majoribus presentis universitatis fecisse multa mala dictis Judeis et salvagardias eis datas in terram projesserunt, et multa alia crimina presenti universitati imponenda. Et quia dicta universitas non debet talia pati neque substinere, fuit ordinatum quod mandetur unus homo pedester ad dominum Jacobum de Angelo, embassiatorem transmissum apud dominum nostrum Regem cum licteris scribendis per dictam universitatem, quathenus debeat remostrare regie Majestati quod Judei false et injuste [dixerunt] et quod contrarium est veritas, quoniam nunquam fuimus neque erimus nisi boni et fideles subdicti et subjecti dicto domino nostro Regi. Et quod per thesaurarium presentis universitatis exsolvantur dicto nuncio, dicto domino Jacobo destinando et missuro, quindecim floreni [1].

Pro universitate, ad causam custodie Judeorum.

In quo quidem consilio fuerunt lecte lictere magnifficorum dominorum de magno consilio regio super facto custodie Judeorum, et intellecto tenore earum, omnes unanimiter, nemine discrepante, concluserunt et ordinaverunt quod dicti Judei conserventur ab omni offensa ; et quod omnia portalia claudantur in diebus festivis, excepto portali sancti Johannis et de Madama, et dictis diebus apparietur solum guichetum ; et deputetur certus numerus armatorum ad custodiam dictorum portalium, arbitrio dominorum viguerii et capitanei, et, si eis videatur totaliter claudere portalia, quod claudentur. Item quod custodes intendant et prohibeant ne messores intrent villam presentem cum armis nec baculis ferratis, sed illa faciant deponere in proxima domo dictorum portalium [2].

Pro Universitate et Judeis.

Item fuit ordinatum quod domini sindici et dominus assessor presentis ville Tharasconis debeant intimari baylonis Juatarie presentis ville, quod debeant edifficari facere de bono pariete cancellos, constructos de fustalhia in locis jam edifficatis, bene et debite ; et quod debeant facere fieri portas in introytu Juaterie et in cancello versus castrum, [ita] quod quadrige onerate vel non onerate possint ire et redire ; et hoc pro conservatione ipsorum Judeorum et dicte Juaterie, tam personarum quam bonorum suorum [3].

[1] BB, 12, f° 151 v°, 16 décembre 1485.
[2] BB, 12, f° 211, 11 juin 1488.
[3] BB, 12, f° 219, 8 janvier 1488-89.

XIII.

Pro Duranta del Barri, filia Abraham del Barri, judei de Arelate, recognicio dotis [1].

Anno a nativitate Domini millesimo quadringentesimo quadragesimo sexto et die vicesima quarta mensis octobris. Cum in contractu matrimonii inter Josse del Caylar, judeum, filium Cresqueti del Caylar, judei hujus ville Tharasconis, ex una, et Durantam del Barri, judeam, filiam Abraham del Barri, judei civitatis Arelatis, ex altera partibus, et juxta ritum Judeorum celebrato, dictus Abraham del Barri promiserit et constituerit dicte Durante, filie sue, in dotem, pro dote, nomine et ex causâ dotis ipsius Durante, videlicet centum florenos solvendos in raupis, jocalibus et bendaribus ad extimam communium per partes predictas eligendorum die celebracionis dicti matrimonii, ut laciùs de premissis partes ipse constare dixerunt quadam quarta judayca, nuncupata inter Judeos ebrayce Quessuba [2], sumpta et scripta in illa dicitur contineri juxta compotum Judeorum, scilicet a creacione mundi sub anno quinque millia ducentesimo septimo et die quarta mensis nuncupati inter Judeos ebrayce Marchesuan [3], et incipit dicta quarta judayca juxta lecturam michi pariparus factam in sua secunda linea Houlan [4] et finit in eadem Borbi [5], et in penultima sui linea incipit Quesmalta [6], et finit in eadem Entefe [7].

Hinc siquidem fuit et est quod anno et die supra in principio hujus note descriptis, personaliter constituti dictus Cresquetus del Caylar, judeus, et Bonafilia, dicti Cresqueti uxor, dicta bonafilia cum auctoritate et licencia dicti Cresqueti, mariti sui, ibidem presentis, suamque auctoritatem et licenciam maritalem dicte Bonefilie, uxori sue ibidem presenti, ad omnia et singula infrascripta dantis, prebentis et concedentis, ambo ipse Cresquetus del Caylar et Bonafilia conjuges, bona fide etc., per se et suos heredes etc., confessi fuerunt et in veritate recognoverunt dicto Abraham del Barri et Durante, patri et filie ibidem presentibus, stipulantibus etc., pro se et suis etc., se dictos Cresquetum del Caylar et Bonamfiliam, conjuges, habuisse et realiter recepisse a dicto Abraham del Barri, videlicet centum florenos per dictum Abraham dicte Durante, filie sue, ut premissum est, in dotem constitutos, et hoc in raupis, bendaribus et jocalibus, ad quos centum florenos partes predicte dicta jocalia, raupas et bendaria dixerunt fuisse extimata ; de quibus etc. quicta-

[1] Notes brèves de Jean Muratoris, vol. 17. 24 octobre 1446.
[2] Pour Ketouba.
[3] Pour Mar'heswan.
[4] Pour Olam.
[5] Pour Barbi = בר רבי.
[6] Probablement pour כאסמכתא.
[7] Ou Intefe. Mot mal compris par le notaire et correspondant aux mots hébreux למקנא ביה.

verunt etc. excepcioni etc. Et si dicte dotis restitucio locum sibi vendicaret per mortem dicte Durante, eo tunc dicti Cresquetus del Caylar et Bonafilia promiserunt dictam dotem restituere illi seu illis, cui seu quibus de jure venerit restituenda, scilicet octuaginta quinque florenos in raupis et jocalibus extimandis et quindecim florenos infra duos annos a die vendicacionis dicte dotis computandos, scilicet anno quolibet dictorum duorum annorum septem florenos cum dimidio. Et si contingeret dictam restitucionem dicte dotis habere locum per mortem dicti Josse del Caylar, eo tunc dicti Cresquetus et Bonafilia promiserunt dictam dotem restituere incontinenti mortuo dicto filio, scilicet in bendaribus, jocalibus et raupis, si starent, ad extimam duorum communiter eligendorum et residuum in peccunia.

Fuit de pacto inter ipsas partes habito et convento, quod dictus Cresquetus teneatur et debeat, et quod facere promisit, dictos Josse, filium suum, et dictam Durantam, ejusdem Josse uxorem, nutrire et alimentare sanos et infirmos in domo sua et facere jassinas et liberos ex eisdem proveniendos per spacium decem annorum, a die presenti in antea computandorum et numerandorum.

Pro quibus omnibus et singulis supradictis, dicti Cresquetus del Caylar et Bonafilia, conjuges, obligaverunt et ypothecaverunt dictis Abraham et Durante, presentibus ut supra etc., omnia et singula bona sua mobilia et immobilia, prescencia et futura, curiis presentis ville Tharasconis, Camere Racionum civitatis Aquensis et spiritualis Avinionis et cujuslibet alterius curie, etc.

Juraverunt, etc.

Renunciaverunt, etc.

De quibus omnibus.

Actum Tharascone in domo heredum Dieulosal Abraham Soffer condam, judei, presentibus Moneto Dapiera, aliàs Borgarel, Stephano Margot, laboratoribus ejusdem ville Tharasconis.

Et me Johanne Muratoris.

XIV.

Lettres patentes de Charles VIII, roi de France, ordonnant l'expulsion des Juifs.

— 22 mai 1496[1] —

Charles par la grace de Dieu, roy de France, Sicille et Jherusalem, conte de Prouvence, Forcalquier et terres adjacentes. A noz amez et feaulx les gouverneur, grant seneschal de Prouvence ou son lieutenent et gens de nostre conseil, maistres racionnaulx de nostre Chambre d'Aix, aux juge mage de Prouvence, des appeaulx, viguier et juge de Tharascon et a tous noz autres justiciers et officiers provensaulx ou a leurs lieuxtenens, salut et dillection. Comme puis

[1] Archives municipales de Tarascon, GG, 40.

aucun temps a l'occasion des grans abbuz, usures, rapines et autres tromperies que faisoient et commectoyent les Juifz en nostre ville d'Arle, nous eussions fait vuider et dechasser lesdits Juifz de ladite ville ; lesquelz ou aucun d'eulz se soient retirez en nostre ville de Tharascon avec les autres qui y estoyent et sont encores a present, et combien qu'ilz deussent estre tenuz en servitude sans privilleige, comme esclaves, sans souffrir faire dommaige ni injure aux Crestiens ; toutesvoyes par la grant liberté en laquelle ilz sont tenuz en ladite ville de Tharascon et soubz couleur des lettres, provisions et respitz que leur avons par cy devant baillez de non vuider, ilz ayent prins et prenent faculté de faire marchandise et toutes manieres de contratz, commectans usures, rapines et autres maulx innumérables, et que pis est, provocquent a ce faire les Chrestiens riches a leur dampnacion ; au moyen de quoy par lesdites usures, les pouvres Chrestiens sont grandement endommaigez et est leur destruction ; et oultre, pour ce que grant multitude de peuple vient et habonde souvant en ladite ville du temps des moyssons, plusieurs questions et debbaz se sont meuz entre ledit peuple estrangier et lesditz Juifz, iceux Juifz afin d'estre a seureté ont trouvé moyen qu'il a esté enjoingt ausditz habitans de les garder et preserver de toutes oppressions et dommaiges dont inconvenient pourroit avenir a ladite ville, parceque ceux de ladite ville se mectent souvant en dangier de leurs personnes pour les garder, qui est grant subjection ausditz habitans ; aussi se sont meuz et subsistez plusieurs proces a cause des abbuz et maulx faiz et commis en ladite ville par lesditz Juifz entre iceulx Juifz et lesditz habitans, lesquelz Juifz par lesditz proces et appellations qu'ils font par chascun jour, a quoy ilz ne doyent estre receuz ne a plaider avec les Chrestiens, et les autres choses dessusdites, donnent ausditz habitans et autres noz — subjectz qui soubz nostre tiltre de tres chrestien Roy veullent vivre et mourir, plusieurs grans vexacions et travaulx ; en quoy la chose publicque est grandement interessée et plus pourroit estre, se prompte et convenable provision ny estoit donnée, savoir vous faisons que nous, ces choses considérées, et que en toutes les villes et lieux de nostre Royaume et autres noz pais, fors oudit conté de Prouvence, ny a aucuns infideles ne mescreans, mais en ont esté par noz predecesseurs roys tres chrestiens dechassez et expulsez, voulans en ce les ensuir [1] et tousjours garder et augmenter la foy catholicque et nostre dit tiltre de Roy tres chrestien, et apresque avons fait mectre ceste matiere en conseil par l'advis et deliberacion de plusieurs princes et seigneurs de nostre sang et gens de nostre grant conseil, vous mandons, commandons et expressement enjoignons par ces presentes et a chascun de vous sur ce requis, que dedens le quinziesme jour de juillet prochainement venent, et sans plus de terme ou respit, vous faictes vuider et dechasser lesditz Juifz et Juisves de ladite ville de Tharascon, ressort et

[1] Pour ensuivre ou ensivre.

viguerat d'icelle, sans plus les souffrir y demourer, habituer, aller, venir, passer, sejourner, ne resider en aucune maniere ; lesquelles ville et viguerat, demourance, residence, aller et venir, nous leur avons ledit temps et terme escheu et passe, interdict et deffendu, interdisons et deffendons par ces presentes en contraignant a ce faire et obeir lesditz Juifz et Juisves par prinse de corps et de biens et proceder a la confiscation de ceulx que trouverez faire ou avoir fait le contraire, nonobstant oppositions ou appellations et autres faictes ou a faire, relevees ou à relever, et tous lesditz proces et procedeures meuz ou autres qui se pourroyent mouvoir, pour retarder le partement desditz Juifz de ladite ville, ausquelz ne voulons doresennavant lesditz Juifs estre admis, oyz ne receuz, nonobstant aussi quelzconques usances, statuz, ordonnances, provisions, mandemens, respitz, delaiz et libertez qui pourroyent avoir esté octroyez ausditz Juifz de non vuider ne estre dechassez ; lesquelz proces et procedeures, provisions, libertez, mandemens, respiz et delaiz de vuider et quelzconques autres provisions données ou à donner en faveur desditz Juifz, a cause que dessus, nous de nostre plaine puissance et auctorité royal, avons revocquez, cassez et adnullez, revocquons, cassons et adnullons et mectons du tout au neant par cesdites presentes, et a iceulx ne voulons qu'e[n] vous arrestez ayez aucun regard ne que differez à l'execucion de ces presentes en quelque maniere que ce soit, car ainsi nous plaist-il estre fait. Mandons et commandons a tous noz justiciers, officiers et subgectz que a vous et a chascun de vous, voz commis et depputez en ce faisant soit obey et nous prestent et donnent conseil, confort, ayde et prisons, se mestier est et requis en sont. Donné à Lyon le XXIIe jour de may, l'an de grace mil CCCC quatre vings et seize et de noz regnes de France le treziesme et de Sicille le second.

Par le Roy, monseigneur le Cardinal de Saint-Malo, les S[es] de Prennes, du Moulin et autres presens.

J. Bohier.

XV.

Pro magistro Mosse Meyr, judeo de Tharascone, quiclancia. 1456.

Anno incarnationis Domini millesimo IIII[c]. L. sexto et die secunda mensis augusti. Notum etc. quod Mossonus Salamonis Soffer, judeus Tharasconis, gratis, per se et suos, confessus fuit se habuisse a magistro Mosse Meyr, judeo de Tharascone, presente, stipulante pro se et suis etc., videlicet florenos quinque valoris etc. et hoc pro labore suo impenso in tractando matrimonium factum inter Comprat Mosse de Volabrica, filium dicti Mosse Meyr, et Reginam, judeam, filiam condam magistri Toros Nathan de Tharascone. De quibus florenis quinque et labore suo dicti matrimonii et pro parte dicti Mosse Comprat de Volabrica, dictus Mossonus tenens se contentum eumdem

magistrum Mosse Meyr et suos bonaque sua quictavit, cum pacto etc.

Sub etc. Renuncians etc. Jurans etc. De quibus. Actum Tharascone in apotheca mei notarii infrascripti domus habitationis Guimonis Giboyni, presentibus ibidem Guilhelmo Lieuthaudi et Guilhelmo Castellani, de Tharascone, testibus.

Et me Petro Margoti notario [1].

XVI.

Pro discreto viro magistro Michaele Guiberti presentis ville, empcio gabellarum masselli et vini carrerie Judee.

Anno quo supra (1441) et die vicesima sexta mensis aprilis. Personaliter constituti magister Salves Avicudo[r], Rossellus Ferrarii, Cassinus Bonjues, bailoni carrerie Judee presentis ville Tharasconis, Ferrarius et Boniaquetus de Ponte, auditores compotorum, magister Bonjues Nathan,

(*Blanc de deux lignes.*)

ipsi inquam bailoni, auditores compotorum et alii Judei supranominati, omnes simul et quilibet ipsorum in solidum tam nominibus ipsorum propriorum quam nomine et vice omnium aliorum Judeorum dicte carrerie Judee, per se et suos in dicta carreria successores, nominibus quibus supra, vendiderunt et titulo pure, perfecte, simplicis et irrevocabilis vendicionis tradiderunt et concesserunt discreto viro magistro Michaeli Guiberti, habitatori presentis ville, presenti, stipulanti etc. pro se et suis heredibus etc. videlicet jus gabelle masselli carnium dicte Judee pro duobus annis proxime sequentibus, computandis et incipiendis in festo sancti Michaelis anni presentis; et finietur anno M. IIII. XL tercio, dictis duobus annis revolutis; item, jus gabelle vini similiter pro duobus gauditis incipiendis in vindemiis proxime venientibus et hiis inclusis.

Vendiderunt inquam dicti venditores nominibus quibus supra dictas gabellas hinc, ad et per tempus et tempora predicta dictorum duorum annorum prout et quemadmodum infra particulariter sunt descripta, precio et nomine precii hujusmodi vendicionis dictarum imposicionum pro dictis duobus annis, videlicet ducentorum florenorum, de quibus ducentis florenis predicti venditores nominibus quibus supra confessi fuerunt habuisse et recepisse centum florenos.

De quibus, etc.

Excepcioni, etc.

Et si plus valent, etc.

Dantes et concedentes, etc.

Cedentes et remictentes, etc.

Disvestiverunt, etc.

[1] Pierre Margoti, notaire, anno 1456.

Investiverunt, etc. per tactum manuum.

Constituerunt procuratorem, etc.

Promiserunt facere habere et paciffice possidere dicto durante tempore.

Et si tractus in causam, etc.

Pro quibus omnibus dicti venditores et ipsorum quilibet in solidum nominibus quibus supra obligaverunt, ypothecaverunt et submiserunt se ipsos et bona sua quecumque eorum et cujuslibet ipsorum et aliorum Judeorum dicte carrerie mobilia et immobilia, presencia et futura, curiis presentis ville Tharasconis, camere racionum civitatis Aquensis, domini auditoris, viceauditoris, locumtenentis et comissarii et spiritualis Avinionis, statutorum novi et veteri Massillie et cujuslibet alterius curie etc. Jurantes etc. Renunciantes etc.

Dictus vero magister Michael promisit dictos centos florenos restantes solvere predictis venditoribus aut suis, hinc ad festum sancte Marthe proxime futurum, unà cum reffectione omnium dampnorum etc.

Juravit etc. Renunciavit etc.

De quibus etc.

Actum Tharascone in apotheca mei notarii, presentibus discretis viris magistro Artaudo Fabri, aliàs de Blacha, notario, Ludovico de Valencia, de Tholono, habitatoribus Tharasconis[1].

XVII.

Segun si los capitolz de la gabella del vin per doas gausidas acomensant a vindimias prodanament venens M. iiij. XLj.

Premierament, que tot Juzieu ho Juzieva, estranis ho privatz, que fassa vin ho fassa fayre en la vila de Tharascon ho en son destrehc per beure, per vendre ho per donar, sie blanc ho roge, de gres ho de plan, muscadel, vin bolit[2] et generalment qualque vin que sie, fassa lo de sas vinhas ho que compres la frucha ho li fos donada, en qualque maniera que sie ho de calque part que venga en aquesta vila los dihcz vins, losditz Juzieus deian et sien tengutz de pagar als deputatz comprados ho culhidos[3] a rason de j gros per barral; acomensant lo terme d'aquesta gabella lo jourt de sant Gili prochanament venent et durant doas gausida[s]; exceptada la baila[4] de la carriera que es franqua jusques a la soma de viij barrals de vin.

Item, que tota tempra[5] que si fassa ho si fassa fayre per los sobre

[1] Notes brèves de Jean Muratoris, vol. 12, anno 1441.

[2] Vin cuit.

[3] Les agents chargés de recevoir la gabelle.

[4] La sage-femme de la Communauté.

[5] La piquette.

dihcz Juzieus en lo dihc destrehc per beure, per vendre ho per donar, aquel de qui sera deia pagar miehc gros per barral.

Item, que si deia pagar la gabella del[s] vins ho de las tempras en la forma et maniera desus expressada, so es asaber denfra tres pagas, lo permier ters de so que hun cascun deurie de la gabella, segun le vin ho la tempra que universalment si atrobarie en son sellier a la festa de Tossans prochanament venent.....

(Inachevé.[1])

Ratifficacio Jacob Bonet Avieudor.

Anno quo supra et die decima mensis maii. Jacob Bonet Avieudor, judeus, certificatus de vendicione gabellarum maselli et vini Carrerie Judee presentis ville per suprà nominatos venditarum, dictam vendicionem laudavit, aprobavit, emologavit et confirmavit, obligando et ypothecando personam et bona curiis in instrumento vendicionis descriptis, promitendo omnia et singula in dicta vendicione contenta tenere et observare; et ita juravit per quiniam.

Renunciavit etc.

De quibus.

Actum Tharascone, in apotheca mei notarii infrascripti, presentibus venerabili et discretis viris Johanne Radulphi, presbitero, magistro Petro de Tamenayo, notario, jurisperito.

Et me Johanne Muratoris[2].

[1] Suite de l'acte précédent.

[2] Notes brèves de Jean Muratoris, vol. 12, anno 1441.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES EXÉGÉTIQUES

I. ינחמנו (Genèse, v, 29).

Tous les exégètes, anciens et modernes, ont remarqué que le nom de Noé ne cadre pas avec l'explication de ce nom par le verbe נחם, car le ם manque dans נח. Mais je ne crois pas qu'on ait, en outre, relevé que le verbe נחם ne se construit jamais avec la préposition מן et que le mot « consoler » ne s'emploie pas plus en hébreu qu'en français pour dire : soulager de la fatigue. Il me paraît résulter forcément de cette triple difficulté que ינחמנו est une faute pour יָנִיחַ לָנוּ. Le verbe הניח veut bien dire : donner du repos après une fatigue, et il se construit avec la préposition מן. Il nous suffit de rappeler le verset d'Isaïe, xiv, 3 : והיה ביום הניח ה' לך מעצבך ומרגזך ומן העבדה הקשה אשד עבד בך. La similitude de ce passage avec celui de la Genèse est saisissante. Si notre correction est juste, l'écrivain biblique a donné une explication étymologique, qui, cette fois tout au moins, s'accorde avec la grammaire.

II. לי (Gen., xx, 5).

Abimélech, roi de Guerar, s'excuse d'avoir enlevé Sara, en alléguant qu'Abraham *lui* avait dit que Sara était sa sœur. Mais le texte ne parle pas d'une conversation qu'Abraham aurait eue avec Abimélech. Aussi croyons-nous que le mot לי a été substitué par mégarde à לה : « Abraham a dit d'*elle :* elle est ma sœur. » La faute se trouve également dans la Septante. Notons, à ce propos, que dans le verset 2, il vaudrait mieux lire לשרה « au sujet de Sara » que אל שרה. La préposition ל est employée ainsi au verset 13 : אמרי לי « Dis à mon sujet ». C'est cette acception peu fré-

quente du ל qui a vraisemblablement amené au verset 5 le changement de לה en לי.

III. Exode, I, 10, et Osée, II, 2.

La traduction ordinaire de ועלה מן הארץ par « et (le peuple d'Israël) se retirera du pays » est peu satisfaisante, car ces mots sont précédés de « il se joindra à nos ennemis et nous combattra » ; or, ce n'est généralement pas quand on attaque un pays qu'on le quitte, c'est quand on y souffre. Un talmudiste (*Sota*, 11*a*) l'a si bien senti qu'il prétend que ועלה est pour ועליו : les Egyptiens se verraient obligés de quitter l'Égypte. M. Wogue propose de traduire : « Il s'élèvera plus que le pays. » Nous ne croyons pas que מן signifie ici *plus que ;* mais ce qui nous paraît certain, c'est que l'expression doit signifier « devenir maître du pays ». Le sens littéral serait : « s'élever par rapport au pays ». De la sorte, le passage devient très clair.

Cette même locution se retrouve, Osée, II, 2, dans un passage auquel l'interprétation que nous proposons s'adapte parfaitement. Le prophète dit qu'Israël et Juda se réuniront et qu'*ils deviendront les maîtres du pays*. Jusqu'ici on a traduit : « ils reviendront du pays », ce pays étant la Babylonie ; mais le prophète, dans cet endroit, ne parle pas de l'exil, et, s'il en avait parlé, il se serait servi de termes moins obscurs. Quelques commentateurs ont bien vu que הארץ désigne forcément la Palestine, mais ils prennent עלה dans le sens de déborder, sens que ce mot n'a pas. Ce que le prophète veut dire, d'après nous, c'est que la Palestine appartiendra aux Israélites et aux Judéens réunis, et non plus aux étrangers.

IV. ואנוהו (Exode, XV, 2).

Ce mot n'a pas encore été expliqué ; on le traduit, d'après le contexte, par « célébrer », mais sans fournir d'étymologie satisfaisante. Si l'on remarque que le mot parallèle וארממנהו a un נ devant le suffixe, on est porté à croire que ואנוהו est pour ואונהו, qui serait lui-même une altération de ואודנהו « et je lui rendrai grâces ». Les mots הודה et רומם sont réunis dans Is., XXV, 1.

V. פדר (Lév., I, 8, 12 ; VIII, 20).

Ce mot a été traduit dans les anciennes versions par « graisse » ; mais cette interprétation laisse à désirer, car on ne voit pas pourquoi, dans un holocauste, la graisse serait mise à part. Saadia et Ibn Djanah voient dans פדר la réunion des organes respiratoires

avec l'œsophage et le foie ; mais nous ignorons sur quoi cette explication est fondée. Les traducteurs et exégètes sont partis de cette idée que la tête et le פדר sont autre chose que les נתחים, et, en effet, dans Lév., VIII, 20, il est dit : ויקטר משה את הראש ואת הנתחים ואת הפדר, « Moïse fit fumer la tête, les morceaux et le פדר ». Cependant on remarque que dans Lév., I, 8, il n'y a pas de conjonction *vav* devant את הראש. Or, si le *vav* manque parfois dans de longues énumérations, il est plus rare qu'il soit omis dans une série de trois noms. On serait donc porté à croire que ראש et פדר donnent le détail du terme général נתחים, et, en ce cas, פדר désignerait les morceaux du corps en dehors de la tête. Dans le second passage (v. 12), on lit : ונתחת אתו לנתחיו ואת ראשו ואת פדרו. La construction de cette phrase est assez singulière, car grammaticalement ואת ראשו ואת פדרו devrait être la suite, non de לנתחיו, mais de אתו ; or, dans l'explication ordinaire, c'est impossible. Mais si l'on retranche le *vav* de ואת ראשו, qui peut être une dittographie du *vav* final de לנתחיו, alors ראש et פדר sont le détail de ונתח אתו לנתחיו, et la phrase devient correcte et claire : « Il le coupera en morceaux, à savoir sa tête et ses membres. »

Reste le passage de Lévit., VIII, 20. Dillmann (*ad l.*) observe que le mot פדר manque dans le passage correspondant d'Exode, XXIX, 17, et a été ajouté d'après Lév., I, 8. Mais ce n'est pas seulement le mot פדר qui manque dans l'Exode, c'est la proposition entière ; car, dans l'Exode, c'est après ורחצת קרבו וכרעיו qu'il y a ונתת על נתחיו ועל ראשו ; il ne s'y trouve donc rien qui corresponde à ויקטר משה. Or, cette proposition est superflue, car, dans le verset suivant, on lit : ויקטר משה את כל האיל. On est obligé de dire que כל האיל signifie « le reste du bélier » ; mais que reste-t-il après que la tête, les membres et le *pédèr* sont brûlés ? Donc la phrase ויקטר משה, etc.[1], paraît avoir été intercalée par quelqu'un qui ne comprenait déjà plus le sens du mot פדר dans Lév., I, 8, et qui a cru que les נתחים étaient autre chose que le ראש et le פדר, parce que dans l'Exode, XXIX, 17 *b*, le mot נתחים est coordonné avec ראש. Dans ce passage, en effet, le mot נתחים est pris dans un sens restreint ; mais ce mot peut avoir aussi un sens large, et désigner tous les morceaux du corps, la tête comprise, et c'est alors le mot פדר qui désigne les membres sans la tête. C'est peut-être cette interprétation qu'Ibn Ezra a en vue, quand il dit que de nombreux savants contemporains expliquent פדר par גוף « corps ». Nous ignorons qui sont ces savants, et Ibn Ezra lui-même s'en tient à

[1] Il est possible cependant qu'il faille lire ויקח au lieu de ויקטר, et alors l'interpolation pourrait se réduire au mot פדר.

la traduction du Targoum. Chose curieuse, le mot פדרה, en arabe, veut dire *morceau* (de viande ou de rocher) ; mais nous attachons plus d'importance au sens qui se dégage du texte lui-même, qu'aux comparaisons étymologiques les plus séduisantes.

VI. עתרי בת פוצי (Soph , III, 10).

« D'au delà des fleuves de l'Ethiopie, עתרי בת פוצי apporteront mon offrande. » Les mots que nous avons laissés en hébreu ont suscité une foule d'interprétations plus étranges les unes que les autres et que nous croyons inutile de reproduire [1]. Mais, à notre connaissance, personne n'a pensé à une explication très simple et qui consiste à voir dans עתרי בת פוצי, les noms des fleuves d'Ethiopie. Le verbe יובלון aurait tout naturellement pour sujet עמים, qui se trouve dans le verset précédent. Sans doute l'accentuation massorétique est contraire à notre interprétation, mais c'est précisément cette fausse coupe du verset qui aura égaré les exégètes. Les noms propres des fleuves, étant inconnus des copistes, auront été altérés, et les accentuateurs, entendant par פוצי les dispersés d'Israël, auront fait des mots עתרי בת פוצי, le sujet du verbe יובלון.

Maintenant est-il possible de retrouver les noms des fleuves qui se cachent dans עתרי בת פוצי ? C'est justement en lisant les noms des principaux fleuves de l'Ethiopie, l'Atbar et le Takazé que nous avons pensé à les rapprocher de עתרי בת פוצי et à voir dans ces mots énigmatiques des noms propres. En caractères hébraïques la transcription exacte d'Atbar et Takazé serait אתבר ותכזי. Si l'identification de ces fleuves avec עתרי בת פוצי ne s'impose pas, elle paraît néanmoins possible quand on pense à la manière dont les noms propres sont défigurés par les copistes. Mais que cette identification soit juste ou non, il n'en est pas moins très admissible que les mots עתרי בת פוצי soient l'apposition de נהרי כוש, et non le sujet de יובלון.

VII. עששה (Ps., VI, 7).

On rattache ce mot à עש « teigne, mite », et l'on traduit עששה מכעס עיני, « mon œil est rongé par le chagrin ». Mais le chagrin ne ronge pas les yeux, il les gonfle, au contraire. On arrive à un

[1] En dernier lieu, M. Hommel (*Expository Times*, XI, p. 93) a expliqué עתרי par עתר « encens », d'après Ez., VIII, 11, et a vu dans פוצי l'arabe *fau'at* ou *faughat* « odeur d'encens », en même temps que le minéen אפטר, qui signifierait « encens ». Mais עתר, qui correspond à l'araméen עשן, veut dire « fumée », et non « encens », et, en admettant les étymologies douteuses que fournit M. Hommel pour פוצי, la construction de la phrase serait des plus embarrassées.

sens plus naturel en rapprochant עשש de l'arabe غثّ (avec *ghaïn*), qui veut dire « se gâter, devenir purulent ». On comprend que les larmes finissent par gâter les yeux.

VIII. Dittographies verticales [1].

La forme anormale האהלי (Josué, VII, 21) s'explique si l'on considère que ce mot est au-dessus de האהלה (v. 22). Le ה de האהלי doit simplement être retranché. Dans II Sam., XXIII, 8, בשבת vient du verset suivant, à une ligne de distance (Kennicott, cité par Thenius). Enfin, le mot צדיק après אלהים (Ps., VII, 10) embarrasse la phrase, d'autant plus qu'il se trouve déjà dans le verset. Il est probable qu'il provient du v. 12, où il est à sa place.

Mayer Lambert.

TRAITS APOLOGÉTIQUES

DANS LA AGADA DE SAMUEL B. NAHMANI

Voici sommairement quelques notices qui, à mon avis, sont intéressantes pour l'époque du célèbre agadiste Samuel b. Nahmani [2] (בעל הגדה ; voir *Ber. Rabba,* ch. III et XII, *Vay. R.,* c. XXXI). Une étude plus approfondie permettrait peut-être de multiplier les exemples et confirmerait ceux que nous allons citer.

I. Si Samuel b. Nahmani s'efforce, au nom de son maître Jonathan [3], de présenter les fautes de certains personnages bibliques comme n'existant pas (cf. *Sabbat,* 55 *b*), et s'il déclare que celui-là

[1] Voir *Revue*, t. XXXIII, p. 305 ; XXXIV, p. 204 ; XXXVI, p. 101 ; XXXVII, p. 207.

[2] Il était aussi halachiste, comme nous l'apprennent ses biographes. Voir particulièrement *Houllin*, 98 *a* : כבר נמדו שני גדולי הדור ר"י בר אידי ור"ש בר נחמני ולא פירשו, et *Berachot,* 17 *a*, d'où il semble résulter qu'il était chef d'une école. — I.-H. Weiss (*Beth-Talmud*, I, cf. Bacher, *Agada d. pal. Amor.*, I, p. 480, note 3) explique le passage de *Ber.*, IX, 2 : מי ימלל גבורת ה' כגון אני וחברי « qui racontera les merveilles de Dieu, comme moi et mes collègues ? » en disant qu'il entendait que « lui et ses collègues étaient aussi bien des agadistes que des halachistes ». Mais le passage parallèle du *Midr. Tehil.* (éd. Buber), 19, § 2, porte : כגון אנא וחבראי ומאן אינון חבורתאי דדוד.

[3] On ne sait pas au juste qui était ce Jonathan (cf. les biographes). Il est aussi désigné comme יונתן איש הבירה, cf. *Midr. Tehil.*, 10 : ומצא אה יונתן איש הבירה. Dans *Ber. R.*, c. XCV, Samuel rapporte une parole de ר' יונתן et dans *Midr. Teh.*, I, § 13, elle se trouve rapportée au nom de ר' יונתן שר הבירה. Il y a aussi un ר' אחא שר הבירה *Ketoubot*, 22 *a*, et ailleurs.

se trompe qui accuse de péché David, Salomon, Joas, etc., l'on ne saurait douter que sous ces paroles ne se cache une intention polémique. Certains adversaires ont dû à ce moment essayer d'exploiter les fautes et les défauts des personnages bibliques.

On trouve déjà quelque chose de semblable dans la généalogie de Jésus, Mathieu, ch. I, où toute naissance de légalité douteuse est mise en relief.

II. C'est probablement dans le même esprit qu'il faut entendre les mots de *Baba Batra,* 15 *b* : כל האומר מלכת שבא אשה היתה אינו אלא טועה מאי מלכת שבא מלכותא דשבא « Quiconque dit que מלכת שבא (I Rois, x, 1) était une femme, se trompe ; ces mots signifient [non la reine de Saba] mais le royaume de Saba. » Comme on sait, la légende dans différentes versions (dont celle de Balkis, Coran, Soura, 27, est une des plus caractéristiques) raconte que Salomon entretint des relations intimes avec la reine de Saba et que ces relations ne furent pas sans avoir des suites (de même dans le Midrasch juif postérieur ; cf. le passage cité dans Luzzatto, *Oçar ha-Sifrout,* II, p. 204 : מלכת שבא נתעברה משלמה וילדה בן). C'est sans doute contre les déductions que la polémique tirait de ce verset qu'est dirigée l'explication artificielle de Samuel au nom de Jonathan.

III. La parole suivante me semble aussi digne d'attention (*Ber. R.,* c. LXXXVIII) : אמר ר"ש בר נחמני לא היו או"ה ראויים שיהיה בהם מעלה חטטים ולמה יש בהם כדי שלא יהיו מונין את ישראל ואומרין להם אומה של מצורעין אתם... « Les non-juifs n'auraient pas dû compter parmi eux de lépreux ; toutefois ils sont atteints de la lèpre, afin qu'ils ne tourmentent pas les Juifs et les appellent un peuple de lépreux. » Ce singulier passage s'explique, à mon sens, par le reproche que les antisémites de l'antiquité adressaient aux Juifs de descendre de lépreux égyptiens (cf. Josèphe, *Contre Apion,* I, XXVI, 2 [1]).

H.-P. CHAJES.

R. TANHOUM A HATHAR

Le Talmud de Babylone (*Sanhédrin,* 5 *b*), en traitant de la défense faite à un élève de se prononcer sur des questions rituelles

[1] Cf. Bacher, *l. c.*, p. 497 et suiv. ; Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, p. 29, 57 et 118.

ou juridiques en présence ou dans le voisinage de son maître, rapporte que R. Tanhoum bar Ammi, de passage à Hathar, déclara qu'il était permis pendant la Pâque de tremper du froment dans de l'eau et de le concasser ensuite, car il n'y a pas à craindre qu'il fermente. Comme on lui objectait qu'il n'avait pas le droit d'enseigner à Hathar, puisque son maître R. Mani s'y trouvait, il répondit qu'il ignorait la présence de son maître. ר' תנחום בריה דר' אמי איקלע להתר. דרש להו מותר ללתות חטין בפסח. אמרו לו לאו ר' מני דמן עור ארבא הכא? ותניא תלמיד אל יורה הלכה במקום רבו אא"כ היה רחוק ממנו שלש פרסאות כנגד מחנה ישראל. אמר להו לאו אדעתאי. S'appuyant sur ce passage, MM. Neubauer (*Géographie du Talmud,* p. 392), Kohut (*Aruch completum,* III, fin) et Hirschensohn (*Méhkerè Éreç,* p. 117) affirment qu'il existait une localité du nom de Hathar, que les deux premiers identifient avec Hatra, en Mésopotamie, et le dernier avec Hatra, dans le voisinage de Nehardéa. A mon avis, ces trois savants se trompent. Voici pourquoi. Le Talmud de Jérusalem (*Schebiit,* VI, 1, 36 *c*) rapporte la même discussion qu'il illustre du même exemple, mais les noms du docteur et de la localité sont différents, il dit : R. Tanhoum b. *Hiyya* était à *Héfér*... Dans le *Tanhouma* (éd. Buber, *Ahrè,* 6), le docteur s'appelle R. Nahoum b. Yirmiya ; dans j. *Guittin,* I, 2, p. 43 *c*, dans la *Pesikta de R. Kahana* (éd. Buber, 172 *a*) et dans le *Lévitique R.*, ch. XX, le nom du docteur est R. Tanhoum b. Yirmiya et celui de la localité Héfer. A remarquer que le maître s'appelle partout Mani. Ces divers passages nomment donc deux endroits différents, Hathar et Héfer, dont le premier est nommé une fois et l'autre cinq fois, et quatre personnages différents : Nahoum b. Yirmiya, une fois ; Tanhoum b. Ammi, une fois ; Tanhoum b. Hiyya, une fois, et Tanhoum b. Yirmiya, trois fois. On peut admettre hardiment que R. Mani n'a pas vu son autorité méconnue par quatre élèves et dans deux endroits différents, et que, par conséquent, ces différences de nom sont dues à des erreurs de copiste. Il n'est pas non plus trop téméraire de supposer que, dans le *Tanhouma,* une lettre (ת) a été omise accidentellement et que תנחום est devenu נחום, d'autant plus que ce passage seul mentionne un amora du nom de Nahoum b. Y. (cf. Heilprin, *Seder Haddorot, s. v.* נחום ב"ר). Or, comme le nom de Tanhoum b. Yirmiya revient trois fois et ceux de Tanhoum b. Ammi et de Tanhoum b. Hiyya seulement une fois, on peut conclure avec M. Buber (*Tanhouma, l. c.*, note 93) que notre docteur s'appelait en réalité Tanhoum b. Yirmiya. Nous ferons remarquer en passant que Tanhoum b. Ammi et Nahoum b. Y. ne sont mentionnés, à notre connaissance, qu'une seule fois

dans ces passages ; il n'est donc pas certain qu'ils aient existé.

Nous pouvons faire le même raisonnement à propos du nom de la localité et dire que Hathar n'étant mentionné que dans le seul passage de *Sanhédrin,* il est vraisemblable qu'il y a là une erreur et que le vrai nom est Héfer, mentionné dans cinq passages. D'autres raisons viennent encore à l'appui de notre hypothèse et nous font croire que חחר n'est pas le nom exact. Raschi dit bien (*ad l.*) que c'est « un nom de lieu [1] », mais Rabbinovicz, dans son *Dikdukè Soferim, ad l.,* note 80, et Kohut (*l. c.*) citent d'anciennes versions qui ont l'adverbe להתם, au lieu du nom propre לחחר, et dans les Tosafot d'*Eroubin* (62 *b*, *s. v.* רב חסדא), qui rapportent littéralement le passage de *Sanhédrin,* il y a la leçon לאהרא. Ces variantes nous permettent d'affirmer que notre texte a été altéré et qu'en tenant compte des passages parallèles, il faut corriger לחחר en לחפר.

Pourtant, j'hésite à adopter cette correction, d'abord à cause de la leçon des Tosafot, qui ont לאהרא, mot qu'il est difficile de considérer comme une corruption de לחפר et ensuite parce que לאהרא comme la variante להתם, si ce sont vraiment des corruptions, se rapprochent plus de la leçon לחחר du Talmud de Babylone que du mot לחפר. Je crois donc qu'en réalité le mot לחחר est correct ; seulement, il ne faut pas y voir un nom géographique, mais un adverbe formé par contraction des mots לחד אחר « en un certain endroit », comme חדסר est formé de חד עסר (*Rosch Haschana,* 21 *a* ; Jastrow, Dictionnaire, *s. v.*). D'après cette hypothèse, toutes les variantes du Talmud de Babylone auraient le même sens : להתם, לאהרא et לחד אחר, et ensuite le texte de ce passage serait bien conforme aux habitudes du Talmud babylonien qui a pour caractéristique d'omettre les noms géographiques dans les récits d'origine palestinienne [2]. Or, cette anecdote vient certainement de

[1] Dans j. *Berakhot*, 6 *a*, nous trouvons ces mots : ר' יצחק בריה דר' הוה בתובה. Une note marginale dit à propos du dernier mot que c'est « un nom de lieu ». Cette explication a été acceptée par les commentateurs, depuis Syrleio (éd. Lehmann) jusqu'à Frankel. Mais nous ne pensons pas qu'il y ait eu une localité de ce nom, pas plus qu'un amora du nom de ר' יצחק בריה דר'. Toute la citation est simplement le nom du docteur, ר' יצחק בריה דר' חייה כתובה, et les mots הוה בתובה sont une corruption de חייה כתובה. Ce docteur est mentionné à plusieurs reprises dans le Yerouschalmi (*Meguilla*, 71 *c* ; *Yebamot*, 14 *a*) ; l'édition de Venise a une leçon presque correcte ר"ו בריה דר' הוה כתובה. Dans j. *Teroumot*, VIII, 9, p 46 *b*, le nom de כתובה est changé en בתירה.

[2] Voici quelques exemples de cette habitude. On lit dans j. *Schebiit*, VI, 1, p. 37 *b* : רבי הוה בעכו חנתון וכו' « Rabbi était à Acco ». Le même fait est ainsi raconté dans b. *Sanhédrin*, 5 *b* : פעם אחת הלך רבי למקום אחד « Un jour, Rabbi se rendit dans un endroit ». Dans j. *Eroubin*, I, p. 19 *c*, et j. *Soucca*, I, 1, p. 52 *a* : מעשה שהלך ריב"ק אצל ריב"ן לנגנינר « R. Josué b. Korha se rendit auprès de R. Yohanan à Negninar ». Le Talmud babli ne donne pas le nom de la loca-

la Palestine, puisque les docteurs qui y sont mentionnés sont Palestiniens, et bien qu'ils aient émigré, nous sommes obligés d'admettre que l'incident en question s'est passé sur le sol de la Palestine. Quand cet épisode est venu de ce pays en Babylonie, le nom de la localité où il a eu lieu a été oublié et remplacé par l'adverbe de lieu לחד אתר = לחתר.

Wilmington, N. C., octobre 1899.

S. MENDELSOHN.

RESTAURATION D'UNE PESIKTA

Dans la *Pesikta Rabbati,* ch. XXXIII (éd. Friedmann, p. 155 *a*), à propos des mots אלמגים de I Rois, x, 12, et de אלגומים de II Chron., II, 7, on lit ces mots :

...א"ר אבא אבליגדא א"ר הוניא הכהן בן אבון גלומי היו וכיון שהיה מראים אותם לשמיר היו כמוג הזה. ד"א אלמוגים א"ר אבא אלמוגים אבליג א"ר חוניא הכהן בן אבין בשם ר' יוסף לשעתם נבראו ונגנזו

On s'est déjà donné beaucoup de mal pour expliquer ce passage, mais tous les efforts ont été vains. Que signifient ces mots : אבליגדא et אבליג? L'*Arouch* ne le dit pas ; bien plus, il ne les mentionne même pas. L'auteur du *Zéra Ephraïm* (cité par Friedmann, *ad loc.,* note 96) corrige אבליגדא en אבלינה, correction adoptée par M. Güdemann (*ib.,* p. 203 *b*) : ce serait alors le grec *ebeninos* ou *ebelinos* (bois d'ébène). M. Friedmann, après avoir cité quelques variantes, émet l'hypothèse que ce mot est une altération de מבליגא, qui est lui-même une leçon corrompue (cf. Jastrow, Dictionnaire, *s. v.* זבליגא ; Kohut, *Aruch, s. v.* אדר). Mais, à supposer que le problème étymologique soit résolu, nous n'apercevons pourtant pas encore le rapport entre le sens représenté, d'après ces diverses définitions, par nos termes et le sujet même de notre Pesikta. Voici ce que dit le Dictionnaire de Jastrow de nos

lité. Dans j. *Eroubin,* IV, 4, p. 23 *c* : סלקין לחמתא דגדר..., et dans b. *Eroubin,* 65 *b* : אירקליו להחוא פונדק. Enfin, dans j. *Yebamot,* XII, p. 13 *a*, et *Genèse R.,* ch. LXXXI, on raconte une visite faite à Lévi bar Sisi par « des habitants de Khémonia », tandis que dans b. *Yebamot,* 105 *a*, aucun nom géographique n'est mentionné : on parle simplement d'une « certaine ville ».

termes, dont tous les deux désignent, pour tout le monde, un seul et même objet : « אבליג, אבליגה, n. pr. m., dans *Pesikta R.*, 33 [j. *Ber.*, III, 6 *a*, מגבילה ; j. *Naz.*, VII, 56 *a*, גבילה] ». Essayons maintenant, d'après cet article de M. Jastrow, de débrouiller le mystère qui enveloppe notre Pesikta. Et d'abord quel but poursuit-elle ? Est-ce la définition de *almouggim* et de *algoummim* ? Il suffit de jeter un regard sur le contexte pour nous convaincre que ce n'est pas le cas. Notre passage est précédé par ces mots que le תחש « a été créé pour cette occasion [pour le décor du sanctuaire] et qu'il a ensuite disparu ». Puis suivent les textes de la Bible cités par les docteurs pour confirmer cette assertion. Chacun de ces textes est introduit par l'adverbe וכן « et de même », pour indiquer qu'il est en connexité avec ce qui précède. En recherchant le point de ressemblance entre le passage précédent et le nôtre, qui commence aussi par וכן, nous trouvons que les אלגומים, comme le תחש, ont été créés pour un but déterminé et ont ensuite disparu : לשעתם נבראו ונגנזו. Ce fait est indiqué par la diversité de la forme du nom, qui tantôt est אלמוגים, tantôt אלגומים, diversité qui, d'après les docteurs, ne provient pas d'une transposition de lettres due au hasard, comme כבש et כשב, mais est voulue, préméditée. Considérant donc comme particulièrement importantes les syllabes du milieu, ils disent que אלמוגים contient la racine מוג (cf. Jastrow, Dictionnaire, *s. v.*), et que « des blocs de pierre très durs de leur nature [גלומי, cf. *ib.*, *s. v.* גולם] deviennent mous et comme fondus dès qu'ils sont exposés à l'action du שמיר (cf. *Sota*, 48 *b*) ». Mais la forme de אלגומים renferme la racine גום, couper, retrancher (Jastrow, *s. v.*) et cette forme nous apprend que ces matériaux furent retranchés, c'est-à-dire disparurent dès qu'il n'en fut plus besoin pour le temple. C'est ce que dit notre Pesikta : אלמוגים [1] ... גלומי היו וכיון שהיה [שהיו] מראים אותם לשמיר היו כמוג הזה. ד"א ... לשעתם נבראו ונגנזו [אלגומים].

La Pesikta ne s'occupe donc pas de l'espèce des matériaux employés, mais des particularités que présentèrent ces matériaux, et, par conséquent, nous pouvons admettre avec M. Jastrow que אבליגה ou אבליג n'est pas le nom d'un genre de bois, mais désigne un docteur qui est identique avec le docteur appelé ailleurs מגבילה (j. *Berakhot*, III, 6 *a*) ou גבילה (j. *Nazir*, VII, 56 *a*).

[1] Dans son édition de la Pesikta, M. Friedmann a ajouté après ce mot la fin du verset des Rois : לא בא כן עצי אלמגים ולא נראה עד היום הזה, comme si l'explication de la Pesikta לשעתם נבראו ונגנזו avait pour fondement cette fin de verset. La vérité est que cette addition rend encore le passage de la Pesikta plus obscur et que le commentaire de la Pesikta ne s'applique qu'à la forme même du mot אלגומים. Dans le texte original, la citation finit avec האלגמים, et alors commencent les explications.

Comme ce docteur est mentionné très rarement dans la littérature rabbinique — je ne crois pas qu'il soit nommé autre part —, il me semble nécessaire de prouver qu'il est possible chronologiquement qu'il ait formé un anneau de la chaîne de rabbins qui se sont transmis les explications de notre Pesikta.

D'après le Yerouschalmi (*l. c.*), מגבילה ou גבילה est le frère de l'Amora bien connu R. Abba on Ba b. Cohen, élève de R. Yosé II. Lui-même communique à R. Yosé une décision qu'il rapporte au nom de R. Aha et dont ce dernier refuse d'accepter la paternité. Ce passage montre donc que notre docteur faisait partie de la cinquième génération des Amoraïm ; il en ressort également que R. Houna qui rapporte une opinion de R. Joseph (de la troisième génération) et est représenté ailleurs (*Nombres R.*, ch. XIV) comme le maître du célèbre agadiste de la cinquième génération Tanhouma b. Abba, était plus âgé que Magbila. Les mots מגבילה א"ר הונא sont donc chronologiquement exacts.

Mais qui est le R. Abba de notre Pesikta ? Ce ne peut être un contemporain plus jeune de Magbila, car dans la cinquième génération des Amoraïm nous ne trouvons pas de docteur de ce nom. A mon avis, ר' אבא est ici une faute de copiste. On lisait probablement à l'origine dans la Pesikta : מגבילה אחוי דר' אבא בר כהן א"ר הונא בן אבין וכו'. Un copiste, ayant pris Magbila pour un terme de botanique, a cherché à rendre le passage plus intelligible en transposant le nom ר' אבא et en le plaçant au commencement de la phrase. Peut-être aussi les mots אחוי דר' étaient-ils écrits par abréviation אד"ר, que le copiste a lu : אמר ר' ; de là notre leçon אמר ר' אבא. Et comme Houna b. Abbin est aussi surnommé הכהן (cf. *Seder Haddorot, s. v.* ; Buber, *Midrasch Tehillim*, p. 15), le copiste a rapporté à ce docteur une partie des noms appartenant à Magbila, et, au lieu de אבא הכהן, il a mis הונא הכהן [1].

Donc, en tenant compte également de la correction suggérée par M. Jastrow, nous lisons ainsi le passage de la Pesikta :

האלמוגים, מגבילה אחוי דר' אבא בר כהן אר' הונא בן אבון גלומי

[1] Bien que ceux qui sont familiarisés avec la littérature rabbinique n'ignorent pas que les textes sont parfois très altérés, je veux quand même citer un exemple caractéristique de ces corruptions. Dans j. *Pèa*, VI, 1, 19*b*, nous lisons : חד בא ר' אמר חדא דר' יוחנן קומי ר"ש בן לקיש וכו'. Ce texte est certainement altéré et הראבד (*Edouyot*, IV, 3) le corrige ainsi : אדא ברבי אמר קומי ריש לקיש. Frankel a adopté cette correction (*Mebo ha-Yerouschalmi*, 61*b*). Mais, en réalité, il n'existe pas d'Amora du nom de אדא ברבי, et il faut lire חד ברבי אמר הדא יוחנן (cf. j. *Moed Katon*, III, 5, p. 82*c* ; j. *Nazir*, VII, 3, p. 56*c*). Ailleurs (j. *Megouilla*, I, 6, p. 70*d*) le mot תריהון « tous les deux », par suite de l'omission du nom de לוי que l'imprimeur a oublié, devient un nom propre, et on a ces mots בן ר' יהושע תריהון !

היו וכיון שהיו מראים אותם לשמיר היו כמוג הזה ד'א אלגומים מגבילה אחוי ד'ר אבא כהן א'ר חוניא בן אבין בשם ר' יוסף לשעתם נבראו ונגנזו.

S. MENDELSOHN.

L'EXÉGÈSE BIBLIQUE DE NAHSCHON GAON

Nahschon, qui fut gaon à Sora de 876 à 884, était fils de Sadoc [1] et père du futur gaon Haï [2]. Lorsqu'il fut nommé gaon, il était dans un âge avancé [3].

Il ne nous est pas parvenu grand' chose de ses écrits [4]. On en trouve des citations chez des auteurs du XIe siècle et postérieurement. On a reproduit aussi de ses Consultations juridiques dans le שערי צדק [5], par exemple, surtout dans les תשובות גאונים קדמונים (Berlin, ת'ר'ח).

Nahschon a-t-il été cabbaliste et l'a-t-il été à la manière des nouveaux représentants de cette doctrine? Rien ne le prouve [6]. Mais il semble avoir cultivé avec prédilection l'explication de la Bible au moyen des nombres. Voyez, par exemple, l'Arouch, *s. v.*, הפל III, et תשו' סימן ט'ו [7] dans le recueil de ses Réponses, où j'appelle particulièrement l'attention sur cette phrase : עשרים קרש בעבור יעקב שאמר זה לי עשרים שנה בביתך.

Enfin, un manuscrit du Yémen [8], que j'ai acquis récemment,

[1] Cf. la *Lettre de Scherira*, édit. Goldberg, p. 43, et Isaac Halévi, *Dorot Harischonim*, III, p. 246 et suiv.

[2] Ne pas le confondre avec son homonyme Haï Gaon, fils de Scherira Gaon.

[3] Sadoc Gaon est mort en 823; même si Nahschon a perdu son père enfant, il n'a occupé le gaonat que vers sa soixantième année.

[4] Dans le ס' עברונות il est question du עיגול de Nahschon. Cf. encore Rapoport, *Bikkouré Haïttim*, X, 37.

[5] Cf. Rapoport, *ibid.*, XI, 82-83.

[6] Cf. Rapoport, *l. c.*, et Steinschneider, *Catal. Bodl.*, p. 2020.

[7] Dans sa lettre (p. 9 *a*), qui précède ce recueil, Rapoport ne tranche pas la question de savoir si cette Réponse est de Nahschon. Cependant, si l'on considère que cette sorte d'interprétation est tout à fait conforme à l'esprit de Nahschon, que l'on compare cette Réponse avec celle que nous donnons ci-après, j'estime qu'on est reçu a attribuer également la première à notre Gaon.

[8] Ce ms. est en écriture carrée sur une feuille de papier épais. Aucune date ni aucun nom d'auteur ne sont indiqués; mais vraisemblablement le ms. n'est pas postérieur au XVIIe siècle, à en juger d'après les caractères et les autres signes. Certaines lettres diffèrent essentiellement des nôtres. Le *zaïn* et le *noun* final se ressemblent tout à fait; seule la longueur les distingue l'un de l'autre. Le tout se com-

nous présente une explication analogue. En réalité, ce qui s'y trouve de Nahschon n'est pas considérable : cela prend dix lignes dans notre manuscrit et s'arrête aux mots עכ"ל ר' נחשון ז"ל ; ce qui suit en est le commentaire et a été rédigé par une autre main. Mais pour nous l'un et l'autre passage sont intéressants ; le premier parce que nous y saisissons la manière de penser du Gaon ; le reste, parce que nous y sommes renseignés sur ce qui a pu faire naître l'idée que R. Nahschon était cabbaliste. Car, tandis que celui-ci parle simplement de חכמי חשבון « les sages supputateurs » (qu'il ne faut pas identifier avec les mathématiciens), le commentateur y voit de la cabbale (voyez ci-dessous). Or il ressort clairement de notre ms. que telle n'est pas la pensée de R. Nahschon. C'est probablement à de semblables interprétations — si même il ne s'agit pas de véritables interpolations — qu'il faut rattacher l'assertion de R. Méir ibn Gabbaï, auteur de l'ouvrage cabbaliste עבודת הקדש, que Nahschon aurait professé la cabbale.

Voici le texte du ms., dont je corrige les fautes et dont j'explique en note les points obscurs.

(מאצתי) מצאתי כתוב בשם ר' נחשון גאון זה הלשון. יעקב אבינו הכין בדרך חכמה מנחה לעשו אחיו עזים ר' והישים[1] כ'. המנין הזה לכוד נסתר[2] וערב עמהם מנינים אחרים להסתיר הסוד אמנם לכך אמר עדר עדר לבדו ורוח[3] הבלעדי [השימו בין עדר ובין עדר]. והסוד, דע כי חכמי החשבון[4] אומרים כי יש מנין נקרא מנין [ה]נאהב[5] וזה כי הם ב'

pose de vingt-sept lignes et demie qui occupent un espace de 20 centimètres de long sur 16 de large. A la huitième ligne, la feuille, à force d'avoir été pliée, est coupée; toutefois l'écriture est restée lisible. Les deux parties sont rattachées par des fils.

[1] Gen., XXXII, 15.

[2] Il ne faut pas se méprendre sur le sens de cette expression, vu qu'il dit dans la suite que le « mystère » repose sur un « calcul ». Voir plus loin.

[3] Gen., *ib.*, 17.

[4] Je ne sais de quels sages il est question. Si un nombre quelconque peut attirer une grâce, on peut parler de סגולה, de « chose singulière », mais il n'y a pas là de חכמה. Peut-être est-on fondé ici à se rappeler la parole de Scherira Gaon : ובישיבה סורא היו דברים אלו [כשפים] רובב, כי הם קרובים למדינת בבל וביה נבוכדנצר ! citée par A. Epstein דברי בקורת, p. 8. Etrange paraît la raison, quoique ce ne soit que pour « calmer les questionneurs », comme dit Rapoport (*l. c.*, p. 83), au moyen de laquelle Nahschon explique l'usage d'après lequel on circoncit l'enfant mort deux ou trois jours après sa naissance : תכי רגילין וגמרין כי נח נפשיה דמהלי ליה על קבריה ולא מברכין על המילה ומקרין ליה שמא דכי מן שמיא מרחמין והוי החיה המתים הוי ידועא ביניקא ומבחין קטני ישראל ליה לאבוהא. On pourrait comparer à *Sanh.*, 110 *b*, où il est dit : שהם מהים מאימתי באים לחיי הע"והב, משעה שימולו שנ' ; cf. aussi Midrasch השכם (ס' הלקוטים, I, p. 5). Mais si l'on examine attentivement ces dissages, on se rend compte qu'il ne s'agit pas d'un enfant de deux ou trois jours, mais d'un enfant soumis à l'obligation de la circoncision, c'est-à-dire âgé de huit jours. Donc l'usage dont parle Nahschon ne se trouve pas dans le Talmud.

[5] Voir ce qui précède.

מנינים[1], וחלקי כל מנין מהם כמנין החשבון השני. והם מאתים ועשרים. וחלקי מאתים ועשרים הם רֹפֵד וחלקי רֹפֵד הם מאתים ועשרים. ויעקב אֹהֵל כיון בזה החשבון. והיודע סגולות ויהיה אהוב למי שירצה יקחהו לפיכך ויפצר בו ויקח[2]. וכבר נסוהו הקדמונים באהבת המלכים והשרים. וזה כאשר יהן לאשר ירצה להיות אוהבו המנין האחד, ויאחוז לעצמו המנין השני והנה חלקי המנין אשר נתן הוא עצם המנין אשר תפס, וחלקי המנין אשר תפס הוא עצם המנין אשר נתן. ובדרך זה עשה יעקב אֹהֵל נחת לעשו עזים ר' ותישים כ', ותפס לעצמו מנין רֹפֵד. ורמז זה באמרו אכפרה פניו במנחה[3], למלת אך פֹּרֵה וידוע כי מלת אך למעט וכאשר המעט ממלת פרה אחד ישאר רֹפֵד וזהו כוונת הסוד לכך כתי' ויפצר בו ויקח. עכ"ל ר' נחשון ז"ל.

פי[4] הענין כל מנין שנחלקהו לחלקים שווים אותם החלקים השוים הם הנקראים מנין הנאהב. ואין כוונתו על חשבון השוה בחלקיו כי חשבון השוה בחלקיו אינו אלא אחד בכל מערכה. במערכות האחדים הוא ששה בעשרות הם כ"ד במאות תכו באלפים ח' אלפים קכד, אלה הם חשבון השוה בחלקיו, שכל החלקים שבו עולים ושוים כמוהו: כמו ששה שיש לו חצי ושליש ושתות וכולם ששה, וכן בכל מערכה. אך כוונת(ו)[5] במנין שחלקיו הנמצאים בו הוא הנקרא מנין הנאהב והם עצם הדבר. ומנין רֹפֵד החלקים הנמצאים בו שהם שוים, עולים רֹכ ורֹכ הוא מנין הנאהב. במנין רֹפֵד יש א', ב', ד'[6] העולים אלה החלקים שבעה. ויש מחציות העולה מאה וארבעים ושנים, ויש רביע עולה שבעים ואחד בהצטרף כל אלה החלקים שהם שוים במנין רֹפֵד יעלו מאתים (וארבעים [ועשרים]. והחלקים השוים במנין מאתים ועשרים עולים רֹפֵד, והוא כי במנין רֹכ יש א', ב', ד', ה',[7] עולים י"ב, ויש בו מחציות, מאה ועשר: ויש בו, רביע נ"ה: ויש בו חמישית, מֹד ויש בו עשירית, כֹב: ויש בו אחד עשר, עשרים: ויש בו עשרים, (ואחד) אחד עשר: ויש בו עשרים ושנים[8], עשר. עולים כל אלה החלקים רֹפֵד, הרי שהחלקים השוים של רֹפֵד הם רֹכ והחלקים השוים של רֹכ הם רֹפֵד. והשוים הם מנין הנאהב ונתנם לעשו הם רֹכ ועכב לעצמו עצם המנין ההוא רֹפֵד כמו שרמז במלת אכפרה, אכ־פרה כנזכר. ולכן צוה לעבדיו ורוח תשימו כי[9] מלת ורוח

[1] C'est-à-dire un nombre qui en donne un « second », à savoir le nombre voulu.

[2] Gen., XXXIII, 11.

[3] *Ib.*, XXXII, 21.

[4] C'est à cet endroit que commence le commentaire ; on n'en indique pas l'auteur.

[5] Il faut lire comme plus haut (ligne 2) כוותנו, attendu que ce n'est pas Nahschon qui parle.

[6] א' signifie le tout, ב' la moitié, et ד' le quart. 284 ainsi divisé donne la valeur א' ב' ד' = 7 y compris, 220. 7 + 142 + 71 = 220.

[7] Le nombre 220 est divisible par 2, 4, 5 (284 ne l'est pas), 10, 11, 20 et 22. de א'ב'ד'ה = 12 + 110 + 55 + 44 + 22 + 11 + 10 = 284.

[8] S'il ne poursuit pas : un 44me c'est 5, c'est que l'un et l'autre sont déjà mentionnés, le dernier en 55.

[9] Ce qui suit est ajouté par le commentateur.

חסר יוד ועילה רכ, למדם שישימו הפרש בין עדר לעדר בין מנין למנין, כי רוח חסר יוד הוא כמו רוח והצלה יעמוד ליהודים[1]. גם בהסתלק מרפד רכ אותן סד הנשארים עולים החלקים השוים באותן ס"ד ס"ג, הם א', ב', ד' (א', ב', ח')[2] ומחציות ורביעי ושמיניות. וכל אותן סד הם מנין הנאהב חוץ מאחד והכל שב אל מקום אחד ית' ויח' השם אחד.[3] ויעקב אמר ידע חכמה זו כאשר ידע חכמות המקובל. וחכמה זו לא יבין עיקר סודה כי אם מתי מזער, ונבער כל אדם מדעת. עכ"ז: [= עד כאן מצאתי].

A considérer les dernières lignes et sans tenir compte de ce que ... כי מלה est une addition, on remarque qu'ici déjà la nouvelle cabbale a pénétré. C'est ce que décèlent ces mots : והכל שב אל מקום אחד, ainsi que cette phrase : ... וחכמה זו ועיקר סודה לא יבין. Sans doute, Nahschon se sert déjà de l'expression סוד נסתר, mais cela signifie simplement que l'effet est un « mystère », que le nombre cherché découvert par (?) est capable de produire. Mais la raison de cet effet demeure un secret pour *chacun*, d'autant qu'on ne saurait donner la raison d'une סגולה. Notre commentateur, lui, ajoute : « Il est *peu d'hommes* qui saisissent le *secret* de cette sagesse » ; c'est ainsi que parlent les cabbalistes.

L. GRUNHUT.

L'ORDRE DE CALATRAVA ET LES JUIFS

M. Samuel Berger a fait connaître dernièrement un manuscrit espagnol de la Bible qui nous intéresse d'une façon spéciale, parce qu'il renferme la copie de la correspondance échangée entre Don Luis de Guzman, grand-maître de l'ordre de Calatrava, et un savant juif, R. Mose Arraguel[4].

L'antique ordre de Calatrava et son grand-maître (on ne l'avait pas remarqué jusqu'ici) entretenaient toute sorte de relations avec les Juifs, et ils occupent une certaine place dans l'histoire des Juifs d'Espagne. Cela ressort des documents qui se sont conservés à

[1] Esther, IV, 14.

[2] C'est une faute de copie, car 7 + 32 + 16 + 8 = 63.

[3] De tout cela, il n'y a pas trace dans Nahschon. Ainsi la cabbale commence quand les Gaonim finissent.

[4] Voir *Revue*, XXXVIII, 309 et suiv.

Ciudad-Real et dans les archives de l'État espagnol, et qui viennent, en partie seulement il est vrai, d'être publiés pour la première fois par les soins de M. F.-R. de Uhágon de Madrid [1].

Parmi les grandes richesses et les vastes domaines que l'ordre reçut des rois de Castille et d'Aragon, à partir d'Alphonse VI de Castille et d'Alphonse II d'Aragon, étaient compris aussi les perceptions et impôts de plusieurs Aljamas, ou communautés juives, perceptions et impôts dont les rois firent cadeau à l'ordre. En 1179, Alphonse II lui donna la ville d'Alcañiz et son domaine. En 1304, Jayme II conféra à l'ordre le droit de recevoir dans cette ville trente « Judios casatos », Juifs mariés ou familles juives, privilège confirmé le 23 avril 1336 par Pedro IV [2].

De même, la ville de Maqueda et son Aljama étaient propriété de l'ordre ; de là vient que D. Luis de Guzman, en tant que maître de Calatrava, appelle R. Mose Arraguel « notre vassal de notre ville de Maqueda ». Cette communauté paraît avoir été assez importante ; en 1474, elle payait encore au roi un tribut annuel de 2,500 maravédis. Sur la représentation du grand-maître D. Garcia Lopez et en faveur de l'ordre, Alphonse XI, « pour empêcher la dépopulation de la ville », dispose, à la date du 20 novembre 1316, que les Juifs de Maqueda, écrasés d'un grand impôt de capitation, n'auront plus à acquitter qu'un impôt de 5,000 maravédis [3]. En 1371, Henri II consentit au grand-maître et à l'ordre de Calatrava 500 maravédis des contributions payées par les communautés juives situées entre Guadalfeisa et Muladar, y compris Villa-Real [4].

Ce n'est pas seulement par les impôts que l'ordre et le grand-maître étaient en rapport avec les Juifs, mais encore pour des affaires commerciales. En 1310, l'ordre vendit au prix de 15,000 maravédis d'or un moulin appelé Batanejo, moulin à cylindre en Guadiana, qui jadis avait appartenu à « D. Çulema aben Albagal » de Villa-Real (Ciudad-Real) et à sa femme [5]. C'est le même Salomon ibn Albagal de Villa-Real qui, pour une créance de 12,000 doublons d'or qu'il avait sur son peu honnête compagnon Israël Alhadad et sur sa femme Clara, s'engagea dans un long procès. Après avoir été ballotté des tribunaux juifs aux tribunaux chrétiens, le litige fut soumis par la reine D. Maria de Molina à l'arbitrage de R.

[1] *Boletin de la r. Academia de la historia*, XXXV, cuad. 1-3.

[2] *Boletin*, p. 51, n° 272; p. 52, n° 278 ; voir aussi *Revue*, XXVII, 149.

[3] *Boletin*, p. 36, n° 187 : « Que la Aljama de Judios de Maqueda solo pague 5,000 maravedis de pecho à fin de evitar su despoblacion « por la grau cabeça de pechos que daban ».

[4] *Boletin*, p. 45, n° 235.

[5] Venta de un molino llamado Batanejo, otorgada par D. Çulema Abenalbagal y su mujer Donna Joanila, judios moradores en Villa Real, *Boletin*, p. 126, n° 193.

Ascher b. Yehiel [1]. Salomon ibn Albagal était fermier d'impôts et avait ainsi accès à la cour [2]. Sa femme s'appelait Joanila, ainsi que nous l'apprend le document en question. Son fils Samuel habitait également à Villa-Real [3]. Sa fille Dina, épouse de D. Abraham aben Xuxen, mourut à Tolède dans la fatale année 1349 [4].

Le Juif D. Abraham aben Çaçen de Villa-Real avait en sa possession d'autres moulins appartenant à l'ordre, les moulins hydrauliques de Telada. Le grand-maître D. Garcia Lopez, dont nous avons parlé plus haut, les avait donnés en viager à D. Abraham, et en nantissement il lui avait garanti par écrit tout son avoir. En 1315, l'ordre rentra en possession des moulins [5]. Or, ce D. Abraham aben Çaçen est le même que le fameux fermier d'impôts D. Abraham aben Xuxen (Susan), ledit gendre de Salomon ibn Albalag et petit-fils de D. Çag (Isaac), l'Almoxarife mayor d'Alphonse X le Sage.

En terminant, disons encore que Alphonse VII, D. Berenguela, sa femme, et ses fils Sancho et Fernando, donnèrent la ville d'Otos aux frères Avenzadech et Aleazar. L'acte de donation est daté de l'année 1170 (1132) [6].

M. Kayserling.

UNE PERSÉCUTION DES JUIFS A FEZ

« Dans la grande ville de Fez une terrible persécution eut lieu ; mais comme je n'ai trouvé là-dessus rien de précis, je ne l'ai pas décrite plus amplement », dit Salomon ibn Verga dans sa Chronique [7]. Il s'agit, semble-t-il, de la persécution qui s'exerça peu

[1] Ascher b. Yehiel, Consultations, p. 107, n° 6 : על אודות דברי ריבות שנתעצמו בהם ר' שלמה בן אלבגל ור' ישראל בן אלחדאד זה ימים ושנים והוחלפו כמה מונים מדין ישראל לדין אומות העולם ומדין אומות העולם לדיני ישראל ויהה נהגלגל הדבר שבאו הלום בצווי גבירתנו המלכה...

Étant donné que le procès fut remis par la reine Maria de Molina entre les mains de R. Ascher, il faut reporter la sentence de ce dernier après 1310. Peut-être sont-ce le 15,000 maravédis d'or reçus pour les moulins qui faisaient l'objet du procès.

[2] Il dit lui-même : והוצרכתי לילך לחצר המלך.

[3] *Zikhron Yehouda*, Consultat., n° 70.

[4] *Abnè Zikharon*, n° 43.

[5] *Boletin*, p. 127, n° 200.

[6] *Boletin*, p. 8, n° 4. David Avenzadach (ibn Zadoc), dans Jacobs, *Sources of the history of the Jews in Spain*, p. 37, n° 603.

[7] *Schébet Yehouda* (éd. Wiener), p. 64 : בעיר גדולה פיס היה שמד גדול ולפי שלא מצאתיו כתוב לא כתבתיו הנה.

de temps après l'expulsion des Juifs d'Espagne, et sur laquelle Andreas Bernaldez donne quelques détails dans sa chronique publiée il y a une dizaine d'années [1].

Fez, une des plus grandes et plus belles villes d'Afrique, a eu de tout temps nombre d'habitants juifs. Beaucoup d'exilés espagnols y cherchèrent asile, en sorte qu'au commencement du XVIe siècle la population juive était très considérable. Suivant Bernaldes, il y avait 10,000 Juifs ; ce chiffre est exagéré ; Hieronymo de Mendoça ne parle que de 1,000 habitants juifs [2]. La Juderia de Fez, ainsi qu'on appelait le quartier qui leur était réservé, avec ses hautes maisons n'avait qu'une porte, à l'entrée de laquelle les fonctionnaires du roi montaient perpétuellement la garde et se faisaient payer les tributs [3].

Quelques années après l'expulsion d'Espagne, il y eut à Fez une grande persécution. Le peuple surexcité tomba sur les Juifs, pilla à cœur joie et fit de nombreux massacres. A Fez vivait alors un Juif nommé Aron qui était très savant et très sage, et qui jouissait auprès du roi d'une telle faveur, qu'il parvint à exercer une grande influence sur les affaires de l'Etat. D'où haine des Maures nobles, aussi bien contre le roi que contre le Juif. En un seul et même jour, la foule soulevée égorgea le roi et son favori, pénétra dans le quartier juif, démolit les maisons, pilla et tua les Juifs; ceux-là seuls furent épargnés qui embrassèrent l'islamisme.

Cette émeute se répandit avec la rapidité de l'éclair dans les autres villes du pays; partout on mit les Juifs au pillage et on les massacra. Cependant ceux qui avaient été violemment convertis ne devinrent pas plus des mahométans sincères que les Juifs d'Espagne n'étaient devenus bons chrétiens. Cela n'échappa point au successeur du roi assassiné. Il ordonna donc à tous les Juifs de Fez, qui avaient été convertis de force de se réunir en plein champ ; là il leur laissa le choix entre le retour à la religion de leurs pères ou l'adhésion de plein gré à l'islamisme. Dans ce dernier cas, ils seraient traités sur le même pied que les Maures; ceux qui resteraient juifs seraient soumis à certaines lois d'exception. Ils n'avaient pas le droit de porter comme les Maures des chaussures en cuir, mais des chaussures tissées d'un chanvre grossier; il leur était interdit d'avoir un cheval sellé, de monter à cheval par la ville, de porter des armes ; ils devaient revêtir des manteaux noirs, etc. Quant aux Juives, défense leur était faite de porter un voile et des manteaux couleur olive.

[1] Bernaldez, *Historia de los Reyes Catolicos* (Séville, 1870), I.
[2] Hieronymo de Mendoça, *Jornada de Africa* (Lisbonne, 1607), p. 69.
[3] Mendoça, *l. c.*, p. 69 f.

Malgré ces lois oppressives, la plupart revinrent avec joie au judaïsme et rendirent ainsi un éclatant témoignage de la fermeté de leur foi. Dans une autre circonstance encore, en 1532, ils fournirent la preuve de leur constance. Le franciscain André de Spolète vint en janvier 1532 à Fez et obtint du roi Muley Ibrahim l'autorisation de disputer publiquement avec les Juifs. Il organisa donc des controverses publiques, mais il ne réussit pas dans son entreprise de conversion. Désespéré de son échec, le zélé franciscain se donna la mort[1].

M. KAYSERLING.

SUR LES POÉSIES DE MOISE HAYYIM LUZZATTO

En Italie, terre classique de la poésie, chaque événement de la communauté juive ou de la famille, joie ou peine, était chanté. On faisait imprimer des pièces de vers sur des feuilles détachées lors de l'inauguration d'une synagogue, d'une donation de rouleaux de la Loi, à l'occasion d'un mariage, d'un deuil, à la suite d'une promotion au grade de docteur en médecine ou en philosophie, etc.

Peu de ces feuilles volantes sont parvenues jusqu'à nous. Notre inoubliable ami David Kaufmann possédait une collection de ces feuilles, dont il a publié quelques spécimens, entre autres deux poésies de M. H. Luzzatto sur la promotion de deux de ses amis (ci-dessus, p. 133-136).

La pièce sur la promotion d'Emmanuel, fils de Raphaël Calvo, citée par Kaufmann (p. 134), d'après Almanzi, se trouve dans un recueil de poésies de circonstances que j'ai entre les mains. J'en reproduis ci après le texte. A mon sens, l'exemplaire que j'ai sous les yeux est le même que celui dont s'est servi Almanzi.

Selon Kaufmann la promotion eut lieu le 23 octobre 1724. Cette date est empruntée au registre d'immatriculation de l'Université de Padoue. Il en résulte que M. H. Luzzatto n'était âgé que de dix-sept ans au moment où il composa cette pièce.

Comme l'a fait observer notre regretté collègue, Emmanuel était lui aussi poète ; il y a de lui deux poésies dans le קול ערגב de

[1] Acenheiro, *Chronicon dos Reis de Portugal*, p. 359.

A. B. Piperno, l'une, au f° 25, sur le mariage d'Abraham מדונה, l'autre, au f° 49, sur le mariage de Moïse Atias. Cf. encore sur Emmanuel, *ibidem*, f° 85.

S. J. Halberstam.

ביום המשח בחור מעם סגולה, לשם ולתפארת ולתהלה, ה"ה מע' היקר והנעלה, המשכיל והנבון הדיין השלם כמה"ר עמנואל בן החכם השלם הדיין המצויין כמוהר"ר רפאל כלבו זצ"ל, ועליו יציץ נזר הפילוסופיא והרפואה, אמרתי אשירה נא לידידי ביום המשח אותו בהראותו את כל יקר תפארת גדולתו, ואשא משלי:

עד אן מלצתי, כמתגנבת
עצות בנפשך לחשות השימי,
מה תיראי, כי תרדי לשבת
אל ירכתי הרים, ושם השימי
נגהן, ולא תהיו בשיר דובבת
לכבוד ידידי זה, וקול תרימי,
והשבי נגדו כיונת אלם,
וכהחריש לפני זקנים עלם.

אך מה לדבר לך מליצה, דומי
אם מעשיו המה כבר ירונו,
לא את[1] לשיר היום, ולא תלחומי
עם מחנות פלא, אשר נכונו
מפליא להראותו, אבל הרומי
השתחווי לו, כי אזי יכונו
ברכות נסיעתך לפניו סלה,
זבחי הדילות אם זרועך תלה.

מחקר עשרת לו ומרפא יחד,
מכל המודות יעטה אדרת,
ישחק ולא יחת לחיל ופחד
כי עוז אלהים לו לראש כותרת
כן בל יהוא שירי כשירי כחד
בגדור פארך דוד, לפי משמרת
אשים, ולא אשיג גבול שבחך,
אדום ואז אגיד ההלהך.

אוהב דבק מאח
משה חיים בלא"א יעקב חי לוצאטו

---

[1] Peut être plus exactement את.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND.

ADLER (Elkan). Note additionnelle sur Moïse Halawa..... 89
ARAUJO (Oscar d'). La grande synagogue de Ségovie..... 209
BACHER (W.). Une vieille liste de livres..... 199
BANK (L.). « Les gens subtils de Poumbedita »..... 191
CHAJES (H.-P.). Les juges juifs en Palestine, de l'an 70 à l'an 500. 39
DEJOB (Charles). Le Juif dans la comédie au XVIIIe siècle 119
HOLLEAUX (Maurice). Sur un passage de Flavius Josèphe (*Antiq. jud.*, XII, 4, § 155) 161
KAHN (Salomon). Les Juifs de Tarascon au moyen âge.... 95 et 261
KAUFMANN (David). I. Lettres de Scheschet b. Isaac b. Joseph Benveniste de Saragosse aux princes Kalonymos et Lévi de Narbonne..... 62 et 217
II. Menahem Azaria di Fano..... 113
KRAUSS (S.). Sur la sémantique des mots talmudiques empruntés au grec..... 53
LÉVI (Israël). I. Les nouveaux fragments hébreux de l'Ecclésiastique, de Jésus, fils de Sira..... 1 et 117
II. Un recueil de Consultations inédites de rabbins de la France méridionale (*suite*)..... 76 et 226
III. La lutte entre Isaïe, fils d'Abba Mari, et Yohanan, fils de Matatia, pour le rabbinat de France à la fin du XIVe siècle..... 85
IV. L'inventaire du mobilier et de la bibliothèque d'un médecin juif de Majorque au XIVe siècle..... 242
REINACH (Théodore). Le décret athénien en l'honneur d'Hyrcan. 16
SACK (Israël). Israël et Juda (*fin*) 28

NOTES ET MÉLANGES.

CHAJES (H. P.). Traits apologétiques dans la agada de R. Samuel b. Nahmani..... 303
FURST (J.). Un passage difficile du Yalkout..... 132

GRUNHUT (L.). L'exégèse biblique de Nahschon Gaon... 310
HALBERSTAM (S. J.). Sur les poésies de Moïse Hayyim Luzzato. 317
KAUFMANN (David). Poésies de Moïse Hayyim Luzzato pour féliciter ses amis promus docteurs en médecine et en philosophie 133
KAYSERLING (M.). I. L'ordre de Calatrava et les Juifs..... 313
II. Une persécution des Juifs à Fez..... 315
LAMBERT (Mayer). Notes exégétiques..... 299
MENDELSOHN (S.). Le ressentiment de Caïn..... 129
II. R. Tanhoum à Hathar..... 304
III. Restauration d'une Pesikta..... 307

BIBLIOGRAPHIE.

LÉVI (Israël). Revue bibliographique, 3e trimestre 1899..... 137
WEILL (Julien). Der Führer Maimûni's in der Weltlitteratur, par David KAUFMANN..... 155
Additions et rectifications..... 160
Table des matières..... 319

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, RUE DUPLESSIS, 59.



DS
101
R45
t.39

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

