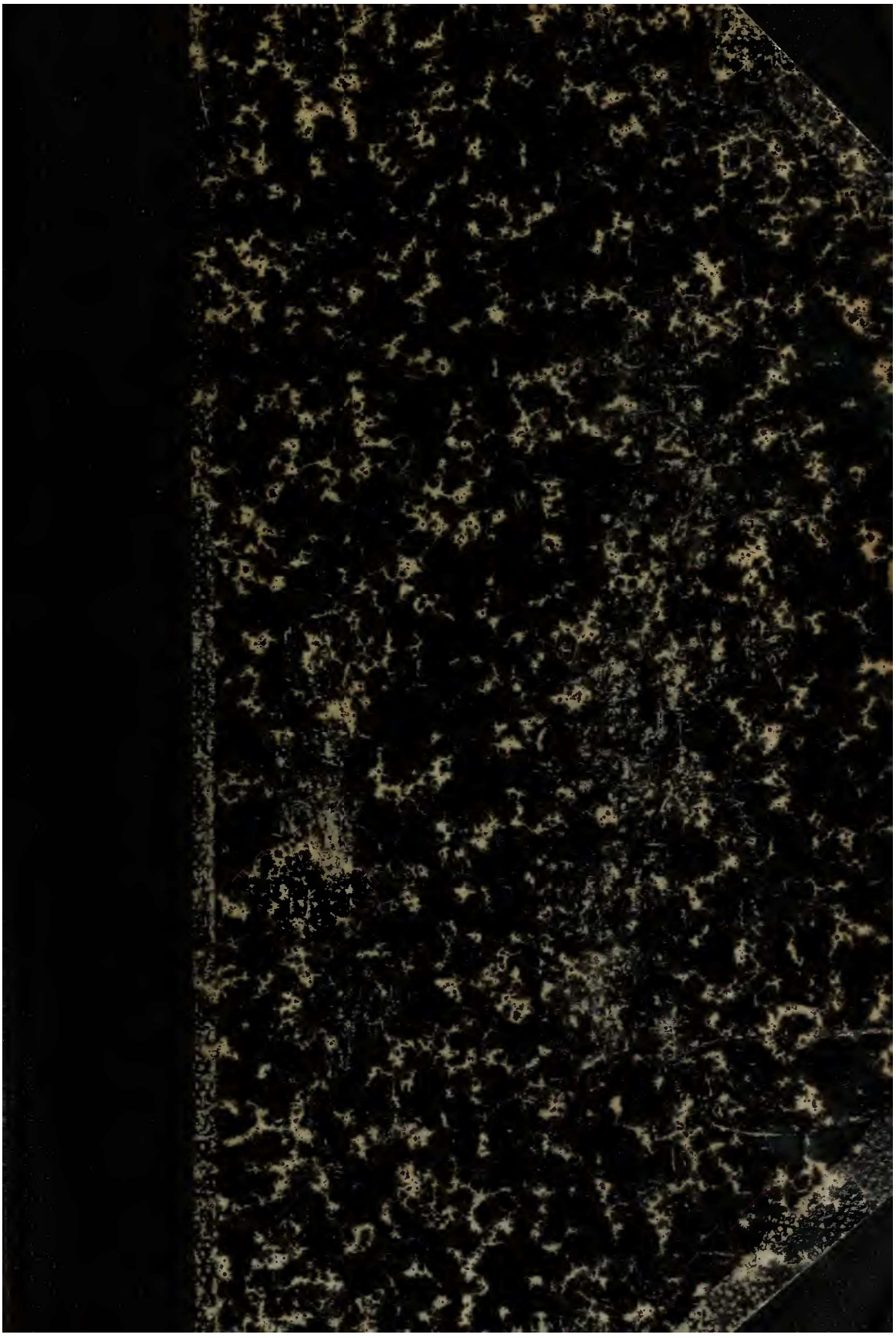


Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/revuedestudesj42soci

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS

P
La Orgs
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME QUARANTE-DEUXIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1901

436200
6.6.45

DS
101
RLG
t.42

LA PIERRE DE MYNDOS

Myndos, aujourd'hui *Yemishlu-liman*, était une petite ville de Carie, colonisée par les Doriens de Trézène, à l'extrémité de la presqu'île d'Halicarnasse et vis-à-vis de l'île de Calymna. Elle n'a jamais fait beaucoup parler d'elle dans l'histoire, et ses ruines, peu importantes, ont livré jusqu'à présent fort peu d'inscriptions [1]. C'est à M. William Paton, savant et poète, Anglais de naissance, Calymniote d'adoption, que nous devons les principaux textes épigraphiques de Myndos ; il a bien voulu m'autoriser à publier le curieux monument qu'il vient d'y découvrir et qui est aujourd'hui en sa possession. J'en dois à mon frère, M. Salomon Reinach, la communication directe.

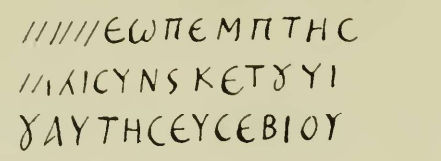
Il s'agit, comme on le voit, d'une stèle de marbre blanc, ou, plus exactement, d'un pilier quadrangulaire, brisé en bas, surmonté d'une colonnette torse (?) également brisée. L'extrémité supérieure du pilier, détachée par une gorge, sert de plinthe à la colonnette. Le pilier lui-même est décoré, sur ses faces antérieure et droite, de rainures profondes qui dessinent un long rectangle surmonté d'un cercle : quelque chose comme un point sur un I. La face postérieure est unie, la face gauche est creusée vers le bas d'une longue feuillure verticale (larg. $0^m,07$; prof. $0^m,02$). La section du pilier est presque carrée (21 centimètres de largeur, 19 d'épaisseur) ; la hauteur totale du monument paraît être d'environ un mètre.

Ce décor est du style byzantin naissant, et c'est également à l'époque byzantine qu'appartient, par son aspect graphique et son orthographe [2], l'inscription gravée sur la plinthe de la colonnette

[1] *Bull. corr. hellénique*, XII, 277 (Paton) ; XIV, 118 (Cousin et Diehl) ; *Revue des ét. grecques*, IX, 423 (Paton) ; *Journal of hell. studies*, XVI, 214 (Paton). Sur le site, cf. Paton, *J. H. S.*, VIII. 94.

[2] La sigle ϐ pour ου apparaît dès l'époque de Caracalla (*CIG.*, 1320, 1353, etc. ; S. Reinach, *Traité d'épigr.*, 211), mais n'a pas alors l'aspect arrondi qu'elle présente sur notre pierre. Un fin connaisseur de l'épigraphie byzantine, M. Charles Diehl, à qui j'ai montré la photographie de la pierre, incline à la dater du VI^e^ siècle.

et le sommet du pilier en lettres d'environ 25 millimètres de hauteur. Elle est ainsi conçue :



Les premières lettres des deux premières lignes ont été enlevées par une malencontreuse cassure. Mais M. Paton a reconnu sur l'original : 1° que la première lettre conservée de la ligne 1 était précédée d'une lettre arrondie, vraisemblablement Θ ; 2° que la lettre mutilée qui commence actuellement la ligne 2 était un X. D'après cela, l'inscription tout entière se restitue sans difficulté, sauf le premier mot :

... Θ]εωπέμπτης
ἀρ]χισυν(αγώγου) κὲ τοῦ υἱ-
οῦ αὐτῆς Εὐσεβίου.

« (.....) de Théopempta, archisynagogue, et de son fils Eusébios. »

Le nom Eusébios, fréquent dans les premiers siècles chrétiens, n'est pas nouveau à Myndos. Il fut porté par un philosophe néoplatonicien, Eusébios de Myndos, dont Eunape, son contemporain (seconde moitié du IVe siècle), fait un vif éloge [1] ; je ne songe pas, d'ailleurs, à identifier les deux personnages. Quant au nom Θεοπέμπτη [2] (écrit Θεωπέμπτη), il me paraît inédit. Le masculin Θεόπεμπτος, inusité comme nom propre à l'époque classique (on disait alors Θεόπομπος), est, au contraire, assez répandu à l'époque byzantine : on connaît une dizaine d'évêques de ce nom entre le Ve et le XIe siècle [3] ; le plus ancien exemple est celui d'un évêque de Cabasa en Égypte, vers 449.

Le mot ἀρχισυν(αγώγου), reconnu par M. Paton, fixe le caractère juif de notre inscription. C'est la seconde fois que ce titre, qui avait fini par prendre un sens purement honorifique, apparaît porté par une femme ; on se souvient de l'épitaphe de Smyrne :

[1] *Vit. sophist.*, p. 474, Didot (à la suite de Philostrate). Il n'est pas certain que les beaux extraits de morale en dialecte ionien, sous le nom d'Eusébios, conservés par Stobée (Mullach, *Fr. philos.*, III, 7-19), appartiennent à notre Myndien.

[2] M. Paton paraît avoir songé à la restitution... Θεῷ Πέμπτης, mais le nom propre Πέμπτη (Quinta) est inconnu et inadmissible.

[3] Le Quien, *Oriens christianus*, I, 408, 657, 911, 1261, II, 189, 271, 524, 565 (évêque de Cabasa), 1005. On ne saurait trop déplorer l'absence d'un *Onomasticon* byzantin.

Ῥουφεῖνα Ἰουδαῖα ἀρχισυνάγωγος κατεσκεύασεν τὸ ἐνσόριον [1], etc. Les noms propres de l'inscription conviennent, d'ailleurs, à des Juifs. Eusèbe, sous sa forme classique Εὐσέβιος [2], ou sous sa forme écourtée Εὐσέβις [3], s'est déjà rencontré sur des épitaphes juives de Rome. Quant à Théopemptos (envoyé de Dieu), on peut le considérer comme l'équivalent du mot hébreu מַלְאָכִי, Malachie.

Ce document authentique et incontestable nous révèle l'existence d'une ancienne communauté juive à Myndos. On savait les Juifs répandus dans toutes les villes environnantes, à Halicarnasse [4], à Iasos [5], à Cos [6]. Une colline située au-dessus de Myndos, appelée Tchifout Kalessi (château du juif), a conservé peut-être le souvenir d'un établissement juif médiéval; MM. Cousin et Diehl y ont trouvé « une inscription juive, sans doute funéraire, ornée du chandelier à sept branches [7] », qu'ils ont malheureusement négligé de publier. Quant à Myndos même, on y rencontre aujourd'hui des Juifs [8], mais y en avait-il dans l'antiquité? Pour l'affirmer, on ne pouvait se fonder jusqu'à présent que sur l'énigmatique lettre du « consul Lucius », insérée dans le Ier livre des *Macchabées* [9]; ce document, qui annonce le renouvellement de l'alliance des Romains avec les Juifs et leur grand-prêtre Simon, aurait été adressé, entre autres, à la ville de Myndos, εἰς Μύνδον. Mais on sait assez les raisons de suspecter la valeur de ce texte. Aussi, dans la liste des colonies juives que j'ai dressée à l'article *Judaei* du *Dictionnaire des antiquités* n'avais-je inséré le nom de Myndos qu'avec quelque hésitation. Voici, dans une certaine mesure, confirmé le témoignage du livre des Macchabées; car il n'est pas vraisemblable que la fondation d'une colonie juive à Myndos ne date que de l'époque byzantine à laquelle appartient notre inscription.

La restitution du premier mot de l'inscription est liée à l'opinion qu'on se fait de la destination du monument. Est-elle funéraire?

[1] S. Reinach, *RÉJ.*, VII (1883), 161 suiv.
[2] Garrucci, *Cimitero*, p. 57 (Rieger-Vogelstein, n° 31).
[3] Garrucci, *Diss. archeol.*, II, 183, n° 27 (Rieger, n° 107).
[4] Josèphe, *Ant.*, XIV, 10, 23.
[5] Le Bas-Waddington, *Asie-Mineure*, n° 294 (*RÉJ.*, X, 76).
[6] *Ant. jud.*, XIV, 7, 2, etc.
[7] *BCH.*, XIV, 120. M. Diehl me dit que la copie et l'estampage de cette inscription, qui était en caractères hébreux carrés, ont été remis par lui à M. Foucart, qui devait les communiquer à M. Ph. Berger. Ni M. Foucart, ni M. Berger n'ont pu me renseigner sur le sort de ces documents. Je dois dire que, d'après les souvenirs mêmes de M. Diehl, le « chandelier » paraît un peu problématique et pourrait n'avoir été qu'une palme.
[8] Paton, *BCH.*, XII, 280.
[9] I Macc., xv, 23.

On suppléera un substantif ou une préposition exprimant l'idée de sépulture. Est-elle votive? On cherchera un mot répondant à l'idée de cadeau. Je dois dire que le caractère funéraire de la pierre me paraît insoutenable : je ne connais aucune pierre tombale de ce type, et l'on s'étonnerait de l'absence de tout symbole mortuaire (*Schalom,* palme, candélabre). Tout semble indiquer, au contraire, que nous sommes en présence d'un fragment de portique ou de balustrade, faisant partie d'un édifice consacré au culte, et offert à la synagogue de Myndos par deux généreux donateurs. La feuillure que j'ai signalée sur la face gauche du pilier a dû être pratiquée pour recevoir un tenon, servant d'amorce à un grillage, qui aboutissait, à gauche, à un second pilier analogue à celui-ci; M. Clermont-Ganneau veut bien me dire que des monuments de ce genre ne sont pas rares en Syrie. Si nous tenons compte de l'espacement des lettres de la première ligne et de leur correspondance avec les lettres des lignes suivantes, je crois qu'il y a place *tout au plus* pour 4 caractères à gauche du nom Θ]εωπέμπτης. On restituera donc ἀπὸ ou παρὰ plutôt que δῶρον, qui se présente d'abord à l'esprit; ὑπὲρ, avec le sens votif, ne serait pas non plus impossible.

Je profite de l'occasion pour reproduire deux textes intéressants, récemment découverts, et peu accessibles à nos lecteurs.

1° Inscription trouvée à Rome (via Anicia) et provenant probablement du cimetière juif de la *porta Portuensis* (Gatti, *Notizie degli scavi*, 1900, p. 88) : ἐνθά]δε κεῖτε..... τα Μαρκέλ[λα μή]τηρ συνα[γωγῆς] Αὐγουστη[σίων μ]νήστη (?)... [ἐ]ν εἰρήνη. La synagogue des Augustésiens était déjà connue par trois inscriptions (*CIG.*, 9902, 9703; *CIL.*, VI, 29757); cf. Schürer, III (3e éd.), p. 44.

Le nom Marcella se lit dans deux inscriptions juives de Rome (Rieger-Vogelstein, nos 59, 60). Sur le titre *Mater synagogæ* qui, si je ne me trompe, ne s'était encore rencontré qu'en latin (*CIL.*, V, 4411; VI, 29756), voyez Schürer, *ib.*, p. 50.

2° Papyrus du Fayoum (vers 100 ap. J.-C.) publié par Grenfell, Hunt et Hogarth, *Fayûm towns and their papyri* (Londres, 1900), p. 279, n° CXXIII.

Ἀρποκρατίων Βελλήνωι Σαβείνωι τῶι ἀδελφῶι χαίρειν).

Καὶ ἐκθές (*sic*) σοι ἔγραψα διὰ Μάρδωνος τοῦ σοῦ, γνῶναί σε θέλων ὅτι διὰ τὸ ἐπηρεᾶσθαι οὐκ ἠδυνήθην κατελθεῖν, καὶ ὡς ἔχωι (*sic*) ὧδε ἡμέρας ὀλίγας, ἐὰν δοκῆ σοι πέμψαι τὸ κρομμύον (?) Ἰσᾶτος καὶ παραλάβωμεν τὸ ἐλάδιον λυπὸν (= λοιπὸν) ἐὰν δόξῃ σοι. Ἐλήλυθεν γὰρ Τεύφιλος (*sic*) Ἰουδαῖος λέγων [ὅ]τι ἦλθην εἰς (= εἰς) γεωργίαν καὶ βούλομαι πρὸς Σαβεῖνον

PIERRE DE MYNDOS.

ἀπελθεῖ[ν]· οὔτε γὰρ εἴρηχε ἡμ[ῖ]ν ἀγόμενος ἵνα ἀπολυθῇ, ἀλλὰ αἰφνιδίως εἴρηχεν ἡμῖν σήμερον. Γνώσομαι γὰρ εἰ ἀληθῶς λέγι (= λέγει).

Ἔρρωσσο (*sic*). Ἀσπάζου τοὺς ἀδελφοὺς Λύκον κα[ὶ.....]ν. [Με]χεὶρ ιϐ.

Au verso : ἀπ[ό]δος Βελλήνῳ Σαϐείνῳι.

« Harpocration à son frère Bellénus Sabinus, salut !

Je t'ai écrit également hier, par ton esclave Mardon, pour te faire savoir qu'en raison de mes dérangements je n'ai pas pu descendre ; comme je dois rester ici encore quelques jours, je te prie, si cela te convient, d'envoyer la quittance (??) d'Isas, et que nous prenions, si tu le juges bon, livraison du reste de l'huile. Car [1] *Théophile, le Juif*, est venu me dire : « J'ai été emmené de force pour la corvée d'agriculture [2] et je veux m'en aller auprès de Sabinus [3]. » Il ne nous avait pas demandé de le racheter au moment où on l'a emmené ; c'est aujourd'hui, tout à coup, qu'il nous en parle. Je vais m'informer s'il dit la vérité.

Porte-toi bien. Embrasse mes frères Lycus et... Le 12 Méchir.

A remettre à Bellénus Sabinus. »

Ce Juif réquisitionné pour la corvée agricole et qui réclame son rachat est un trait assez piquant. Il prouve que si les Juifs d'Égypte n'avaient pas d'enthousiasme pour ce genre de travaux, ils n'y étaient du moins pas considérés comme impropres.

THÉODORE REINACH.

[1] Ce « car » semble indiquer le motif du nouveau dérangement qui empêche Harpocration de rejoindre son frère.

[2] Sans doute sur des terres appartenant au domaine impérial.

[3] Il est difficile de savoir si les mots *et je veux m'en aller auprès de Sabinus* doivent être placés dans la bouche de Théophile (avec les éditeurs anglais) ou dans celle d'Harpocration ; dans ce dernier cas, on ne devrait pas identifier Sabinus avec le destinataire de la lettre, Bellénus Sabinus, mais voir en lui quelque fonctionnaire auprès duquel Harpocration va s'informer de la véracité du Juif.

LES MOTS תָּמִיךְ וּנְקֻבִיךָ

DANS LA COMPLAINTE D'EZÉCHIEL SUR LE ROI DE TYR

(XXVIII, 11-19)

Le XXVIII^e^ chapitre d'Ézéchiel renferme un passage fort obscur, que les traducteurs grecs ne comprenaient déjà plus aux environs de l'ère chrétienne et dont on n'a pas encore réussi à pénétrer tout le sens. Comme aux deux chapitres précédents, il est ici question de Tyr, mais plus particulièrement de son prince (naghid)[1]. Après avoir annoncé à l'opulente et orgueilleuse cité phénicienne, qui insulte à la ruine de Jérusalem, son propre et prochain anéantissement (ch. XXVI), après une longue complainte sur le désastre de la richissime courtière des nations à son tour effondrée (ch. XXVII), le prophète s'adresse au prince en personne. Vain de son habileté et de ses trésors, le monarque tyrien s'est cru un Dieu; son île, à ses yeux, n'est rien moins que la résidence divine. Tant d'outrecuidance lui vaudra une fin tragique et ignominieuse. C'est là le début, — à peu près clair, — du chapitre (1-10). Vient ensuite une *kina*, une de ces complaintes dont Ézéchiel est coutumier, qui va du v. 11 au v. 19 et réédite le thème de la grandeur et de la décadence du monarque tyrien en l'agrémentant d'images vives ou plutôt d'une véritable affabulation épique et mythique dont quelques traits sont peu intelligibles.

Voici le commencement de cette complainte (v. 12*b*-16), que nous traduisons en suivant la ponctuation massorétique.

...12*b*. Ainsi a dit le Seigneur Dieu : « Tu étais le sceau de perfection, plein de sagesse, d'une beauté achevée. 13. Tu t'es trouvé au jardin de Dieu dans l'Éden ; toutes sortes de pierres précieuses te couvraient : rubis, topaze et diamant; tartessienne[2],

[1] Ithobal II, d'après le *Contre Apion*, I, 21.
[2] Chrysolithe ?

scholam [1] et jaspe ; saphir, nofek [2] et émeraude et or ; tes *toup-pîm* et tes *nekabim* travaillés étaient sur toi, fixés dès le jour de ta création. 14. Tu fus le keroub d'élection qui protège (?), je t'avais installé et tu te trouvais sur la montagne sainte de Dieu ; au milieu des pierres de feu tu te promenais. 15. Tu fus intègre dans ta conduite depuis le jour où tu fus créé, jusqu'à ce que se rencontra en toi l'iniquité. 16. Dans l'excès de ton trafic, ton sein s'est rempli de violence et tu as péché. Je te destituerai de la Montagne de Dieu et je te perdrai, keroub protecteur du milieu des pierres de feu. Etc. »

Cette page présente bien des difficultés plus ou moins élucidées jusqu'ici ; on ne s'entend guère sur la signification et la provenance de ces différentes images. Les expressions de חותם תכנית, de כרוב ממשח, de אבני אש sont autant d'énigmes encore mal résolues. Mais ce sont les deux mots que nous avons soulignés qui résistent le plus à l'exégèse et qui retiendront ici particulièrement notre attention. Les commentateurs ont bien hasardé des traductions et interprétations des mots תפיך et נקביך, mais sans s'en dissimuler l'insuffisance. Pour citer les plus récents, voici la traduction que propose Reuss [3] : « Tes *châsses* et tes *alvéoles* étaient en ouvrage d'or ; tout cela était préparé dès le jour de ta naissance. » Selon lui, il s'agirait d'une sorte de baguier d'or garni d'alvéoles où les pierres précieuses se trouvaient enchâssées, et il y aurait une corrélation entre ces termes et celui de חותם, sceau, du verset 12. Smend [4] croit de même qu'il s'agit d'objets préparés en vue des pierres précieuses pour leur servir de support et de sertissures : תפים = τύμπανον, selon la traduction de Symmaque, que saint Jérôme explique ainsi : « Auri tympanum in quo infixi sunt lapides. » Ce seraient donc des montures d'or, des bossettes, et נקבים (cf. Akylas : τρήσεις) désignerait des pierres trouées. Cornill [5] traduit : « Ta monture (?) et tes cavités (?) étaient façonnées en or, etc... » En résumé, on s'accorde à voir dans nos deux mots des expressions techniques d'orfèvrerie [6]. On laisse de côté l'ancienne interprétation qui y voit des termes empruntés au vocabulaire de la musique instrumentale : תפים = tambourins, et

[1] Sardoine ?

[2] Escarboucle ?

[3] *Les Prophètes*, t. II, Paris, 1876, p. 90.

[4] *Der Prophet Ezechiel*, 2e éd., Leipzig, 1880, p. 222.

[5] *Das Buch des Propheten Ezechiel*, Leipzig, 1886, p. 360.

[6] C'est à cette explication que se rangent aussi, sans oser préciser davantage, Bertholet (*Das Buch Ezechiel*, Fribourg-en-B., 1897), Toy (*The book of Ezekiel in hebrew*, Leipzig, 1899), et, tout récemment, Kraetzschmar, *Das Buch Ezechiel übersetzt und erklärt*, collection Nowack, Göttingen, 1900).

נקבים = instruments à trous, comme la flûte par exemple. Et, en effet, cette exégèse, bien qu'assez naturelle si l'on prend les mots en eux-mêmes, ne cadre guère avec le contexte [1]. Mais l'explication adoptée par les modernes manque, de leur propre aveu, de précision. Sans prétendre donner la vraie solution de ce petit problème, nous soumettrons ici à de plus autorisés quelques conjectures et hypothèses. L'idée initiale qui nous a guidé, nous l'avons, après nos propres recherches, retrouvée en partie et sous une forme peu acceptable, d'ailleurs, dans l'ouvrage d'Ewald sur les prophètes [2]. Le point de départ, c'est la comparaison, qui s'impose, entre le verset qui nous occupe et les versets 17-20 du ch. XXVIII de l'*Exode*, où la même liste de pierres précieuses se retrouve avec quelques variantes (nous y reviendrons tout à l'heure). Cette comparaison suggère l'explication suivante à Ewald (nous citons en abrégé) : « Le roi de Tyr est censé doué d'une perfection absolue, et devait porter depuis le jour de sa naissance les douze pierres du pectoral oraculaire du grand-prêtre comme un appareil fatidique ; et les תפים et נקבים ne seraient autre chose que les אורים et les תמים. » Ewald va jusqu'à proposer de corriger תפים en תמים, et, pour faire de נקבים l'équivalent de אורים, il le prend au sens de *détermination*, *énonciation*, en se référant à Lévitique, XXIV, 11, 16. Disons tout de suite que cette équation pure et simple entre les deux groupes de mots considérés prête fort à la critique. Mais l'idée même d'une corrélation est, croyons-nous, à retenir, et il ne s'agit que d'en préciser la valeur. Telle quelle, la thèse d'Ewald n'a pas eu de succès. Smend la cite, mais pour l'écarter dédaigneusement. Cornill cite en note la correction de תפיך en תמיך, sans plus. Tous les autres exégètes modernes, chose singulière, semblent complètement l'ignorer. La piété quelquefois exagérée de ces savants à l'égard des opinions de leurs aînés paraît ici en défaut. D'où vient cette méconnaissance générale d'une conjecture au moins spécieuse ? Ne serait-ce pas de ce qu'on érige communément en dogme la modernité, par rapport à Ézéchiel, des textes sacerdotaux du Pentateuque, en particulier de ceux qui décrivent les vêtements du grand-prêtre, tandis que l'hypothèse ci-dessus peut fournir un argument d'un certain poids à l'opinion contraire ? Quoi qu'il en

[1] Mentionnons aussi pour mémoire l'explication midraschique du Targoum qui fait de la phrase מלאכת תפיך וגרך une apostrophe ironique au roi de Tyr : « Mais tu n'as pas considéré ton corps, qui a été fait de cavités et de trous qui te sont indispensables », explication qui rend tout au plus compte de *nekabim* (corporis foramina).

[2] H. Ewald, *Die Propheten des alten Bundes*, t. II, Göttingen, 1868, p. 478 et suivantes.

soit de cette question, il faut, croyons-nous, attacher plus d'importance qu'on ne fait à la comparaison entre le passage d'Ézéchiel et celui de l'Exode qui traite du חשן. Marquons d'abord le ton général de l'élégie sur le roi de Tyr. Les images qui se rencontrent dans cette apothéose ironique ont ensemble un lien réel sous leur incohérence apparente, et Ewald l'a fort bien signalé. Le roi de Tyr est doué d'une sagesse parfaite, il est le sceau de perfection [1], le parangon de toute beauté. Ceci exprime évidemment le rôle suprême, la dignité d'élection dévolue censément à l'orgueilleux monarque. C'est de la même façon que Zorobabel est appelé dans Aggée (II, 23) le serviteur de l'Éternel, placé par lui comme un *sceau*, parce qu'il a fait choix de lui [2]. Le roi de Tyr a la suprême sagesse, comme on le lit déjà au verset 3 : « Tu es plus sage que Daniel; aucun secret ne te dépasse. » Or qui est-ce que Daniel [3], sinon le sage par excellence qui dévoile les mystères, qui explique les songes et prévoit l'avenir? Dans la conception mythique qu'Ézéchiel se fait du roi de Tyr, il y a donc bien ce trait de l'homme en possession des facultés divinatrices (כל סתום לא עממך). Ceci posé, on se convaincra aisément qu'au verset suivant, Ézéchiel fait de son personnage une sorte de prêtre, ou plutôt d'augure; il est revêtu des ornements les plus essentiels du sacerdoce, à savoir des pierres oraculaires.

Ces pierres sont, il est vrai, au nombre de douze, tandis qu'Ézéchiel n'en cite que neuf, et Ewald estime que les trois manquantes doivent être restituées, d'autant plus que les Septante présentent la liste complète ; mais il n'est nullement nécessaire d'admettre qu'Ézéchiel se soit astreint à reproduire intégralement cette liste ;

[1] Le mot תכנית paraît devoir se traduire par *perfection* ou *modèle*. Toy y compare l'assyrien *taknîtu*, qui a ce sens.

[2] Cf. Jérémie, XXII, 24 ; Cantique, VIII, 6.

[3] Quelques difficultés qu'il y ait à identifier le Daniel dont parle Ézéchiel (cf. XIV, 14) avec le héros du livre de Daniel, qui est représenté comme un jeune homme amené à la cour de Nabuchodonosor, il est bien hasardeux de mettre en doute la leçon reçue pour y substituer, comme fait M. J. Halévy (*Études bibliques*, 1895, p. 109 sqq.), le nom d'Enoch. Qu'il y ait dans Ézéchiel des souvenirs de la Genèse, ce n'est pas douteux, et M. Halévy a fait des rapprochements exacts (ainsi les mots תמים, התהלך d'Ézéchiel semblent des emprunts à Genèse. V, 22 ; VI, 9) : le roi de Tyr fait, en effet, songer au patriarche rappelé à Dieu et, selon une tradition qui a produit une littérature étonnante, vivant sur la montagne de Dieu, jouissant de révélations directes et les communiquant aux hommes ; mais, d'autre part, la comparaison du roi de Tyr avec Daniel n'a rien de forcé : Daniel est surtout un interprète de songes dans le livre qui porte son nom ; mais il fait ce métier de devin parce qu'il est justement l'homme sage par excellence. De plus, si on tient compte, comme nous y insistons plus loin, du caractère sacerdotal que les expressions du v. 13 semblent conférer au roi de Tyr, on trouvera naturel que la science et le pouvoir de ce dernier soient mis en parallèle avec les talents d'un Daniel, de qui la tradition a fait le plus grand des augures, et même plus tard formellement un prêtre (ainsi dans l'écrit apocryphe *Bel ou le Dragon*).

s'il imite, il imite librement ; on retrouve à l'analyse dans notre *kina* bien des détails pris, en quelque sorte, de droite et de gauche [1]. Quant aux Septante, il est plus vraisemblable de penser qu'ils ont complété Ézéchiel à l'aide de l'Exode. En tout cas, le verset 13 est en corrélation certaine avec le passage du prophète. Les noms de pierres sont pareils, la division tripartite est observée ; les trois pierres absentes chez Ézéchiel forment une série distincte (לשם, שבו, אחלמה), et les autres groupes sont, à une petite divergence près (*barékel* change de place avec *yahalom*), identiques. De ce rapprochement on peut sans témérité inférer que l'énumération des pierres précieuses n'a pas uniquement pour objet de symboliser le faste et la richesse du roi de Tyr. Comme ce sont là les pierres mêmes du pectoral, elles pourraient bien avoir ici aussi une valeur oraculaire ; le roi de Tyr serait comparé à un prêtre investi d'un pouvoir magique. Il n'est pas arbitraire, en conséquence, de pousser la comparaison plus loin et de confronter les mystérieux תפים et נקבים avec les non moins mystérieux תמים et אורים, les oracles du grand-prêtre qui devaient être adjoints au pectoral du jugement.

Maintenant, doit-on, à la suite d'Ewald, poser les équations : תפים = תמים et נקבים = אורים ? La première pourrait s'admettre à la rigueur ; mais comment faire de נקבים un doublet de אורים ? Nous avons vu qu'Ewald propose de donner à נקבים, en se référant à l'expression נקב את השם (Lévitique, XXIV, 11, 16), le sens d'*énonciation*, qui se rapprocherait du sens général d'oracle. Dans cet ordre d'idées, on donnerait un peu plus d'apparence encore à cette exégèse si l'on admettait que נקב a été pris originairement dans le sens de *maudire* [2], et que אורים puisse être rattaché, comme le veulent certains auteurs [3], à la racine ארר, maudire. Mais tout cela est bien hasardeux et peu convaincant. Nos deux groupes de mots ont tout l'air d'avoir un sens concret et non abstrait et, de plus, il paraîtra inconséquent de poser d'abord un rapport d'homonymie ou une identité absolue entre תמים et תפים, pour

[1] On peut y noter à la fois des réminiscences de l'histoire du premier homme placé au jardin d'Éden, déchu pour avoir mangé du fruit de l'arbre qui devait l'assimiler à Dieu même et expulsé du jardin que gardent les *Keroubim*, des souvenirs de ce qui est dit de Noé, d'Énoch même comme on l'a vu. M. Halévy (*loc. cit.*) ainsi que M. Loisy (*Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1896, p. 233 sqq.) observent finement le caractère quasi homilétique du langage d'Ézéchiel, qui emprunte aux textes existants des images, des termes de comparaison. Il n'y a rien d'absurde à penser que l'idée du grand-prêtre et de ses ornements inspire aussi Ezéchiel, qui est lui-même un *cohen* (I, 3). Enfin, on verra plus loin qu'il faut peut-être faire une part à l'élément assyro-babylonien, dont l'influence se retrouve facilement ça et là dans Ézéchiel.

[2] Voir Gesenius-Buhl, *Handwörterbuch*, *s. v.* נקב.

[3] Schwally, par exemple, dans la *Zeitschrift* de Stade, t. XI (1891), p. 172. Il trouve, d'autre part, dans תמים l'idée de *bénédiction*.

passer à un rapport de synonymie — problématique — entre les deux autres mots. Laissons plutôt le texte tel qu'il est et ne retenons pour le moment que le fait d'une analogie externe [1] de disposition entre les deux groupes de mots énigmatiques faisant suite à deux listes de pierres précieuses certainement apparentées, analogie invitant à rechercher un sens général commun à ces différents termes, étant donné, d'ailleurs, le caractère augural des expressions imagées appliquées au roi de Tyr.

L'opinion qui semble prévaloir touchant la nature des *ourim* et *toummim*, c'est qu'il s'agit là de deux pierres ou de deux dés, représentant l'un l'affirmative, l'autre la négative, dés qui se logeaient dans la pochette du pectoral [2]. Il se peut qu'Ézéchiel ait entendu désigner par תפים et נקבים des objets analogues, des pierres oraculaires : תפים désignerait plutôt une sorte de pierres plates ou bombées, en forme de bossettes, et נקבים s'entendrait de pierres percées de part en part, analogues peut-être à ces sceaux cylindriques de matière précieuse façonnée si nombreux dans l'antiquité phénicienne, babylonienne et hébraïque. Nous reviendrions ici à peu près à la traduction de Smend, avec cette différence que תפים et נקבים représentent pour nous autre chose qu'une simple parure, à savoir l'équivalent de אורים et de תמים. Ces quatre mots appartiendraient d'une façon qui reste à déterminer au vocabulaire de la glyptique.

Mais il y a peut-être d'autres conjectures à faire, en suivant la voie où s'engage Muss-Arnolt dans son hypothèse touchant *ourim* et *toummim*. Selon lui, ces objets seraient dans la littérature biblique, sinon l'imitation ou le succédané, du moins l'équivalent de ce que sont dans les documents assyro-babyloniens, tels que les mythes de la création, la légende de Zû, etc., les fameuses *tablettes de la destinée* (dup-simati). Ces tablettes conféraient à celui qui les portait sur la poitrine et les scellait de son sceau un pouvoir de médiation, une puissance oraculaire et législatrice très enviée : des luttes épiques s'engagent entre divinités rivales pour la possession de ces tablettes. Les *ourim* et *toummim* étaient peut-être, dit Muss-Arnolt, deux tablettes oraculaires de ce genre. La philologie viendrait à l'appui de cette hypothèse : le mot אורים se laisse rapprocher de l'assyrien *îrtu*, ordre, décision, dérivé

[1] Cette analogie externe est plus nette encore dans Deutér., xxxii, 8 : תמיך ואוריך לאיש חסידיך; Ézéchiel dit : תפיך ונקביך.

[2] On trouvera le détail de cette opinion et les références dans un article récemment publié par Muss-Arnolt dans l'*American Journal of semitic languages and literature* de Chicago, n° de juillet 1900, p. 193-224, sous le titre de : *The Urim and Thummim. A suggestion as to their original nature and significance.* On y propose d'ailleurs une nouvelle explication d'*ourim* et *toummim* sur laquelle nous revenons plus loin. Cet article m'a été signalé par M. Mayer Lambert.

d'*u'uru*, infinitif piel de *a'aru*, et תמרים de *tamîtu*, oracle, décision oraculaire, dérivé de *tamû*, piel : *tummû*. Ces deux mots assyriens font partie du vocabulaire technique de la religion babylonienne. Pour le détail de ces rapprochements et les inductions qu'on peut en tirer, nous renvoyons à l'article de la revue américaine. H. Zimmern [1] incline aussi à rapprocher אורים de l'assyrien *u'uru*. Il ne nous appartient pas, faute de compétence, d'émettre une opinion catégorique sur ces rapprochements. Nous sommes seulement conduit par eux à demander si l'assyriologie n'aiderait pas à résoudre le problème qui se pose à propos d'Ézéchiel. On sait assez que le prophète, vivant sur la terre d'exil, a l'imagination imprégnée de cette religion babylonienne dont il voit le culte régner partout et dont il déplore l'empire néfaste sur son peuple (cf. VIII, 14). N'aurait-il pas mêlé aux traits de provenance diverse dont il compose la figure du roi de Tyr, des attributs empruntés aux conceptions religieuses ambiantes ? S'il y a du grand-prêtre dans l'orgueilleux habitant de la montagne sainte, n'y a-t-il pas aussi en lui du *baru*, du prêtre-devin chaldéen ? La comparaison avec Daniel le magicien pourra être invoquée en faveur de cette thèse. Aux assyriologues de se prononcer sur ce point, qui rentre dans la question générale, encore peu étudiée, des rapports entre Ézéchiel et la littérature assyro-babylonienne. Proposons toutefois de rapprocher l'obscur תפיך de l'assyrien *tuppu*, tablette, qui a même racine (חפף, cf. דַּף dans l'hébreu talmudique) : תפיך signifierait « tes tablettes », tablettes de divination, d'augure comme celles dont il est si souvent question dans les tables rituelles des devins babyloniens [2]. Ces tablettes sont des objets éminemment précieux : elles sont confiées au roi de Tyr dès sa naissance (ביום הבראך כוננו). Mais נקביך ne paraît pas avoir d'équivalent en assyrien. Ces « trous » sont-ils des signes, des lettres gravées sur les tablettes, ou s'agit-il d'objets vraiment indépendants ? Encore une fois, nous ne prétendons pas éclaircir définitivement le mystère de ce passage, qui prête à des essais d'interprétations si différentes. Nous avons voulu insister surtout sur la ressemblance, trop négligée à notre sens, du passage d'Ézéchiel avec celui de l'Exode et mettre en regard deux groupes de mots parallèlement énigmatiques qui pourraient d'aventure s'éclairer les uns par les autres. JULIEN WEILL.

[1] *Beiträge zur Kenntniss der babylonischen Religion*, Leipzig, Hinrichs, 1901, p. 91, n. 2.

[2] Cf. *tuppi ilani*, tables des dieux interrogées par le *baru*, *ibid.*, p. 116, n° 24,8. Zimmern croit apercevoir dans les mots suivants : *takaltu*, etc., qu'il traduit par « la *poche de cuir* du mystère du ciel et de la terre », un objet rappelant le *hoschen*.

LES

CONNAISSANCES MÉDICALES DE MAR SAMUEL

Samuel, surnommé Schabour [1], Yarhinai [2], Schakoud [3] et, enfin, Arioch [4], naquit à Nehardéa, vers l'an 160 de l'ère commune. Son père, Abba, paraît avoir été un personnage très considérable. En effet, un texte talmudique raconte « que le père de Samuel avait l'habitude de faire ערוב תבשילין pour tous les habitants de Nehardéa [5] ». Or, cet acte ne se peut concevoir que d'un homme investi d'une grande autorité religieuse.

Au physique, Samuel fut probablement un enfant chétif et plutôt laid. Plus tard on racontait de lui, homme fait : « Une femme, venue pour un jugement devant R. Juda, de Nehardéa, se vit condamner. Très mécontente, elle l'interpella en ces termes : Est-ce que Samuel, ton maître, m'aurait jugée ainsi ? — Tu le connais donc, dit R. Juda ? — Mais, sûrement, répondit la plaignante, c'est un homme de petite taille avec un gros ventre ; il est brun de figure et a des dents saillantes [6]. » Il est vrai que R. Juda fut si peu flatté de ce portrait qu'il frappa sur le champ son auteur d'excommunication. Pourtant rien ne prouve que le tableau ait été trop chargé, puisque la peine infligée était surtout destinée à châtier la *mauvaise intention*.

Mais si physiquement Samuel ne pouvait pas se louer de la trop grande clémence de la nature envers lui, il n'en était pas ainsi au point de vue intellectuel. D'après la légende [7], une matrone aurait déjà annoncé à Abba, longtemps avant la naissance de Samuel, la grande intelligence de son futur fils. Et, de fait, Samuel, encore tout enfant, se signalait déjà par son esprit

[1] *Pesahim*, 54 *a* ; *Baba Kamma*, 96 *b*.
[2] *B. Mecia*, 85 *b*.
[3] *Ketoubot*, 43 *b*.
[4] *Houllin*, 76 *b*.
[5] *Bèça*, 16 *b*.
[6] *Nedarim*, 50 *b*.
[7] *Séder Haddorot*, *s. v.*, et Graetz, p. 286.

profond et surtout par sa force de dialectique. Sous ce dernier rapport, l'anecdote suivante est très caractéristique : « Abba, ayant aperçu son fils en larmes, lui en demanda la cause. Celui-ci avoua qu'il avait été puni par son maître. Interrogé sur la cause de cette sévérité, Samuel apprit à son père que la punition lui avait été infligée parce qu'il ne s'était point lavé les mains en donnant du pain au fils de son maître. Comme son père lui demandait pourquoi il avait oublié de le faire, Samuel répondit qu'il ne croyait pas devoir se laver alors que le pain était destiné à un autre [1]. »

Aussi, pour donner plus d'aliments à son esprit actif, Samuel, après avoir fait ses premières études à l'école de sa ville natale, dirigée alors par R. Lévi [2], se hâta-t-il de se rendre en Palestine, afin d'y fréquenter la célèbre école de R. Juda le Patriarche.

Après un long séjour en Palestine, consacré entièrement aux études, Samuel revint dans sa ville natale, où il ne tarda pas à succéder à R. Schila, à l'école de Nehardéa. Là, grâce à son vaste savoir et à ses aptitudes particulières pour l'enseignement, il vit le nombre de ses élèves s'accroître sans cesse. Même ceux-ci, pris d'admiration pour lui, finirent par ne plus l'appeler autrement que « le grand homme [3] ».

Cette admiration des élèves fut partagée par les adversaires de Samuel. Ainsi, Rab, le chef glorieux de la célèbre école de Sora, fut un jour tellement émerveillé par le savoir de Samuel que, pour manifester son admiration, il lui adressa le compliment suivant : « Aucun mystère ne te met en peine [4]. » Et pourtant Rab n'avait pas à se louer, outre mesure, des procédés de Samuel envers lui [5].

Le prestige de savant dont jouissait Samuel ne fut pas confiné à son pays natal. En Palestine, où il dut laisser de grands souvenirs, son opinion était aussi de poids. Ainsi il est raconté : « Quand R. Zéra alla à Jérusalem, il trouva R. Yirmia qui enseignait une certaine décision de Rab. C'est parfait, lui dit-il, car Arioch (Samuel), en Babylonie, l'entend aussi de la même manière. » Ce prestige était même si grand que l'autorité religieuse, en Palestine, hésitait souvent à se prononcer entre lui et Rab, son célèbre adversaire [6].

[1] *Houllin*, 107 *b*.
[2] *Ketoubot*, 103, et Krochmal, *Chalutz*, 1886, p. 55.
[3] *Houllin*, 76 *a*.
[4] *Houllin*, 59 *a*.
[5] Voir l'incident survenu entre eux lors du retour de Rab et le récit qui en est fait, *Sabbat*, 108 *a*.
[6] *Houllin*, 76 *b*.

Il paraît aussi que Samuel jouissait d'une certaine estime auprès des savants païens dont il cultivait l'amitié, car eux aussi se plaisaient à l'appeler : חכימא דיהודאי « le plus savant d'entre les Juifs » [1]. Même le roi Schabur I, dont Samuel possédait la faveur, le tenait en considération à cause de son savoir [2].

Ses connaissances profanes, autant peut-être que son commerce avec les savants païens, influèrent beaucoup sur ses idées. Aussi, malgré les superstitions de son époque, osa-t-il soutenir que, les lois naturelles étant immuables, l'ère messianique ressemblera au temps présent. « Entre le temps actuel et l'époque messianique, il n'y aura d'autre différence que l'absence du joug des puissances [3]. »

De même, Samuel réussit à faire adopter ce principe fécond : « la loi du pays est la loi [4] », c'est-à-dire que tout Juif doit accepter les lois édictées par le pays qui lui a accordé un asile.

Ses vues philosophiques et sociales, beaucoup au-dessus de son époque, se reflètent, d'ailleurs, dans ses actes. Un trait de sa vie va nous le prouver aisément : « Samuel, pour s'assurer de la conformation naturelle du mamelon à l'époque de la puberté, avait examiné celui d'une de ses esclaves et lui offrit quatre *zouz*, afin de la dédommager de ce qu'elle avait pu souffrir dans sa pudeur [5]. » Et le même texte ajoute que Samuel se conforma, en cette occurrence, à son principe humanitaire, qui lui faisait interpréter le verset du Lévitique ainsi : « C'est pour le travail, et non pour la honte, que vous pouvez en faire des esclaves [6]. »

Samuel avait cultivé, il est vrai, plusieurs branches scientifiques, telles que l'astronomie [7], le droit [8] et les sciences naturelles [9] ; mais ce qu'il affectionnait le plus, c'était la médecine. Même en ce qui concerne l'art médical, beaucoup de textes prouvent que Samuel en faisait, après la théologie, son étude favorite. Déjà, pendant son séjour en Palestine, il s'y distingue au point de devenir le médecin du Nassi [10].

Où et comment Samuel s'appropria-t-il l'art de guérir ? Pour répondre à cette question, tout renseignement nous manque. Au lieu

[1] *Sabbat*, 129 *a*.
[2] *Berachot*, 56 *a*.
[3] *Sabbat*, 151 *b* ; *Pesahim*, 68 ; *Berachot*, 34 ; *Sanhedrin*, 91 et 99.
[4] *Batra*, 54 *b*, 55 *a* ; *Kamma*, 113 ; *Guittin*, 10 ; *Nedarim*, 28.
[5] *Nidda*, 47 *a*.
[6] *Ibid.*
[7] *Berachot*, 58 *b* ; cf. Graetz, IV, p. 288.
[8] *Pesahim*, 54 *a* et Raschi, *ibid.* ; voir aussi Krochmal, *Chalutz*, I, p. 55.
[9] *Sabbat*, 77 *b* ; *Aboda Zara*, 32 *b*.
[10] *Meçia*, 85 *b*.

de nous perdre dans des hypothèses nécessairement stériles, nous préférons avouer notre ignorance. Constatons cependant que Samuel s'efforçait par tous les moyens d'accroître son savoir médical. Ainsi, pour connaître la nature d'une certaine substance pharmaceutique, אשלג, de provenance maritime, il fit, à ce sujet, une enquête patiente auprès de tous les marins [1]. De même, pour reconnaître le siège d'un mal intestinal, il n'hésita pas à tenter sur lui-même une expérience qui faillit lui coûter la vie [2].

Mais procédons par ordre. Il n'est pas douteux, tout d'abord, qu'il possédait des connaissances élémentaires en anatomie et en physiologie humaines. Ainsi en témoigne le passage suivant, qui prouve, en même temps, que les savants du Talmud se permettaient de faire des autopsies [3]. « Il advint, relate R. Juda au nom de Samuel, que les élèves de R. Ismaël se livrèrent, sur le cadavre d'une prostituée condamnée à mort, à des recherches et constatèrent qu'il se compose de deux cent cinquante-deux pièces. Alors, Ismaël leur fit remarquer que la femme possède en plus sur l'homme deux צירים et deux דלהורת [4]. » Ici, il est vrai, Samuel n'est que rapporteur, mais voici un autre passage qui ne permet pas de douter qu'il ait possédé des connaissances anatomiques. R. Tahlipha, fils d'Abdimi, dit à R. Hisda, qui voulait savoir quelle est la grandeur de la portion osseuse qui, retranchée du crâne, n'est pourtant pas capable de compromettre la vie de l'individu : « Elle doit être, d'après l'enseignement de Samuel, grande comme un כלע [5]. » Sans vouloir inférer de là que Samuel pratiquait ou même connaissait la trépanation, il est, du moins, visible qu'il n'ignorait pas les dimensions exactes de la perte osseuse du crâne qui peut ne pas entraîner la mort à sa suite. Or, une pareille connaissance chirurgicale est absolument inaccessible à quiconque ignore totalement l'anatomie. D'ailleurs, voici une preuve directe que Samuel avait l'habitude de disséquer des fœtus et que, grâce à cette habitude, il pouvait assigner, sans se tromper, un âge exact aux avortons qu'on lui présentait. « Un produit abortif ayant été présenté à Samuel, celui-ci, après examen, déclara à ses élèves qu'il était âgé de quarante et un jours. Comme il se trouva qu'il n'y avait que quarante jours depuis l'ablution de la mère jusqu'à l'avortement, Samuel, sûr

[1] *Sabbat*, 90 *a* ; *Nidda*, 62.
[2] *Nedarim*, 49 *b*.
[3] *Bechorot*, 37 *b*.
[4] Voir sur ces deux termes, *Revue*, XL, p. 42.
[5] *Bechorot*, 37 *b*.

de son examen, n'hésita pas à affirmer que cette femme avait été fécondée la veille de sa purification. Et, en effet, le mari, interrogé sévèrement, ne fit pas de difficulté pour avouer son péché [1]. »

De quelque manière qu'on veuille considérer cette relation, un fait reste patent, c'est que Samuel, expert en autopsie fœtale, avait acquis une connaissance exacte de la conformation intime des produits de la conception et que cette connaissance lui permettait de leur attribuer un âge exact. Aussi le même texte a-t-il soin d'ajouter : « Sous ce rapport, Samuel doit faire exception, car sa compétence est très grande. »

Et c'est sûrement grâce à cette habitude d'autopsier des fœtus de toute provenance que Samuel avait acquis des connaissances étendues même en tératologie : « Il a été enseigné que tout monstre fœtal dont le dos et la colonne vertébrale sont doubles ne doit pas être considéré comme fœtus s'il s'agit d'une femme, ni être permis pour la consommation si un cas pareil se présente *in anima vili*. Telle est l'opinion de Rab, mais Samuel est d'un avis tout contraire. Car ces deux auteurs discutent ici sur la même question qui les divise au sujet de l'interprétation faite par R. Hanin, fils de Abba. En effet, celui-ci a dit que le terme שכוך désigne un monstre dont la colonne vertébrale ainsi que le dos sont doubles. Or, à ce propos, Rab a déjà soutenu que, en réalité, un être semblable ne se rencontre jamais et que Dieu n'a entendu parler à Moïse que d'un monstre embryologique ; tandis que Samuel affirme que cette création monstrueuse se rencontre quelquefois et que c'est d'une pareille créature que Dieu a voulu parler à Moïse, car, à l'état fœtal, il n'y a aucune raison pour classer ce produit monstrueux parmi les animaux prohibés [2]. »

Ce texte montre clairement que Samuel n'ignorait pas que, même dans l'espèce humaine, l'anomalie connue sous le nom de fissure dorsale ou *spina bifida*, alors même qu'elle porte sur la majeure partie de la colonne vertébrale, n'est pas absolument incompatible avec la vie, du moins, temporairement [3]. Or, il nous semble que des connaissances pareilles ne sont pas le fait du premier venu, mais, au contraire, demandent de longues études anatomiques.

Ces études anatomiques, que Samuel avait l'occasion de faire sur l'homme même, étaient renforcées, chez lui, par ses connaissances en anatomie comparée. Ainsi il est dit dans *Houllin*, 45 *b* : « La limite de la mœlle épinière, dit R. Juda au nom de Samuel,

[1] *Nidda*, 23 *b* ; *Sota*, 27.
[2] *Nidda*, 24 *a* ; *Bechorot*, 43 ; *Houllin*, 60.
[3] Dareste, *Production artificielle des monstruosités*, Paris, 1891, p. 323.

est au point où elle se dissocie. Or, un jour, R. Dimi, fils d'Isaac, devant se rendre à Houzaï, vint demander à R. Juda de lui montrer exactement le point de dissociation ; celui-ci lui fit amener une chèvre pour cette leçon anatomique. La chèvre ayant été trop grasse, les filets nerveux ne purent pas être aperçus sans dissection préalable. La deuxième chèvre présentée ayant été, au contraire, d'une maigreur extrême, les branches nerveuses ne purent pas être vues cette fois non plus. Aussi R. Juda lui dit : Voici, en attendant, l'enseignement de Samuel : Toute rupture siégeant au-dessus de la première rend la viande impropre à la consommation ; au-dessous de la troisième, la viande est comestible ; quant à celle qui siège au-dessus de la deuxième, je ne puis me prononcer. »

Samuel s'occupait aussi de physiologie, du moins autant que cela était possible à cette époque reculée. « Les larmes, dit Samuel, se renouvellent toujours, même après suspension temporaire, jusqu'à quarante ans; mais, passé cet âge, leur disparition momentanée est définitive[1]. »

A-t-il réellement connu l'existence de la glande lacrymale et entrevu l'atrophie[2] dont elle est susceptible d'être atteinte dans certaines circonstances, surtout dans l'âge avancé? Il est difficile de répondre avec certitude à une pareille question. Mais ce qui est certain, c'est que Samuel connaissait, du moins en partie, les accidents morbides de la sécrétion lacrymale.

Samuel avait également des idées assez exactes sur les fonctions de certains organes : « Est-ce que celui dont les testicules ont été perforés n'est plus apte à engendrer? Cependant une fois un homme, en montant sur un arbre, eut les testicules perforés par une épine, au point qu'ils laissaient échapper comme un filet de pus, et, malgré cette blessure, il engendra. Ce fait ne prouve rien, car Samuel a déjà fait entendre à Rab, au sujet de la progéniture de cet homme, de s'informer d'où venaient ses enfants[3]. »

Que Samuel ait connu le rôle physiologique des canalicules séminifères, ce n'est pas probable. Mais il est sûr que, observateur sagace, il n'ignorait pas que l'atrophie testiculaire, consécutive si fréquemment à une orchite traumatique[4], rend la fécondation impossible.

[1] *Sabbat*, 151 *b*.

[2] Dans nos climats, cette affection est très rare ; mais comme la dacryoadénite est généralement consécutive à une conjonctivite chronique (Poulet et Bousquet, *Traité de pathologie externe*, t. II, p. 209), elle a dû être très fréquente en Orient, où les affections oculaires sévissent à l'état endémique.

[3] *Yebamot*, 75 *a*.

[4] Poulet et Bousquet, *Traité de pathologie externe*, t. III, p. 402.

C'est, sans doute, ses connaissances anatomiques et physiologiques, du moins autant que ces connaissances étaient accessibles à cette époque, qui ont permis à Samuel de s'élever, en nosologie, au-dessus des idées de ses contemporains. En effet, la pathogénie mystique ou la théurgie dominaient partout dans l'antiquité. Or, Samuel cherche, au contraire, l'origine des maladies dans des causes accidentelles, mais naturelles. « Rab, s'étant trouvé dans un cimetière, dit, après y avoir accompli des pratiques magiques, que l'immense majorité des trépassés ont été victimes du mauvais œil, et que peu succombent à une cause naturelle. Mais Samuel, loin d'être du même avis, pense plutôt que la plupart meurent naturellement, car le vent peut engendrer toute sorte de maladies [1]. »

Cependant Samuel, tout en regardant le vent comme la cause principale dans l'éclosion des maladies, n'en reconnaît pas moins d'autres agents pathogènes. « Si quelqu'un, après avoir mangé la veille de l'oignon, est trouvé mort le lendemain, il est superflu de rechercher la cause de cet accident. Il ne s'agit ici, remarque Samuel, que des feuilles, car les têtes ne peuvent jamais occasionner d'accident fâcheux, et même les feuilles, ajoute-t-il, ne peuvent être incriminées que lorsqu'elles n'ont pas encore eu le temps d'atteindre la grandeur d'un empan, la croissance avancée leur ôtant toute vertu vénéneuse [2]. »

Mar Samuel voyait également une cause, aussi puissante que fréquente, de pathogénie dans toute modification brusque de l'alimentation [3] : « Tout changement dans le régime, dit Samuel, peut devenir le point de départ d'une maladie. »

De même, un mets mal préparé, surtout insuffisamment cuit, peut occasionner, d'après notre auteur, une affection intestinale [4]. Des maladies locales aussi, telle la conjonctivite, peuvent avoir pour cause l'ingestion de certains aliments [5].

Dans les maladies externes, Mar Samuel s'appliquait aussi à rechercher les causes naturelles qui les rendaient quelquefois fatales. C'est ainsi que, dans les plaies pénétrantes, il accuse surtout l'air de les rendre incurables [6]. De même, il attribue le caractère pour ainsi dire foudroyant de certaines blessures au poison déposé par l'arme vulnérante. « Bien que, dit-il, une blessure faite avec un poignard persan, qui est habituellement

[1] *Mecia*, 107 *b*.
[2] *Eroubin*, 29 *a*.
[3] *Batra*, 146 *a* ; *Sanhedrin*, 101 ; *Ketoubot*, 110 ; *Nedarim*, 37.
[4] *Berachot*, 44 *b*.
[5] *Nedarim*, 54 *b*.
[6] *Mecia*, 107 *b*.

empoisonné, expose à une mort certaine, il faut pourtant donner à la victime de la viande grasse grillée et du vin pétillant, car la survie peut être assez longue pour que le blessé puisse prendre les dernières dispositions [1]. »

Samuel n'ignorait pas non plus que certaines maladies, dont la nature lui échappait pourtant, sont éminemment contagieuses. « On a enseigné, suivant l'opinion de Samuel, qu'il ne faut abattre un chien enragé que de loin, car quiconque le touche est en danger, comme celui qui en est mordu est voué à la mort. Aussi l'individu qui n'a pu échapper à ce dangereux contact doit immédiatement se dépouiller de ses vêtements et s'enfuir [2]. »

La séméiologie était sûrement cultivée à cette époque, du moins lorsque cela tombait facilement sous le sens. Voici, par exemple, le tableau symptomatologique qui devait permettre de reconnaître rapidement la rage canine : « Cinq signes principaux peuvent faire reconnaître un chien enragé : il a la bouche ouverte et bave beaucoup ; ses oreilles sont tombantes et sa queue appliquée sur ses hanches, enfin, il marche au bord des routes. D'autres ajoutent encore que son aboiement s'entend très mal [3]. »

Ailleurs, Samuel indique lui-même, avec beaucoup de justesse, les véritables signes qui, chez un animal, permettent de prévoir une agonie proche [4]. Dans la pathologie humaine aussi le savant maître de Nehardéa avait l'habitude d'indiquer, pour chaque maladie, le symptôme caractéristique. Voici, par exemple, ce qu'il dit à propos d'une rhinite grave, consécutive, probablement, à un polype ulcéré : « Il faut entendre, dit R. Juda au nom de Samuel, par un malade « atteint d'un polype » un homme dont l'organe olfactif exhale une odeur repoussante [5] ».

Mar Samuel connaissait les caractères essentiels des affections communes, telles que les fièvres, les entérites, les affections oculaires et les migraines. Aussi ne conseille-t-il pas aux amis d'aller voir les fébricitants, à cause de leur délire; les entéropathes, à cause de leur dérangement incessant; les gens atteints d'affections oculaires, à cause de leur photophobie, et, enfin, les migraineux, à cause de leur besoin de solitude [6].

Et, de même qu'il surpasse tous ses contemporains en expériences cliniques, il leur paraît supérieur en connaissances thé-

[1] *Guittin*, 70 *a*.
[2] *Yoma*, 83 *a*. — Il convient de faire remarquer qu'Aristote pensait que la rage n'était pas transmissible à l'homme.
[3] *Yoma*, 83 *b*.
[4] *Houllin*, 38 *a*.
[5] *Ketoubot*, 77 *a*.
[6] *Nedarim*, 41 *a*.

rapeutiques. En effet, on ne trouve nulle part que Samuel, à l'instar de tant d'autres praticiens de l'antiquité, ait jamais eu recours à des pratiques purement superstitieuses, telles que les conjurations. Au contraire, partout où l'on rencontre une de ses cures, elle a pour base ou une manœuvre chirurgicale, ou une substance médicamenteuse ou, enfin, un régime en quelque sorte diététique.

Voici un premier passage relatif à une fracture : « Il demeure entendu, dit R. Hanné, de Bagdata, au nom de Samuel, qu'il faut réduire une fracture, malgré la sainteté du sabbat [1]. » Or, pour que Samuel ait pris une telle décision [2], il faut vraiment admettre que la pratique journalière lui avait montré combien la réduction tardive d'une fracture devient quelquefois difficile, pour ne pas dire impossible. Cela prouve également qu'il se connaissait en ces sortes de manœuvres chirurgicales. Voici maintenant le double traitement qu'il préconise pour une blessure grave, compliquée d'hémorrhagie : « Toute blessure d'épée, dit Samuel, est dangereuse ; aussi, pour la soigner est-il permis de profaner le sabbat. Contre l'hémorrhagie, on aura recours à une infusion de cresson dans du vinaigre, qu'on fera boire au blessé ; quant à la plaie, on en favorisera la cicatrisation en la couvrant avec la poudre de יבלא et אסכא [3]. » Enfin, voici le traitement, quasi diététique, qu'il conseille de suivre dans le cas d'hypothéranie consécutive à une trop grande perte de sang : « Il est permis, dit R. Hiyya, fils de Abin, au nom de Samuel, de faire du feu le samedi, même pendant les chaleurs d'été, afin de réagir contre un refroidissement brusque, survenu à la suite d'une saignée trop abondante [4]. » La même inobservance du sabbat est permise quand il s'agit d'une accouchée ou de tout autre malade présentant du collapsus par perte sanguine. « Il est loisible, dit R. Juda au nom de Samuel, de faire du feu le samedi, soit pour une accouchée, soit pour tout autre malade ; et cela aussi bien en été qu'en hiver [5]. »

D'autre part, tout porte à croire que non seulement Samuel connaissait les bons effets curatifs de certaines eaux minérales, mais encore qu'il y avait recours. Le passage suivant y fait une allusion très transparente : « Toutes les boissons médicamenteuses, dit Samuel, sont très efficaces entre Pâque et Pentecôte [6]. »

[1] *Sabbat*, 148 *a* ; *Berochot*, 54 ; *Yebamot*, 67.

[2] Cette décision est, en effet, en contradiction formelle avec celle de la Mischna, *Sabbat*, XXII, 6.

[3] *Aboda Zara*, 28 *a*.

[4] *Sabbat*, 129 *a*.

[5] *Eroubin*, 79 ; *Sabbat*, 129 *a*.

[6] *Sabbat*, 147 *b* ; *Pesahim*, 42.

Pourtant, il faut avouer que Samuel, pour soigner ses malades, avait aussi quelquefois recours à des pratiques singulières : « Une femme chez laquelle le coït faisait apparaître du sang vint consulter Samuel. Sur son conseil, R. Dimi, fils de Joseph, son élève, effraya la malade et, après l'avoir examinée de nouveau, il constata que rien ne venait par les voies génitales. Là-dessus, Samuel affirma que cette femme était atteinte de métrorrhagie et que le sang retenu dans la matrice faisait irruption au dehors sous l'influence de l'ergasme vénérien. Une affection pareille, ajouta-t-il, est incurable [1] ».

Cette pratique, assurément singulière, peut cependant s'expliquer. La frayeur est capable de déterminer des contractions utérines et, par conséquence, le rejet de son contenu libre. Et cette particularité a pu être connue de Samuel, d'autant plus que les docteurs du Talmud en parlent maintes fois [2]. Mais, quoi qu'il en soit, Samuel nous paraît avoir été un gynécologue très avisé, puisqu'il conseilla l'usage du speculum שפורתא, afin de s'assurer facilement si un écoulement sanguin provenait bien de la matrice et non du vagin.

Mar Samuel était aussi un oculiste distingué. Dans cette branche spéciale, il se montre même d'une grande habileté. « Rabbi Juda le patriarche, souffrant des yeux, fit venir Samuel Yarhinaï, son médecin ordinaire, auprès de lui. Celui-ci voulut d'abord lui instiller quelque médicament ; mais, le malade s'y refusant, il lui proposa de faire un léger attouchement. Essuyant un nouveau refus, il eut l'idée de mettre un petit tube, rempli de médicaments, sous la tête du patient, de manière que les vapeurs vinssent sur les yeux [3]. »

Sans vouloir rechercher la nature de ces substances, il nous suffit de constater l'habileté du praticien. D'ailleurs, dans d'autres circonstances aussi, Samuel se montre également praticien avisé. Ainsi, une fois, il réussit, en offrant un repas bien conditionné, à provoquer une diarrhée, sans que le patient en eût le moindre soupçon [4].

Mais si diverses ressources thérapeutiques paraissent avoir été à sa disposition, Samuel n'en usa pas moins de la saignée. En effet, les passages qui ont trait à cette cure spéciale sont excessivement nombreux. Comme par tant d'autres médecins de l'antiquité, la saignée a dû être considérée par Samuel comme

[1] *Nidda*, 66 *a*.
[2] *Nidda*, 9 *a*.
[3] *Mecia*, 85 *b*; *Rosch Haschana*, 20.
[4] Le récit se trouve dans *Sabbat*, 108 *a*.

une panacée universelle. Aussi la prescrivait-il comme mesure prophylactique. « La saignée, dit Samuel, doit se pratiquer tous les trente jours; mais, après quarante ans, il faut la faire moins souvent, pour la diminuer de nouveau après soixante ans [1]. »

Il se peut que la saignée ait réellement enrayé quelquefois les accès de fièvres paludéennes, qui devaient être à cette époque d'une fréquence désespérante. Mais, assurément aussi, la superstition y entrait pour une large part. Aussi Samuel, dans la pratique de la saignée, n'oublia-t-il pas qu'il était astrologue, et il attachait une importance extrême au choix qu'il fallait faire du jour où l'on voulait se soumettre à cette cure sanguine. « La saignée, dit Samuel, doit se pratiquer le premier jour de la semaine, le quatrième ou encore le vendredi; mais jamais le lundi ou le jeudi [2]. » Et le même texte ajoute : « Une saignée, dit Samuel, est dangereuse quand elle est pratiquée un mercredi qui est en même temps le quatrième, ou le quatorzième ou le vingt-quatrième du mois ; ou bien encore quand il ne reste plus quatre jours jusqu'à la fin du mois. De même, toute saignée pratiquée le jour de la néoménie est une cause de faiblesse si c'est pour la deuxième fois que l'individu y a recours; elle est dangereuse, si c'est pour la troisième fois. En outre, toute saignée pratiquée la veille d'une fête est une cause certaine de faiblesse ; elle est dangereuse si c'est la veille de la Pentecôte. »

Il y a peu de renseignements sur la manière dont la saignée se pratiquait alors, ni sur les régions où elle se faisait habituellement. Pourtant il est sûr que, contrairement à ce que l'on croit communément, la saignée ne se pratiquait pas exclusivement au bras. Ainsi, Samuel parle de la gravité d'une saignée faite à l'épaule [3], et ailleurs il est question d'une saignée pratiquée aux membres inférieurs [4].

Mais si, dans la pratique de la saignée, c'est le médecin qui cède la place à l'astrologue, Samuel redevient lui-même dès qu'il s'agit de tirer parti d'une saine hygiène. Là vraiment il est à cent coudées au-dessus de son temps. Et, en effet, l'excellence de la plupart de ses conseils hygiéniques est telle qu'on dirait qu'ils ne datent que d'hier. Sans vouloir les passer tous en revue, nous allons en citer quelques-uns, au hasard. Voici d'abord ce qu'il dit au sujet de la sobriété : « Quiconque, dit R. Juda au nom de

[1] *Sabbat*, 129 *b*; *Guittin*, 9.
[2] *Sabbat*, 129 *b*.
[3] *Nedarim*, 54 *b*.
[4] *Guittin*. 70 *a*.

Samuel, a pris un verre de vin, ne doit pas enseigner [1]. » Ce rigorisme n'était pas de trop dans un temps où des hommes illustres dont l'exemple pouvait être suivi aisément, et surtout exagéré, soutenaient que le vin, pris avec modération, était un excellent stimulant intellectuel. Un des plus célèbres maîtres de ce temps dit à propos de la tempérance sévère exigée par Samuel : « Cette décision, dit R. Nahman, n'est pas fondée; et la preuve, c'est que moi je ne jouis de la faculté intellectuelle que lorsque j'ai pris un peu de vin [2]. »

Mais l'optimisme de ses contemporains n'a pas empêché Samuel de voir toute l'étendue des ravages que les boissons spiritueuses, prises fréquemment, sont susceptibles de causer. C'est lui qui a rattaché le *delirium tremens* à l'intempérance. Aussi a-t-il soutenu que la loi qui frappe de nullité les actes sociaux de ceux qui ne jouissent pas de la plénitude de leur esprit se rapporte surtout à quiconque est atteint du délire alcoolique. « Quiconque, pris subitement de קורדייקוס, ordonne de faire divorcer sa femme n'a rien dit. Il faut entendre par là, dit Samuel, les personnes qui se sentent subitement mordues par le vin nouveau à l'époque des vendanges [3]. »

L'alcoolisme, on le voit, ne date pas d'hier, et Samuel s'efforçait à la fois de réfréner l'intempérance et d'en annihiler les graves conséquences sociales.

Pour ce qui concerne l'accomplissement régulier des besoins naturels, Samuel dit : « L'évacuation régulière tous les matins est pour l'individu ce qu'est la trempe pour le fer [4]. »

L'éminent praticien de Nehardéa veut aussi que le sommeil se fasse dans de bonnes conditions hygiéniques ; il dénonce les funestes effets de la mauvaise habitude qu'ont dû prendre beaucoup de jeunes gens trop studieux, de se coucher tout habillés [5]. « Quiconque, dit Samuel, veut goûter la saveur de la mort n'a qu'à se coucher tout chaussé. » Cette pensée ironique est singulièrement fondée, car la transpiration abondante peut provoquer, surtout dans les pays chauds, beaucoup d'affections cutanées, plus ou moins incurables.

Mar Samuel n'est pas moins admirable lorsqu'il conseille les lavages fréquents des mains, pour éviter l'infection des yeux. « Une goutte d'eau froide le matin et un lavage, avec de l'eau

[1] *Eroubin*, 64 *a* ; *Nazir*, 38.
[2] *Eroubin*, 64 *a*.
[3] *Guittin*, 67 *b*.
[4] *Berachot*, 62 *b*.
[5] *Yoma*, 78 *b*.

chaude, des mains et des pieds le soir valent beaucoup mieux, dit Samuel, que tous les collyres du monde [1]. » Si l'on réfléchit à la facilité avec laquelle toute personne dont les soins hygiéniques laissent à désirer peut, durant le sommeil ou même au réveil, s'infecter les yeux par le toucher, plus ou moins inconscient, on comprendra aisément toute l'importance prophylactique de cette sage parole; d'autant plus qu'à cette époque le sol, servant de parquet, forçait, pour ainsi dire, l'individu à avoir les pieds et, par suite, les mains malpropres. Samuel paraît, d'ailleurs, avoir compris tout le rôle funeste que le sol des habitations devait jouer, par suite de la poussière soulevée, dans l'éclosion des affections morbides. Aussi, en conseillant l'arrosage fréquent avec des liquides aromatiques, a-t-il pu dire : « Pour boire, dit Samuel, au nom de R. Hiyya, il ne faut pas aller au delà d'un *séla* par *toug* de vin; mais quand il s'agit de l'arrosage, il ne faut pas hésiter à payer le double [2]. »

L'importance que Samuel attachait à la saine hygiène, en général, ressort encore avec plus de netteté du passage suivant : « Contre tous les maux, dit Samuel, je connais des remèdes ; mais pas contre les trois suivants. Ce sont : le mal qui résulte de l'ingestion de dattes vertes amères à jeun ; celui qui a pour cause l'usage d'une corde de lin humide comme ceinture, et, enfin, le mal qui provient de ce que l'on se couche aussitôt après un repas lourd, sans même avoir fait quelques pas. » Il est visible que les maux visés dans ce texte résultent tous d'une mauvaise hygiène. Dès lors, tout le passage prend une autre signification. Mar Samuel veut dire, avec infiniment d'esprit, que les maux qu'on entretient par une coupable négligence des soins hygiéniques sont au-dessus de l'art du meilleur praticien.

Dr D. Schapiro.

[1] *Sabbat*, 108 *b*.
[2] *Pesahim*, 20 *b*.

DOSITHÉE ET LES DOSITHÉENS

Un des plus difficiles problèmes de l'histoire religieuse se rattache à l'apparition de l'hérésiarque Dosithée et à la secte des Dosithéens. Cette secte a duré plus de mille ans, plus que toutes les hérésies célèbres juives et chrétiennes qui en furent contemporaines, et néanmoins nous ne possédons sur les Dosithéens que très peu de renseignements. Il ne s'est point trouvé de Flavius Josèphe pour nous en parler, comme celui-ci l'a fait pour les Pharisiens, les Sadducéens et les Esséniens. Quant à ce que nous en rapportent les Pères de l'Église et les écrivains arabes, cela est tellement vague et incertain que nous ne savons même pas si nous avons affaire à une secte juive, samaritaine ou chrétienne.

Afin de trouver un point de départ, tâchons de tirer des récits confus les informations qui concordent au moins en partie.

Les plus anciens Pères de l'Église qui parlent des hérésies, Justin et Irénée, ne mentionnent pas les Dosithéens. Mais Irénée, évêque de Lyon, avait en Hippolyte un disciple curieux de science qui, avec l'aide ou l'assentiment de son maître — on n'est pas d'accord sur ce point — composa un écrit polémique où il n'attaquait pas moins de trente-deux hérésies, et là il cite le Dosithéisme comme première hérésie. Nous tenons cette indication du patriarche de Constantinople Photius [1], qui connaissait encore l'écrit d'Hippolyte, aujourd'hui perdu. Or, la sagacité de la critique a établi que l'écrit contre les hérésies attribué à Tertullien repose sur l'ouvrage perdu d'Hippolyte. De la sorte, nous avons sur les Dosithéens un témoignage qui remonte au IIe siècle ou, au moins, au commencement du IIIe. Déjà ce témoignage renferme sur les Dosithéens une assertion étrange, à savoir que la secte des Sadducéens dérive de la secte des Dosithéens [2]. Saint Jérôme partage

[1] Photius, *Biblioth.*, cod. 121.

[2] Pseudo-Tertullien, *Adv. Haer.*, ch. 1 : Taceo enim Judaismi haereticos, Dositheum inquam Samaritanum, qui primus ausus est prophetas quasi non in spiritu sancto locutos repudiare, taceo Sadducaeos, qui ex hujus erroris radice surgentes ausi sunt ad hanc haeresim etiam resurrectionem carnis negare.

cette opinion [1]. De là il résulterait : 1° que les Dosithéens formaient une secte *juive* ; 2° qu'ils seraient nés à l'époque syro-macédonienne ou auparavant.

Cette opinion n'est pas isolée, car, outre que l'indication d'Hippolyte est reproduite plus tard [2], nous retrouvons dans les *Recognitiones* clémentines la même affirmation sur le rapport entre les Dosithéens et les Sadducéens [3]. Comme les *Recognitiones* ne se fondent pas sur Hippolyte, il faut y voir un témoignage indépendant, à moins de voir dans ce passage des *Recognitiones* une interpolation tirée d'Hippolyte [4].

A ces sources chrétiennes il faut ajouter une source samaritaine, qui est d'autant plus importante que nous savons que Dosithée était Samaritain de naissance. L'écrivain samaritain Aboul-Fath, qui écrivait en arabe, prétend que la secte des Dosithéens est née peu avant Alexandre le Grand [5]. Sans doute, Aboul-Fath est un témoin tardif [6] ; mais comme il était Samaritain, il a pu utiliser des sources samaritaines.

Maintenant seulement nous arrivons aux sources juives, dont nous ferons ressortir d'autant plus l'importance que les chrétiens les ont complètement négligées, et ne les ont même pas signalées [7]. On peut expliquer cette négligence par ce fait que les Dosithéens sont mentionnés non pas là où l'on trouve d'ordinaire des données historiques, dans les parties les plus anciennes du Talmud et du Midrasch, mais dans les ramifications du Midrasch. Mais les Midraschim plus récents contiennent souvent des matériaux précieux.

Sur les Samaritains, et, en corrélation avec eux, sur les Dosithéens, nous trouvons une description assez longue dans les *Pirké di R. Eliézer*, ch. xxxviii, à la fin, qui ne diffère pas sensiblement de *Tanhouma*, וישב, § 2. D'après ce passage, les colons païens,

[1] Saint Jérôme, *Contra Luciferianos*, ch. xxiii (éd. Vallarsi, II, 197) : Taceo de Judaismi haereticis, qui ante adventum Christi legem traditam dissiparunt ; quod Dositheus Samaritanorum princeps prophetas repudiavit ; quod Sadducaei ex illius radice nascentes etiam resurrectionem carnis negaverunt. — Ces deux dernières citations dans Schürer, *Gesch. d. j. Volkes im Zeitalter J. C.*, 3e édit., II, 412.

[2] Elle est reproduite par Philastrius (ive siècle), *Haer.*, 4, 5.

[3] *Recogn.*, I, 54 : Auctor vero sententiae hujus [Sadducaeorum] primus Dositheus, secundus Simon fuit.

[4] C'est l'opinion de Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums* (Leipzig, 1884), p. 156, note 259.

[5] *Abulfathi Annales Samaritani*, éd. E. Wilmar, Gotha, 1865, praef., p. lix.

[6] Aboul-Fath b. Aboul-Hasan el-Samâri écrivait en l'an 756 de l'hégire (voir Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber u. ihre Werke*, Gœttingue, 1882, n° 418).

[7] Cf. D. Oppenheim dans *Magazin f. d. Wissensch. d. Judenthums*, I, 68.

transportés à Samarie par le roi d'Assyrie, furent reçus dans la religion juive par deux rabbins, nommés Dosthaï et Zacharie [1]. Il n'y a pas de doute que ce Dosthaï ne soit une seule et même personne avec le Dosithée des sources chrétiennes [2]. Assurément, tout n'est pas historique dans ce morceau des *Pirké di R. E.*, mais rien que le nom de Dosthaï constitue un fait notable. Où le Midrasch aurait-il pris ce nom, s'il ne répondait à quelque chose de réel? Bien mieux, ce passage des *Pirké di R. E.* est authentifié par un trait remarquable qui donne de la valeur à tout le morceau. Le passage, sans aucun rapport avec le reste, commence par ces mots : « *Les Samaritains ne comptent pas parmi les soixante-dix peuples* [3]. » C'est exactement le même jugement que celui que nous lisons dans Ben-Sira [4]. Il faut avouer qu'une telle concordance donne plus de prix à ce morceau du Midrasch. Puis vient immédiatement sur le même sujet une parole de R. Yossé, l'historien à qui l'on attribue le *Séder Olam* [5]. Il faut observer, en outre, que l'on nous décrit si vivement l'exclusion des Samaritains du judaïsme qu'il faut admettre que l'auteur ne fait pas de l'histoire, mais de la polémique, c'est-à-dire qu'il a sous les yeux les Samaritains de son temps, qu'il combat avec ardeur. Or, à un tel auteur il faut attribuer une certaine connaissance de l'histoire samaritaine, en sorte que ses indications sur les Samaritains méritent quelque créance. L'assertion que les Samaritains n'ont pas de part au monde futur [6] rappelle le dogme des Dosithéens, suivant lequel il n'y a rien après la mort. Nous rangeons donc les *Pirké di R. E.*

[1] ושלחו את רבי דוסתאי ורבי זכריה ומלו אותם והיו מלמדין אותם ספר התורה בכתב נוטריקון ובוכים. Pour ce dernier mot, qui n'a pas de sens et qui ne se trouve pas dans le *Tanhouma*, je lis וכותים. D'après cela, l'auteur anonyme du Midrasch savait que la Tora était écrite en écriture samaritaine, comme, d'ailleurs, le dit le Talmud (*Sanh.*, 21 *b*). J'ignore pourquoi le Midrasch appelle cette écriture *Notarikon*. D'après Aboul-Fath (Wilmar, p. LVIII), les Samaritains auraient eu une écriture secrète, celle du אתב"ש, dont se sert la Bible pour Darius; le Midrasch alors ferait allusion à cette particularité. — Le karaïte Juda Hadassi admet la méthode exégétique du Notarikon (Bacher, *Monatsschr.*, XL, 19), et comme les Karaïtes ont des points communs avec les Dosithéens, cette circonstance mérite attention.

[2] Sur Zacharie, voir plus loin.

[3] הכותיים אינן נחשבים לגוי משבעים אומות; dans le *Tanhouma* : הכותיים לא נחשבו משבעים לשון. Sur les soixante-dix peuples, voir mon étude dans *Zeitschr. f. alttest. Wissensch.*, XIX, 1-14; *ib.*, XX, 38.

[4] Cf. Sira, L, 25 : « Le troisième (le peuple de Sichem) qui n'est pas un peuple. »

[5] D'après la première opinion anonyme, les Couthéens (= Samaritains) appartiennent aux cinq peuples nommés dans II Rois, XVII, 24; d'après R. Yossé, les neuf peuples dont il est question dans Ezra, IV, 9, appartiennent aussi aux Samaritains. La parole de R. Yossé se trouve effectivement à l'état anonyme dans le *Séder Olam*, ch. XXII, fin.

[6] ואין להם חלק בתחיית המתים; dans le *Tanhouma* : ואל יהא להם; voir encore plus loin.

parmi les sources qui font vivre Dosithée dans un temps ancien, bien qu'il ne faille pas prendre au sérieux la fixation de son existence sous Salmanassar.

Il y a un autre passage du Midrasch sur Dosithée qui a une valeur historique. Dans les *Abot di R. Nathan*[1] nous lisons qu'une jeune fille qui avait été enlevée par des ennemis fut délivrée par deux hommes pieux (חסידים). Le texte ordinaire ne donne pas le nom de ces hommes pieux ; mais ces noms se trouvent dans un ms. d'Oxford, qui est cité par M. Schechter à l'occasion de ce passage[2]. Les deux hommes s'appellent ici *Dosion* et *Tositheon*. Déjà ces noms sont une garantie que le récit n'est pas une légende, mais un fait, car on n'invente pas de tels noms.

L'événement doit appartenir à des temps anciens, car l'un des deux sauveurs, qui est fait prisonnier, est délivré de force par plusieurs individus[3], ce qui n'aurait pu guère se produire à l'époque où les Juifs étaient complètement subjugués. De plus, le terme de « Hassidim » permet de conclure que ces hommes étaient des *Esséniens*, ce qui nous reporte également à une époque ancienne. S'il s'agit d'Esséniens, nous comprenons fort bien pourquoi les deux hommes n'ont pas accepté de pain ni d'eau des païens ; en même temps, la cérémonie du bain rituel prend un sens très clair. Sans doute, ces arguments ne sont pas probants, mais ils rendent vraisemblable que notre passage parle d'Esséniens. Ici, Dosithée non seulement ne passe pas pour avoir rejeté le judaïsme, mais il passe pour très pieux. Ainsi une source juive ferait de Dosithée un *Essénien*, tandis que les sources chrétiennes le présentent comme le fondateur du *Sadducéisme*. Quoi qu'il en soit, on le fait vivre dans la période syrienne.

Les *Pirké di R. E.* et les *Abot di R. N.* se ressemblent encore en ce qu'ils donnent tous les deux un compagnon à Dosithée. On pourrait appeler cette paire d'hommes les *apôtres* samaritains. Ces apôtres sont encore nommés dans le *Tanhouma*, *l. c.*, et dans le *Yalkout*, Rois, § 234 ; ces passages sont presque identiques à celui de *Pirké di R. E.*[4]. Là le compagnon de Dosithée s'appelle *R. Sebaya* (סבייא) ou *Sabbaï* (סבי dans le Yalkout). Ces deux

[1] Version I, ch. VIII, p. 37, éd. Schechter.

[2] D'après M. Schechter, la leçon du ms. d'Oxford se retrouve dans le *Or Zarona* et le *Tanya Rabbati*. Elle est également dans le שבלי הלקט, éd. Buber, Wilna, 1886, p. 266 : כדתניא בפרק ג' באבות דר' נתן מעשה ברבה אחת שנשבת והלכו שני חסידים לפדותה דוסיון ותוסתיון. — Sur la forme en ון, cf. נקדימון, Νικόδημος (Krauss, *Lehnwoerter*, I, § 337).

[3] והביא כסף וזהב ובני אדם עמו והוציאו את שניהם.

[4] Cité aussi par Johann Drusius dans Trigland, *Trium scriptorum illustrium de tribus Judæorum sectis syntagma*, I, 283. Voir de Lagarde, *Mitteilungen* (Gœttingue, 1891), IV, 135.

hommes auraient enseigné la vraie loi parmi les colons samaritains sur l'ordre de Sennachérib (ou plutôt Salmanassar ou Sargon). Ce récit serait emprunté au Midrasch *Yelamdènou*. Le nom de *Sebaïa* est évidemment plus juste que ceux de Zacharie et de Dosion des autres Midraschim [1], et ainsi dans Dosithée et Sabbaïos [2] nous reconnaîtrons les deux apôtres des Samaritains. Le titre de « Rabbi » est à biffer devant les deux noms; de même, c'est par erreur que dans le *Yalkout* et le *Tanhouma* il y a דוסתאי בן ינאי. Ce résultat est d'une certaine importance : beaucoup de Pères de l'Église nomment l'un à côté de l'autre les sectes des *Dosithéens* et des *Sebouéens*, dont nous aurions les hérésiarques dans ces deux apôtres. Pour ce qui est des Sebouéens, la chose n'est pas aussi simple, car ce nom n'apparaît pas comme étant forcément dérivé de *Sabbaïos* [3]; cependant cette dérivation paraît la plus vraisemblable.

Un passage curieux d'Épiphane [4] nous renseigne aussi bien sur la parenté des Esséniens avec les Sebouéens que sur l'essence même du Sebouéisme. Comme ce passage, suivant la juste remarque de Lagarde, est généralement mal traduit, nous en donnons ci-après la traduction :

« Les Esséniens demeurèrent dans leurs mœurs primitives sans se modifier. Ils se séparèrent des *Gorothéniens* pour un détail, parce qu'un débat s'éleva entre eux, entre les Sebouéens et les Esséniens (d'une part) et les Gorothéniens (d'autre part). Or, ce débat eut lieu de la façon suivante : La loi ordonne que les Juifs s'assemblent de partout à Jérusalem trois fois par an, lors des fêtes des Azymes, de la Pentecôte et de Souccot. Les Juifs vivant dispersés, même dans les limites de la Judée et de la Samaritaine, il leur arrive souvent, quand ils vont à Jérusalem, d'être forcés de traverser le pays des Samaritains. Il advint à une certaine époque que, lorsque les pèlerins étaient en grand nombre, il y avait collision entre eux. »

[1] Drusius le cite de « Ilmedenu » (= Yelamdènou), fol. 16, col. 1, sous la forme סבריא, qu'il change en סבויא. Il le fait pour rapprocher cette forme de celle de Σεβουαῖοι chez Epiphane. Dans les *Pirké di R. E.*, je regarde זכריה comme issu de סבריה; il suffisait dans סבריה de prendre le ב pour un כ, pour faire סכריה, qui n'avait pas de sens, סכריה, זכריה. La faute est plus grande dans les *Abot di R. N.* On changea *Sabbaïos* en un mot dont la forme ressemblât au mot Dosithée. Hamburger, dans le *Real-Encyclopædie*, II, 1069, en fait trois noms : Dosthaï, Yannaï et Sabbaï.

[2] Sur Βαρσαββᾶς, Σαββαῖος, Σάββας, Σαββᾶς, Σάβαος, שבא, שבי, etc., voir Dalman, *Grammatik des jüd.-palaestin. Aramaeisch*, Leipzig, 1894, p. 143. Pour סבריא, on peut fort bien ecrire Σαββαῖος.

[3] C'est pourquoi Lagarde dérive, *l. c.*, Σεβουαῖοι de שבועא = semaine. Cf. Herzfeld, *Gesch. d. Volkes Israel*, II, 606.

[4] Epiphane, *Haeres.*, X. — Le deuxième passage est tiré de *Haeres.*, XI, le troisième de *Haeres.*, XIII.

« Les Sebouéens se distinguaient des Gorothéniens en ce qu'ils plaçaient le nouveau mois des Azymes après le nouvel an, qui tombe en automne, c'est-à-dire après le mois de Tisri (θεσρί)... Ils font partir de là le commencement de l'année et célèbrent aussitôt les Azymes. Quant à la fête des Tentes, ils la célèbrent lorsque les Juifs observent les Azymes et la Pâque. »

« Les Gorothéniens suivent les Sebouéens, mais non les autres. Les Esséniens, quoique proches des autres, font la même chose que ceux-là (les Sebouéens). Les Gorothéniens et les Dosithéens seuls sont en dispute avec les Sebouéens. Car eux, les Gorothéniens et les Dosithéens, célèbrent les fêtes quand les Juifs les célèbrent... »

Ainsi, pour les fêtes, les Juifs, les Gorothéniens et les Dosithéens sont d'accord, tandis que les Sebouéens sont avec les Esséniens. Épiphane ne nous dit pas quels sont ces Esséniens ; de son temps, il n'y avait probablement plus d'Esséniens ; dès lors il ne pouvait connaître leurs usages. Ce qu'il en dit remonte à l'époque du Temple, ainsi que le prouve le passage sur le pèlerinage à Jérusalem. Bien que les premiers chrétiens fissent également ces pèlerinages à Jérusalem, il ressort néanmoins d'Épiphane que, pour lui, les Dosithéens sont une secte juive et non chrétienne. Ce ne pouvaient être des Samaritains, attendu que ceux-ci avaient leur temple sur le Garizim et n'allaient pas à Jérusalem. Il y a donc là une erreur dans Épiphane.

Pour ce qui concerne les récits qui font sortir les Sadducéens des Dosithéens, il faut remarquer que, d'après Épiphane, leurs fêtes ne concordent pas : les Sadducéens avaient pour la Pentecôte une fixation différente, tandis que les Dosithéens célébraient toutes les fêtes avec les Juifs (= Pharisiens), partant aussi la Pentecôte. Voilà la confusion qui commence ; aussi avant de continuer, nous fixerons les résultats des textes considérés jusqu'ici.

Les savants ont fait observer que le nom de *Sabbaïos* se trouve chez les Samaritains [1]. On renvoie à Josèphe, *Antiq.*, XIII, 3, 4. Je crois devoir aller plus loin et regarder ce récit de Josèphe comme fournissant la meilleure solution du problème des hérésies sama-

[1] J. W. Nutt, *Fragments of Samaritan Targums*, Londres, 1874, p. 47, note 2. — Les Septante, dans l'épilogue au livre d'Esther, nomment un Dosithée. Le compagnon d'Onias qui vit en Egypte et qui fut général de Ptolémée Philométor, s'appelait aussi Dosithée (Josèphe, *C. Apion*, II, 5 ; *Antiq.*, XIII, 3, 1 ; *B. J.*, VII, 10, 3). Il y a encore dans Josèphe d'autres personnes qui portent le nom de Dosithée. Dans la littérature rabbinique j'ai compté neuf personnes de ce nom, *Lehnwœrter*, II, 192 ; il faut y ajouter une dixième, *Dosthaï*, relevé par Bacher, *Ag. d. palest. Amor.*, III, 695. — Aboul-Fath a conservé un détail important sur les Sebouéens, qui, mécontents des innovations de Baba Rabba (sous Alexandre Sévère), gardèrent les vieilles institutions des Samaritains.

ritaines. Josèphe raconte qu'il y eut devant le roi Ptolémée Philométor (181-146), entre Juifs et Samaritains, une discussion sur la question de savoir lequel des deux temples de Garizim ou de Jérusalem était le vrai. La cause des Samaritains était défendue par Sabbæus et Théodosius, celle des Juifs — Josèphe les appelle Jérusalémites — par Andronicus, fils de Mesalamus (משולם). La dispute finit par la victoire des Juifs, et le roi fit exécuter les avocats samaritains. Sabbæus et Theodosius doivent avoir été des chefs de leur secte ; autrement ils n'auraient pas pu se présenter comme les défenseurs de la secte entière ; il en est de même pour Andronicus. Dans le récit, une chose surprend, c'est que les Samaritains aient eu *deux* avocats. Andronicus était-il si redoutable qu'on dût lui opposer deux hommes ? En tous cas, l'on ne sait rien de cette valeur exceptionnelle d'Andronicus : ou bien y aurait-il eu en Égypte plus de Samaritains que de Juifs, en sorte que les premiers pouvaient présenter deux défenseurs ? Cela est aussi invraisemblable [1].

Il en est tout autrement si nous voyons dans Sabbæus et dans Théodosius de véritables hérésiarques samaritains, qui représentaient chacun un parti spécial devant le roi. Andronicus, derrière lequel se tenait le peuple indivisé des Juifs, devait d'autant plus facilement remporter la victoire sur ces hérétiques. Il s'agit de cette paire d'apôtres que nous avons si souvent nommée : Sabbée et Dosithée. Le nom de Sabbée est identique au *Sabbaï* du Midrasch ; d'autre part, Θεοδόσιος ne diffère de Δοσίθεος que par la façon dont il est composé, mais il a le même sens. Comme nous ne saurions admettre que Josèphe ait mal écrit le nom, il ne reste qu'une hypothèse, c'est que dans les sources juives et chrétiennes, eu égard à l'emploi fréquent du nom de Dosithée que l'on connut plus tard comme fondateur d'une secte, le nom de Théodosius fut légèrement modifié. Enfin, il est possible que Dosithée et Théodosius n'aient formé qu'un seul et même individu, en sorte qu'il n'est pas besoin d'admettre une transformation.

Je pense donc devoir rapporter au compagnon de Sabbæus tous les renseignements juifs et chrétiens concernant un ancien Dosithée [2]. De cette manière seulement s'explique l'information que de ce parti de Dosithée serait issue la secte des Sadducéens ; cette affirmation, aucune saine critique ne saurait la rejeter. La doc-

[1] Suivant Josèphe (*Antiq.*, XIII, 1, 7), Ptolémée I Soter emmena de la Samarie et de Garizim des prisonniers en Égypte. Voir A. Büchler. *Die Tobiaden und die Oniaden*, Vienne, 1899, p. 215.

[2] On objecte, d'ordinaire, que la secte des Dosithéens n'a pas pu apparaître immédiatement après la naissance du peuple samaritain ; mais de Salmanassar (722) à Philométor (146), il y un interva'le assez grand.

trine de ce Dosithée n'aura renfermé rien de plus que ce qui formait la croyance de tous les Samaritains, savoir la sainteté du Garizim. Aussi Josèphe — à supposer que les deux individus soient identiques — ne l'appelle-t-il pas un hérésiarque. On peut encore alléguer un autre trait de parenté entre les Dosithéens et les Sadducéens, en ce sens que l'opposition contre le judaïsme traditionnel et contre les Pharisiens entraînait de soi-même une affinité spirituelle entre les Dosithéens et les Samaritains. Qu'on veuille se rappeler que plus tard aussi, du temps des Karaïtes, l'affinité spirituelle entre les Karaïtes, les Samaritains et les anciens Sadducéens éclata aussitôt : ils avaient tous en commun la haine du pharisaïsme.

Toutefois, pour ce qui est des Dosithéens et des Sadducéens, les sources ne marquent pas seulement une parenté spirituelle, mais un ordre de filiation : elles font sortir les Sadducéens des Dosithéens ; il y eut d'abord l'opposition dosithéenne, puis les Sadducéens s'élevèrent contre les Pharisiens. En dernière analyse, cette opposition a dû partir, non des seuls Dosithéens, mais de tout le peuple des Samaritains. Si les sources ne parlent que des Dosithéens, c'est apparemment parce que cette secte faisait plus vive profession d'appartenir au judaïsme [1] que ne faisait la masse des Samaritains, chez qui — dans ces temps antiques — il y avait probablement encore bien des pratiques païennes. D'après les opinions doctrinales qui nous sont parvenues des Dosithéens, et dont nous parlerons plus tard, l'on regarde ceux-ci comme les Pharisiens parmi les Samaritains, tandis que les Sebouéens penchaient plutôt vers l'Essénisme. Cependant le Dosithéisme, qui rejetait la tradition, constituait vis-à-vis du pharisaïsme une assez forte opposition pour que la secte des Sadducéens en pût sortir. Tout cela ne s'est probablement précisé que le jour où la controverse fut agitée devant le roi d'Égypte [2].

C'était là plus qu'une dispute banale, car la partie battue était prévenue qu'elle subirait la mort, ce qui arriva effectivement [3]. Une autre preuve de l'importance de cet événement, c'est que les sources samaritaines en parlent également, avec cette différence qu'elles font des Juifs les vaincus et les victimes. Car le récit de la dispute entre Zorobabel et Sanballat devant Nabuchodonozor [4] dans

[1] Hamburger, *Real-Encyclop*, II, 1069, observe justement qu'un rapprochement se fit entre Dosithéens et Pharisiens.

[2] D'après Aboul-Fath, il s'agit, dans la controverse, de reconnaître la version grecque de la Bible.

[3] Graetz, *Gesch. d. Juden*, III, 650 (4e édit.) conteste qu'il y ait eu exécution.

[4] *Liber Josuae*, éd. Juynboll (Leyde, 1848), ch. XLV ; Kirchheim, *Karmé Schomron*, Francfort-s.-M., 1851, p. 83.

Aboul-Fath, aussi bien que dans le livre samaritain de Josué, est évidemment imité du récit analogue de Josèphe : dans Josèphe, comme dans les sources samaritaines, il s'agit de savoir lequel des deux temples, de Jérusalem ou de Garizim, est le véritable, ou, du point de vue d'une époque postérieure, où se trouve la *Kibla*. Les Samaritains ne purent pas supporter l'injure rapportée par Josèphe, et ils retournèrent la chose. Ils n'avaient l'habitude de procéder ainsi que dans les questions qui étaient très importantes à leurs yeux, par exemple pour les événements qui se produisirent sous Alexandre le Grand. Étant donné qu'ils en usent de même sorte avec cette discussion, ils prouvent qu'ils y attachaient un grand prix. Cela ne ressort pas des paroles de Josèphe; dès lors, les Samaritains ont dû avoir là-dessus des traditions particulières. Nous ne croyons pas nous tromper en faisant dater de cette dispute la scission définitive des Samaritains d'avec les Juifs, et dérivant de là, eu égard aux noms de Sabbæus et de Théodosius, les Sadducéens des Dosithéens.

Un autre événement raconté par Josèphe nous servira de point de départ pour comprendre certaines informations qui nous sont rapportées sur Dosithée. Quelques Pères de l'Église parlent d'un Dosithée qui aurait vécu peu après l'apparition de Jésus et qui fonda une secte encore avant Simon le Magicien, l'archi-hérétique. Le pseudo-Clément rapporte, au nom de Nicétes, que Dosithée aurait créé une secte après le meurtre de Jean-Baptiste [1]. Dosithée fut ensuite relégué dans l'ombre par Simon le Magicien, qui, dans l'histoire de la primitive église, parvint à une triste célébrité [2]. L'historien de l'ancienne église qui mérite le plus de créance, Hégésippe, cité par Eusèbe [3], place Dosithée à la même époque ; seulement, chez lui, le rapport entre Simon et Dosithée est renversé, car il fait apparaître Dosithée *après* Simon, ce que Hégésippe, ainsi que certains savants l'ont remarqué, n'a pas fait intentionnellement [4].

C'est le moment de citer les données des sources samaritaines sur les Dosithéens. Aboul-Fath raconte d'abord — à sa façon — l'histoire de Simon le Magicien, qui se serait allié avec Philon d'Alexandrie contre les disciples de Jésus; immédiatement après, il fait surgir les différentes sectes de *Dusis*, qui, par conséquent, aurait vécu à l'époque des Apôtres. Or, dans une autre chronique

[1] *Recogn.*, II, 8 : interfecto baptista Johanne.

[2] Comme on le sait, le livre juif *Toledoth Yeschou* reproduit la lutte entre Pierre et Simon le magicien.

[3] Eusèbe, *Hist. Eccl.*, IV, 22, 5.

[4] Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, p. 150.

samaritaine, le fondateur de la secte s'appelle *Dosthis* (דוסתיס)[1], en sorte qu'il n'y a pas de doute que *Dusis* désigne également Dosithée. Nous devons, comme chez Hégésippe, corriger l'ordre chronologique, de manière à placer Dosithée avant Simon. Signalons aussi Origène[2], toujours bien informé, qui compare l'apparition de Dosithée avec celle de Juda le Galiléen[3]. De la sorte, on appelle notre attention sur le caractère messianique de Dosithée, si bien que Dosithée se présenta comme Messie chez les Samaritains, à l'instar de Jésus chez les Juifs. Il est naturel qu'Origène ait préféré comparer le Samaritain avec Juda plutôt qu'avec Jésus, la messianité de Jésus étant à ses yeux infiniment supérieure à toutes les apparitions de même ordre.

A ce mouvement messianique chez les Samaritains s'adapte fort bien un récit de Josèphe (*Antiq.*, XVIII, 4, 1)[4], d'après lequel il y eut vers 35 après J.-C. une émeute sanglante à Samarie, que le procurateur Ponce-Pilate réprima avec une rigueur non moins sanglante. A la suite de ces événements, Pilate fut rappelé[5]. Malheureusement, Josèphe ne nous indique pas le nom du fauteur de cette émeute[6] ; cependant, à en juger par toutes les sources citées plus haut, ce devait être Dosithée[7]. Dès lors, nous pouvons rattacher l'apparition du premier ainsi que du second Dosithée à un événement historiquement et chronologiquement déterminé. Sur les deux hérésiarques qui portent le nom de Dosithée, il y a toute une série de témoignages concordants, en sorte qu'il faut regarder comme tout à fait certains les deux événements. La divergence des récits sur les deux événements a déjà forcé l'écrivain ecclésiastique Philastre[8], au IVe siècle, d'admettre deux Dosithée, et c'est, en effet, le seul moyen de dissiper la confusion. Parmi les modernes, Nutt[9] a pensé qu'il fallait admettre au moins *trois*

[1] *Chronique samaritaine*, par A. Neubauer, Paris, 1873, p. 21 (extrait du *Journal asiatique*, 1869). — Wilmar, l'éditeur d'Aboul-Fath, prouve encore l'identité de Dusis avec Dosithée par ceci, que les partisans des deux hérésiarques s'appellent indistinctement *Dosithéens*.

[2] *Hom. 25 in Luc.* (Opp., III, 962) : dictum fuerat de Joanne qui ipse esset christus (*Luc.*, III, 15), quod quidem nonnulli etiam de Dositheo Samaritano haeresiarcha dixerunt, alii vero de Juda Galilæo. — Dans *Contra Cels.*, I, 57, Origène parle d'abord de Theudée et de Juda, puis de Dosithée.

[3] Cf. les observations de Mosheim dans la traduction d'Origène (Hambourg, 1745), p. 123 et 613 sur le *Contra Celsum*, VI, 11. — Origène parle encore ailleurs de Dosithée.

[4] Dans *Bell. Jud.*, III, 7, 32, il est question d'un événement analogue sous Vespasien. — Cf. *Chronicon Paschale* dans Migne, *Patr. Graeca*, XCII, 441.

[5] Graetz, *Gesch. d. Juden*, 4e édit., III, 315.

[6] συστρέφει γὰρ αὐτούς ἀνὴρ...

[7] Ainsi déjà Wilmar, *l. c.*, p. LXXII. — Renan, *Les origines du christianisme*, 2e éd., V, 452, ne sépare pas les sources et les rapporte toutes au même Dosithée.

[8] *Haeres.*, IV.

[9] *Fragments of Sam. Targum*, p. 48.

Dosithée. Cependant, à mon avis, Nutt se trompe en admettant, à cause du *Tanhouma*, du *Yalkout* et de *Pirké di R. E.*, un Dosithée spécial qui se serait appelé Dosithée ben Yannaï. Ce Dosithée est identique au Dosithée qui a précédé le Sadducéisme, et les mots *b. Yannaï*, comme nous l'avons dit plus haut, sont entrés par erreur dans le texte du Midrasch. Le deuxième Dosithée, nous l'appellerons le Dosithée chrétien, pour le distinguer du premier, qui était juif. Toutefois il faut dégager des récits des Pères de l'Église un troisième Dosithée, le Dosithée *encratite*, qui prêchait un ascétisme extraordinaire [1]. Sur l'*encratisme* il faut consulter surtout Épiphane. Ce Père de l'Église donne les renseignements les plus copieux sur les Dosithéens, mais chez lui la confusion est aussi très grande. Si l'on rattache à l'encratite l'ascétisme dont il parle, le reste s'éclaircit de soi-même [2].

Ce n'est qu'après ce départ que nous pouvons nous occuper du système des Dosithéens, en attribuant à chaque secte la doctrine qui est la sienne.

Nous ne savons rien de la personne du premier Dosithée; le seul renseignement que nous ayons sur lui, c'est qu'il était un compagnon de Sabbéus et qu'il fonda avec lui une secte au sein des Samaritains [3]. S'il est vrai qu'il est le Théodosius dont parle Josèphe [4], il en résulte qu'il aurait vécu en Égypte, sans doute après qu'il eut fondé sa secte en Samarie. Sa doctrine ne peut naturellement rien avoir de chrétien; cet indice suffira pour le distinguer de l'autre Dosithée. Dosithée rejetait les Prophètes [5], ainsi que tous les Samaritains. En outre, il niait la résurrection et la rémunération future [6]. C'est probablement à ce trait que les

[1] Harnack, *Gesch. d. altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 1893, I, 152.

[2] Ici se place le récit d'après lequel Dosithée aurait jeûné dans une caverne jusqu'à ce qu'il mourût d'inanition. D'autres veulent y voir une imitation de Jésus, pour préparer les disciples à la résurrection. Ce qui marque un caractère nettement encratique, c'est l'abstinence de créatures vivantes (ἐμψύχων ἀπέχονται). Certains Dosithéens auraient mené une existence libertine, les autres auraient conservé leur virginité. Les premiers formaient les véritables Dosithéens qui auront vécu à la façon de Simon le Magicien, qui se faisait accompagner de sa femme Hélène; les seconds sont probablement les partisans du Dosithée encratite.

[3] Voir les passages midraschiques cités plus haut. — Oppenheim (*Magazin*, I, 68) voudrait reconnaître dans le Midrasch le nom des Gorothéens, autre secte samaritaine. Mais je trouve sa démonstration insuffisante. Aboul-Fath, p. 82, donne comme fondateur du Dosithéisme un certain *Zar'ah*, qui est représenté comme maître des Dosithéens. Cf. de Sacy, *Chrestomathie arabe*. Paris, 1806, II, 485.

[4] De même Graetz, III, 4e édit., p. 44 ; cf. note 5.

[5] Pseudo-Tertullien (Hippolyte I), *Haeres.*, 1 : Taceo enim Judaismi haereticos, Dositheum inquam Samaritanum, qui primus ausus est prophetas quasi non in spiritu sancto locutos repudiare... ; cf Philastrius, *Haeres.*, IV, V.

[6] Épiphane, *Haeres.*, IX, XIV. — Nutt cite encore (p. 40, note 1) : Leontius, *De Sectis*, VIII; Gregorius Magnus, *Moral.*, I, 15 ; *Sifré* sur Nombres, xv, 31, et *Masséchet Kouthim*, 2, *sub fine*.

Dosithéens doivent la gloire d'avoir été les prédécesseurs spirituels du sadducéisme.

Nous en savons un peu plus long sur le Dosithée plus jeune. S'il en faut croire la Chronique samaritaine, il était fils de Palpouli [1], probablement Philippe. Suivant la même Chronique, il n'appartenait pas à la race des Samaritains, mais au « mélange » qui sortit d'Égypte avec les Israélites et qui habitait en grand nombre la Samaritaine [2]. Mais il se peut que cela signifie simplement que les autres Samaritains récusaient cette secte. D'ailleurs, d'après Épiphane il n'était pas Samaritain d'origine, mais c'était un Juif tombé dans le Samaritanisme [3]. Or, comme les Samaritains se regardaient comme le vrai peuple d'Israël et tenaient les Judéens pour dégénérés, il se pourrait que la Chronique samaritaine reproduisît cette façon de voir. En qualité de fondateur de secte, il eut Simon le Magicien pour disciple [4]; nous préférons cette version à celle qui fait de lui le disciple de Simon [5]. Il se donnait pour le Messie prédit par Moïse (Deut., XVIII, 15), et ainsi il induisait la foule à embrasser sa doctrine [6]. Origène ne répète pas moins de quatre fois ce détail; donc ce trait doit être historique. Origène observe justement qu'il était, en quelque sorte, dans l'esprit de l'époque des apôtres que beaucoup d'individus se présentassent comme des Messies, témoins, entre autres, Theudée et Juda le Galiléen. D'autres l'avaient prétendu de Jean-Baptiste et l'on est presque unanime à attribuer un rôle pareil à Simon le Magicien. Origène n'en dit pas davantage. Je pense donc qu'il faut imputer à l'archi-hérétique Simon les autres récits qui courent sur lui, savoir qu'il se donnait pour l'Étant (*stans*, ἑστώς) [7], qu'il se promenait avec une femme du nom d'Hélène, qu'il disait être la Lune, qu'il s'entourait de trente disciples, conformément aux trente jours du mois. A retenir l'indication d'Origène qu'on montrait des livres de Dosithée, qu'on racontait des mythes sur lui, comme quoi il n'était pas mort et était encore en vie [8].

[1] דוסתיס בן פלפולי.

[2] בן ערבערוהה; Aboul-Fath, p. 104, dit également אלערבב.

[3] *Haeres.*, XIII (XIV).

[4] Pseudo-Clément, *Homil.*, II, 23.

[5] Hégésippe, voir plus haut.

[6] Origène, *Contra Celsum*, I, 57; *In Matth. comm. ser.*, c. 33; *Hom. 25 in Luc.*; *In Joan.*, t. XIII, 27.

[7] On n'entend pas bien généralement le mot ἑστώς; ainsi Hilgenfeld dit qu'il signifie le mois fixe (p. 37), or il s'agit de Dieu qui est ἑστώς et ἑσόμενος (cf. ὤν dans LXX, Ex., III, 14); Dosithée se présente sous le premier vocable.

[8] *In Joan.*, t. XIII, 27 : ..... Δοσιθεινοὶ φέροντες καὶ βιβλους τοῦ Δοσιθέου καὶ μύθους τινας περὶ αὐτοῦ διηγούμενοι ὡς μὴ γευσαμένου θανάτου, ἀλλ' ἐν τῷ βίῳ του τυγχάνοντος.

Autant de preuves que Dosithée se donnait tous les airs d'un Messie et qu'il voulait faire concurrence à Jésus. Cependant, dit Origène [1], cette secte a disparu, il n'en resterait qu'une trentaine d'adeptes.

Arrêtons-nous à ce point, sur lequel on a jusqu'ici jeté trop peu de lumière. Il est établi que plus de mille ans après, il y avait encore beaucoup de Dosithéens. Comment faut-il donc entendre l'assertion d'Origène ? Ordinairement on se tire d'affaire en déclarant qu'Origène était mal renseigné ; c'est là un jugement qui vaut pour tous les autres Pères de l'Église plutôt que pour Origène. A mon avis, il faut faire une distinction : la secte chrétienne des Dosithéens s'éteignit, tandis que la secte juive, celle de Dosithée l'ancien, se maintint en vigueur. J'incline à croire que le siège principal de cette secte se trouvait en Égypte, où, d'après Josèphe a eu lieu la scène de la polémique de Sabbæus et Dosithée. C'est en Égypte que le patriarche Euloge d'Alexandrie, qui mourut en 607 [2], eut à rendre un jugement sur les discussions des sectes samaritaines [3]. Les uns tenaient Josué pour le prophète annoncé (Deut., XVIII, 15, 18), les autres regardaient comme tel le Samaritain Dosthène (Δοσθήν) [4]. En d'autres termes, en face de la grande masse des Samaritains qui attendaient le Messie (en samaritain תהב = celui qui rapporte) dans la personne de Josué, il y avait une secte qui comptait sur la parousie de Dosithée. Il s'agit, non du Dosithée plus récent, mais de l'ancien, que ses adeptes plaçaient sur le même rang que Josué et en qui ils voyaient le sauveur. Là-dessus nous renseigne la phrase, qui déclare que Dosithée méprisait les Prophètes et le patriarche Juda et reniait la résurrection [5]. Or, tout cela, comme on le sait, est la doctrine de l'ancien Dosithée, le fondateur du Sadducéisme. Nous apprenons encore,

[1] *Contra Celsum*, VI, 11.

[2] Lorsqu'on lit, comme on fait généralement, au lieu de Μαρκιανός, l'empereur Μαυρίκιος (582-603). Sur une autre dispute entre Samaritains et chrétiens sous Marcien, voir Wilmar, p. LXXIV.

[3] Dans Photius, *Bibl.*, Codex 230, qui donne des extraits de l'écrit d'Euloge : Ὅρος ἐκτωνηθεὶς τοῖς Σαμαρείταις.

[4] Je regarde comme une erreur d'Eulege ces mots : « Dosthène, contemporain de Simon le Magicien. »

[5] Ici aussi je néglige, comme inexacts, les versets au dire desquels Dosithée se serait appliqué tous les passages prophétiques et aurait falsifié souvent l'Octateuque mosaïque (ἡ ὀκτάτευχος). En guise de justification, je citerai les phrases suivantes tirées de l'ouvrage de F. Imman. Schwarz (*Exercitationes historico-criticæ in utrumque Samaritanorum Pentateuchum*, Wittemberg, 1756, p. 68) : Num Dositheus eo audaciæ processerit, ut rejectis prophetis et legem Mosaicam corrumperet, non satis certum est... Nec ipse Eulogius rem satis apte clareque prolert. — Schwarz nomme aussi un savant qui aurait avoué ne pas savoir ce qu'était l'Octateuque. Schwarz pense à l'Octateuque d'Origène. Hilgenfeld, qui ne sait rien de Schwarz, entend par là le Pentateuque, Josué, les Juges et Ruth (p. 158, note 267).

en passant, d'Euloge que, suivant les Dosithéens, les anges sont d'une essence identique à Dieu [1], que les idoles sont des démons, qu'ils ne croient pas aux démons, que le monde est impérissable, que l'âme périt, c'est-à-dire que l'espèce demeure et que l'individu s'anéantit. Euloge aurait réfuté toutes ces opinions et puni les Samaritains. Ce qui ressort clairement de ces passages, c'est que la secte des Dosithéens était fortement représentée, au moins en Égypte. Comme elle n'avait rien de chrétien, puisqu'elle attendait encore le Messie et qu'elle ne le voyait qu'en Dosithée, il ne peut s'agir que de la secte plus ancienne des Dosithéens. Il est aussi intéressant de remarquer que chez Euloge (ou peut-être d'abord chez Photius?) il y a hésitation, pour le nom, entre Δοσθήν et Δοσίθεος, car, dans les sources arabes dont nous allons parler, cette secte s'appelle toujours *Doustan*.

D'après les informations arabes qui sont toutes recueillies dans Silvestre de Sacy [2], la secte des Dosithéens a dû être répandue dans tout l'Orient mahométan. Au x^e^ siècle, Massoudi parle de deux sectes de Samaritains, qu'il appelle *Kouschan* et *Dousthan ;* il s'agit évidemment des *Kouthim* (כותים) et des *Dosithéens ;* une de ces deux sectes, celle des Dosithéens, nie la résurrection. Schahrastani connaît également les *Dousitanyia* et les *Kousanyia*, et il dit des premiers : « Ceux-là pensent que la rémunération a lieu dans ce monde [3] ». Aboul-Fath dit des *Dostan* (Dosithéens) qu'ils suppriment les fêtes ordonnées par la Loi ; ce renseignement concorde avec l'indication qu'ils rejettent la table astronomique et que tous leurs mois ont trente jours. Hilgenfeld [4] remarque, à ce propos, que les Sadducéens prétendaient, eux aussi, compter par mois de trente jours [5] ; je ne crois pas l'indication exacte, attendu que, d'après le renseignement d'Épiphane cité plus haut et qui est en contradiction avec cette indication, les Dosithéens célèbrent les fêtes avec les Juifs. Aboul-Fath dit lui-même que les Dosithéens comptent la Pentecôte à partir du deuxième jour de Pâque, donc tout à fait comme les Juifs ou les Pharisiens. S'il y avait quelque chose de vrai là-dedans, cela s'appliquerait aux Samaritains en général, donc aux *Kousanyia* et non aux *Dostan*.

Parmi le plus grand groupe des Samaritains se recrutaient

[1] τῶν ἀγγέλων ἡ φύσις παρὰ θεοῦ ὑπέστη. Hilgenfeld traduit faussement : que les anges sont de pures créatures du néant.

[2] De Sacy, *Chrestomathie arabe*, 2^e^ éd., I, p. 333; II, p. 216, etc.

[3] Schahrastani, *Religionsparteien und Philosophen-Schulen*, traduct. allem. de Th. Haarbrücker, I, 258.

[4] *L. c.*, p. 160, note 271.

[5] Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*, p. 149, d'après Juda Hadassi, dans אשכל הכפר, 97, 98.

aussi les partisans de Dosithée le jeune, qui, comme nous l'avons vu, s'entourait de trente disciples, suivant le nombre des jours du mois. Il est question ici du plus ancien Dosithéisme, apparenté au Sadducéisme, comme le prouve la négation de la rémunération future ainsi que l'omission totale d'une prédiction messianique, laquelle a tant d'importance aux yeux du Dosithée plus jeune. Aboul-Fath nous parle encore de la stricte observation du sabbat. Or, cela s'applique aux Samaritains en général, et Origène, qui, selon nous, parle du Dosithéisme plus jeune, le rapporte avec raison à ces Dosithéens[1]. Aboul-Fath leur attribue encore une pureté lévitique excessive ; mais cela également est le fait de tous les Samaritains[2]. De même, l'usage de ne pas prononcer le tétragramme est commun aux Dosithéens et à tous les Samaritains, qui le remplacent encore aujourd'hui par le mot *Achima* (השמא = השם)[3]. Nous voyons que même Aboul-Fath ne distinguait pas bien les deux sectes des Samaritains ; d'autant plus grande est la confusion chez les autres écrivains.

Il nous reste à examiner quelques passages du Midrasch qui mentionnent expressément les Dosithéens en Palestine. R. Méïr s'entretient avec un Dosithéen de *Cokheba* (א"ר מאיר שאלתי דוסתי מכוזבא), comme dit justement un ms. de la *Pesikta* à Oxford, tandis que dans les versions imprimées le nom est précédé du titre de Rabbi (*Pesikta*, éd. Buber, 59 *b* ; *Pesikta Rabbati*, éd. Friedmann, p. 82 *b*), ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer pour l'apôtre samaritain Dosthaï. D'autres versions (*Midr. Prov.*, XIII, 25) font venir Dosthaï de Bé-Yéschebab (מבי ישבב) ; dans une autre source (*Yalkout Prov.*, § 950), le lieu d'origine n'est pas indiqué du tout. Comme il est presque hors de doute qu'il ne s'agit pas ici d'un maître déterminé, mais d'un Dosithéen quelconque[4], ce passage nous apprend qu'à Cokheba, ville de Palestine, vivait des Dosithéens. Il est intéressant de voir que dans les *Abot di R. Nathan*, Ire version, II, un R. Dosthaï émet la même parole que

[1] Origène, *De princ.*, IV, 7 : Alii vero, ex quibus est Dositheus Samaritanus, notant quidem hujuscemodi expositiones, ipsi autem ridiculosius aliquid statuunt, quia... ad vesperem debet permanere, id est vel si sedens, ut sedeat tota die, vel si jacens, ut tota die jacent.

[2] Cf. Saint Jérôme *in Is.*, LXV, 4 : Samaritani et Judaei... Christianos fugiunt quasi immundos. Voir aussi *Nidda*, 56 *b*, 57 *a* ; Kircheim, *Karmé Schomrôn*, p. 19 et 25.

[3] Silvestre de Sacy, *Samaritains*, traduct. allem., 1814, p. 22. — D'après Hamburger, *Real-Encyclopaedie*, II, 1069, le Talmud de Jérusalem dit déjà que les Samaritains prononcent שרמא

[4] Ainsi Oppenheim, dans *Magazin*, I, 68, et Goldberg dans *Ha-Maguid*, XII, 62 ; voir aussi Krauss, *Lehnwörter*, *s. v.* דוסתאי ; par contre, Bacher, *Agada der Tannaiten*, II, 32 ; *Yalkout*, *l. c.*, éd. de Venise, nomment dans le récit un כותי.

R. Méïr d'après la version II, xxi ; probablement, il est également question ici d'un Dosithéen quelconque, le même que celui qu'on nous donnait plus haut comme étant de Cokheba. Cette localité, que Neubauer n'a pas pu identifier (*Géogr. Talmud*, p. 269), serait d'après Schwarz (*Tebouot Ha-aréç.*, p. 93 *a*) le Bet Schemesch de la Bible ; de la sorte, nous pouvons ajouter cette nouvelle donnée à l'histoire des Dosithéens. Le célèbre Bar Cokhba, qui réellement s'appelait Bar Coziba, ne tient-il pas son nom de cette localité ? Cela vaut d'être examiné, d'autant que les Pères de l'Église orthographient son nom Χωχέβας ; en outre, les Samaritains jouent un certain rôle dans son histoire. Les Samaritains marquent à cette époque une telle activité que nous les voyons se mêler aux destinées les plus importantes du peuple juif ; dès lors, l'histoire de la puissante secte des Dosithéens est un morceau de l'histoire juive.

Samuel Krauss.

CONTRIBUTION A L'ONOMATOLOGIE TALMUDIQUE

Depuis la dissertation de S. Neuda sur les noms des talmudistes (*Litteraturblatt des Orients*, année 1815, p. 129-133 et 242-247), qui avait été précédée de l'étude de Zunz sur les noms des Juifs (1837 ; *Gesammelte Schriften*, II, 1), les noms de personnes se trouvant dans les écrits talmudiques et midraschiques, surtout les noms des Tannaïtes et des Amoraïm, n'ont pas fourni le sujet d'une étude d'ensemble particulière. Il est vrai que dans les lexiques et autres écrits traitant de cette littérature, on a expliqué beaucoup de noms de personnes, surtout les noms empruntés à des langues étrangères, mais une étude embrassant toute la matière de l'onomatologie talmudique, quelque chose comme une explication philologique des articles du *Séder Haddorot* de R. Yehiel Heilprin, n'a pas encore été entreprise. C'est pourquoi toute contribution systématique à une onomatologie de ce genre doit être accueillie avec plaisir, et ce fut une heureuse inspiration du jeune savant viennois qui s'est fait si rapidement connaître par ses *Markus-Studien* et d'autres travaux, M. H. P. Chajes, d'avoir utilisé, pour l'explication et l'éclaircissement des noms des talmudistes, des matériaux qui n'avaient jamais été employés à cet usage. C'est le sujet d'une dissertation parue dans le Compte rendu des séances de l'Académie impériale des sciences de Vienne (section philosophico-historique, vol. CXLIII) et publiée à part : *Beiträge zur nordsemitischen Onomatologie*.

Cette étude a pour but, comme l'auteur le dit dans sa préface, d'examiner les rapports des noms propres dans l'ancienne littérature juive (Josèphe, Nouveau Testament, les écrits talmudiques et rabbiniques) avec l'épigraphie sémitique du Nord. Au total, il s'agit d'environ deux cent vingt noms propres, provenant en grande partie du Talmud et du Midrasch, que M. Chajes a trouvés également dans les inscriptions sémitiques du Nord (araméennes, phéniciennes, puniques). Il cite aussi en grand nombre des noms sémitiques qui se trouvent dans les inscriptions grecques. La

juxtaposition est faite le plus souvent d'une manière concise, avec une indication précise des sources, suivant l'ordre alphabétique des articles.

Les matériaux utilisés dans les articles ne sont pas tous également précieux et dignes de confiance. L'auteur dit lui-même : « Je n'ai pas évité de mentionner mainte leçon peu sûre donnée par l'épigraphie et par la littérature rabbinique. » Effectivement, un choix plus attentif des exemples eût été avantageux pour cet intéressant travail. Cependant M. Chajes, qui, outre le *Corpus Inscriptionum Semiticarum* de l'Académie des Inscriptions, a utilisé avec beaucoup de zèle d'autres productions de la littérature épigraphique, a composé un travail très digne d'estime et a démontré, ce qui nous intéresse spécialement ici, que beaucoup de noms de l'époque talmudique se retrouvent aussi dans d'autres domaines du groupe des langues sémitiques. Le nom de l'Amora palestinien אבמרי (= אבא מרי) se trouve dans une inscription grecque sous la forme Ἀββομαρῖ et Ἀββουμαρῆς. — Le nom de אלאעי, qui apparaît à l'époque des Tannaïm (de אלעזר), se trouve sous la forme אלעא dans une inscription palmyréenne. Le nom de אשי (de אשר), devenu célèbre grâce au rédacteur du Talmud babylonien, se trouve aussi dans une inscription carthaginoise. Une analogie remarquable avec la célèbre épithète בירבי (= בר רבי), qui se trouve aussi dans une baraïta (*Makkot*, 5 *a*), peut-être comme nom propre d'un Tannaïte, est fournie par le Βηρέβι d'une inscription grecque, dans les *Epigraphische Miscellen* d'Euting. — חכינאי, le nom du père d'un célèbre Tannaïte, se trouve dans une inscription araméenne, sous la forme de חכנא. On pourrait encore signaler beaucoup de particularités de ce genre parmi les résultats obtenus par M. Chajes avec ses comparaisons, grâce auxquelles des noms rares de talmudistes sont sortis de leur obscurité par leur rapprochement avec d'autres noms sémitiques du Nord fournis par les inscriptions.

Pour l'explication même des noms, M. Chajes a peu d'hypothèses nouvelles. Il se contente le plus souvent de citer les explications d'auteurs antérieurs, en partie pour les critiquer. Dans ce qui suit, je voudrais corriger et compléter diverses indications de l'auteur. Dans l'art. אבהו (p. 5), ce nom n'est pas expliqué du tout ; je ne saurais, d'ailleurs, donner une solution satisfaisante de ses rapports avec אב, père ; en tout cas, le ה de ce mot est celui-là même qu'on retrouve dans les dérivés de אב (au plur. אבהן, en syriaque אבהיא, paternus). C'est à tort que M. Ch. rattache ce nom à אבה, qui ne se distingue de אבא que par l'orthographe (cf. רבה et רבא). — Le nom de אבוה ne se trouve d'après M. Ch. que dans *Pesikta Rabbati*, p. 75 *b*, éd. Friedmann (et dans le pas-

sage partiel de la *Pesikta*, éd. Buber, 57 *a-b*). Mais, en réalité, אבוה est ici une variante incorrecte de אביי, comme le montre *Schir Rabba*, sur II, 13 ; l'exactitude du nom d'Abbaï en ce passage est prouvée par le passage parallèle de b. *Sanhédrin*, 97 *a*. Par contre, ce nom est très connu grâce à l'exilarque רבה בר אבוה, le beau-père du célèbre Amora babylonien Nahman b. Jacob (voir à son sujet mon *Agada der babylon. Amoräer*, p. 81). Weiss (*Geschichte der jüd. Trad.*, III, 176) écrit inexactement רבה בר אבהו. En ce qui concerne le plus connu de ceux qui ont porté le nom de אביי, il est inexact de dire qu'il portait en même temps le nom de נחמני ; ce nom était son nom véritable, d'après celui de son grand-père, le père de Rabba b. Nahmani. Celui-ci éleva le fils de son frère, devenu orphelin de bonne heure, et dans la maison de son oncle le jeune Nahmani reçut le nom de אביי, sans doute parce que Rabba, ne voulant pas l'appeler du nom de son propre père, lui donna un nom dont la signification était quelque chose comme « petit père ». — D'après j. *Berachot*, 4 *a*, אורי (p. 7) est cité comme nom d'un Amora. M. Ch. suit ici Frankel (*Mebo Hayyerouschalmi*, 62 *a*) ; mais, en réalité, אורי est ici une corruption de אידי (Idi). Voir la remarque de Buber sur *Tanhouma*, לך לך, 1 ; *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, III, p. 704, note 3. — Pour אחוהאי (p. 8), il y a aussi la leçon אחיהאי (*Guittin*, 30 *b*). Peut-être ce nom dérive-t-il de אחיתפל. — Dans le nom de femme אמה מרים (*Ketoubot*, 87 *a*), la première partie n'est pas *vraisemblablement*, mais sûrement identique à אימא dans le nom de אימא שלום. — Le nom du grand-prêtre Elionaeus (cf. *Mischna Para*, III) n'a rien à faire avec Elia (p. 9) ; c'est le nom qui se trouve dans Ezra, VIII, 4, et I Chron., XXVI, 3, et que l'on rencontre aussi chez les Amoraïm palestiniens (voir *Die Agada der p. Am.*, III, 564). — Le mot אילא (*ibid.*) est une abréviation de אילכאי et a encore d'autres variantes (voir *Die Agada der p. Amor.*, III, 699). — La leçon אמולה (*Tosefta Bechorot*, ch. IV) est sûrement une corruption de אילא de la Mischna de *Bechorot*, VI, 8 (le texte de la Mischna de Lowe porte איילא). C'est un nom d'homme se rattachant à איל (chevreuil), auquel correspond אילתא (אילתא), comme nom de femme. — Le rapprochement de אפיקולוס avec un nom arabe אפכלו (p. 11) est certainement inexact, ce mot étant indubitablement un mot grec. — ארמניא (p. 11) n'est autre chose que ארמניוס (voir Krauss, *Lehnwörter*, II, 132). — A propos de אשתיהא (p. 11), il eût fallu mentionner les variantes citées par Rabbinowicz (*Dikdoukê Sôfrim*, V, 195) sur *Eroubin*, 52 *a* : אישתיהא et אישתותא. Cette dernière leçon est peut-être la leçon originale et signifie : « l'homme de la mûre » (cf. le nom de lieu

בירתותא, *Ag. der Tannaiten*, I, 442). — Au sujet du nom בדרי (*Menah.*, 35 *b*), Rabbinowicz (XV, 87) cite plusieurs variantes. — Le nom de בוטנית (p. 12) n'est pas un nom d'homme. Abba Saul b. Botnit (c'est-à-dire de la Batanéenne) vivait, d'après l'explication exacte de feu J. Derenbourg, au 1er siècle. Si dans *Nedarim*, 23 *a*, on nomme, comme fils de cet Abba Saül, בוטנית, c'est une tradition erronée. — Au sujet du nom de בניזה (aussi בנאה), il eût fallu, en tout cas (p. 13), faire un rapprochement avec le nom biblique בְּנָיָה. — Le nom de דימי ne peut être identifié avec דמא (p. 17). דימי est une abréviation de אבדימי, comme on le voit par l'identité du Dimi du Talmud babylonien avec ר' אבדומי נחותא du Talmud de Jérusalem (voir Frankel, 60 *a*; *Die Ag. der pal. Am.*, III, 691) — Au sujet du nom si étrange האי־הא (p. 18) et בג־בג (p. 12), mon hypothèse (*Die Ag. der Tann.*, I, 11) méritait d'être prise en considération. — Le nom si fréquent de הונא (p. 18) paraît devoir être expliqué par חונא. En tout cas, il est établi que le célèbre agadiste du IVe siècle, appelé ordinairement הונא, est aussi désigné sous les noms de חוניא, חונא et נחוניא (voir *Die Agada d. pal. Am.*, III, 272). Cette dernière forme nous offre le nom complet (cf. נחוניה בן הקנה, Tannaïte du 1er siècle), d'où dérive חוניה (= Ὠνίας, Onias). — L'identification de ורדימס avec Εὐρύδημος se trouve déjà chez Neuda. — A propos du nom de זבדא (p. 19), il eût fallu mentionner Zébédée, le père des apôtres Jacques et Jean (Matth., x, 2; Marc, III, 17). — A propos de זידל (p. 20), il y a : « mot rare, par exemple jer. *Teroumot*, 45 *c*; j. *Aboda Zara*, 41 *a* ». En réalité, ce sont là deux passages parallèles et le nom ne se rencontre nulle part ailleurs. La comparaison avec זיד אלהי (= Zaïd allâh) est très problématique. Je suppose que זידל est une corruption de גידל, nom fréquemment usité. — Au sujet de חלפיי (p. 23), M. Ch. mentionne aussi החליפא, החלוף. Il aurait dû rappeler que le substantif se trouve déjà dans le Bar-Sira hébreu. — טבוומי n'est pas le surnom de l'Amora מר בר רב אשי (p. 25), mais Tabiômi (au sujet duquel il aurait pu mentionner aussi le grec Euhemeros) était son véritable nom ; מר (= maître) est son nom honorifique qui s'est substitué au nom véritable, comme c'était le cas pour Rab et Rabbi. — טבריס (p. 25) n'est qu'une des diverses variantes du nom de Tibérianus (aram., Tabrinaï טבריניי). Ce n'est donc pas Tibérius qui est la forme primitive. Dans *Ag. d. pal. Amor.*, II, 210, note 7, j'ai émis l'hypothèse que ce nom a été introduit chez les Juifs à l'époque de Tiberianus, qui fut gouverneur en Palestine vers 114. — Dans le passage de *Nazir*, 43 *b*, cité à propos de כהנא (p. 26), le mot רב devant כהנא est omis. On veut parler de l'Amora Kahana ; les mots ר' אליעזר בן יעקב s'appliquent au cé-

lèbre Tannaïte de ce nom (voir Raschi, *ad loc.*). — L'identification de מאיר avec Major = Μαῖος (p. 28) est tout à fait inexacte. — מטי ne peut être considéré comme un nom de personne sur la foi du seul passage cité, j. *Sanhédrin*, 26 *b*, l. 25. Dans ce passage certainement corrompu, מטי est le verbe bien connu. — Dans le nom de יהודה בר מערבא (*Sota*, 41 *b*), le mot מערבה n'est certainement pas un nom de personne (p. 29); בר מערבא est le singulier de בני מערבא et signifie habitant de l'Ouest, c'est-à-dire Palestinien, comme מערבאה. — Je n'admets pas que מרתא, qui est un nom de femme κατ' ἐξοχήν (= maîtresse), soit aussi un nom d'homme (p. 30). Dans *Sanhédrin*, 5 *a*, il y a bien מרתא parmi les frères de Hiyya, mais rien n'empêche de croire que c'était une sœur de Hiyya qui est nommée à côté de ses frères. Ailleurs aussi, où on trouve le nom de מרתא, l'opinion que ce nom est un nom de femme est la seule exacte (voir aussi *Sèder Haddorot*, *s. v.*). Dans b. *Pesahim*, 103 *a*, מרתא est une corruption de מרונא (une autre leçon porte ברונה. Voir Rabbinowicz, *in loc.*, VI, 312). — Ce n'est pas נצר (p. 32) que s'appelle, — suivant Graetz — l'empereur palmyréen Odenath (*Ketoub.*, 51 *b*), mais בר נצר (פפא). — Akabia b. Mahalalel (p. 35) n'a pas vécu à l'époque de Jésus, mais vers l'an 100 après Jésus. — Au sujet du nom פלוא, il fallait mentionner le mot biblique פַּלְוָא (I Chron., III, 24; voir *Die Ag. d. pal. Am.*, III, 782). — פרישה (p. 38) n'est pas « le *cognomen* d'Eléazar b. Dinaï », mais celui de Tehinna. Dans la Mischna, *Sota*, IX, 8, on nomme comme les רצחנים qui sont mentionnés là, les farouches zélotes des dernières années de Jérusalem, Eléazar b. Dinaï et Tehinna b. Perischa. פרישא n'est autre chose que Φαρισαῖος. Dans la Mischna on fait encore cette remarque que Tehinna (cf. le nom אבא תחנא) a été appelé ensuite, non pas בן פרישא, mais בן הרצחן. — Dans le nom בן ציון (*Edouyot*, VIII, 7), ציון n'est certainement pas le nom du père (p. 39). — L'explication de צמצמאי (*Sabbat*, 63 *a*) par Sémiramis (p. 39) a déjà été donnée par Selig Cassel (*Litteraturblatt des Orients*, V, 586 et suiv.). — תימא (p. 47) doit sans doute s'expliquer comme dérivé de תְּאוֹמָא (= תְּאוֹמָה, Θωμᾶς = Δίδυμος, Jean, XI, 16). Cf. le nom de שילא de l'araméen שאילא (= שאול).

Budapest.

W. Bacher.

LES GLOSES FRANÇAISES (LOAZIM)

DE GERSCHOM DE METZ

INTRODUCTION.

L'étude que j'aborde n'est pas sans avoir déjà sollicité les travaux d'un certain nombre d'érudits. Mais les uns n'étaient que des hébraïsants, et les autres, romanistes autant qu'hébraïsants, n'ont pas eu le loisir de poursuivre l'œuvre qu'ils avaient entreprise. Je voudrais que cette introduction servît à relier les jalons qu'on n'a fait que poser. Après avoir embrassé l'ensemble d'une façon générale, je reviendrai au point de départ pour étudier le plus ancien recueil de *loazim* (ou gloses françaises écrites en caractères hébreux) connu jusqu'ici. Les glossaires et recueils de loazim s'étendent sur un espace de cinq cents ans, du x^e^ au xv^e^ siècle. Au x^e^ et au xi^e^ s., ce sont, à vrai dire, les seuls documents pouvant, en l'état actuel des choses, servir à la reconstitution du français. Car, abstraction faite des *Serments de Strasbourg* (842, 14 février) et de la *Cantilène de sainte Eulalie*, qui date du x^e^ s., nous n'avons du x^e^ s. que la *Passion* et le *Saint Léger*, dont les manuscrits ne sont que du x^e^ (fin), et le *Jonas*, et du xi^e^ s. *Saint Alexis* et la *Chanson de Roland*, dont le manuscrit le plus ancien ne date que de l'extrême fin du xii^e^ s., et à la fin du siècle le *Pèlerinage de Charlemagne à Jérusalem*.

Dans les documents diplomatiques, le français n'apparaît qu'au début du xiii^e^ siècle. M. Paul Meyer[1], dans ses *Observations grammaticales sur quelques chartes fausses en langue vulgaire*, a démontré que les documents du xi^e^ et du xii^e^ siècles écrits en français sont apocryphes ou traduits du latin. « C'est, dit M. Giry[2], dans les villes du Nord qu'on paraît avoir commencé à écrire des chartes

[1] *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 5^e^ série, tome III, pp. 125-138.
[2] A. Giry, *Manuel de diplomatique*, 1894, p. 467, 68, 69.

en langue vulgaire : ce furent d'abord les contrats privés reçus par les échevinages qui faisaient fonction de notaires. Il s'en est conservé en quantité considérable dans les archives du Nord de la France et de la Belgique. La ville de Tournai, dont le fonds est le plus riche, possède plus de douze cents de ces actes, rien que pour le XIII^e^ siècle : l'original le plus ancien d'un acte français que j'y aie pu voir est de 1206. A Douai, la série des chartes en langue vulgaire remonte à 1204. A Saint-Omer et à Arras, les actes en langue vulgaire sont également fort nombreux et ne remontent guère moins haut. A Saint-Quentin, la plus ancienne charte française datée, conservée aux archives de la ville, est de 1218, mais plusieurs de celles qui ne portent pas de dates semblent antérieures de quelques années, et, en outre, deux chartes de même provenance, l'une de 1213, l'autre de 1214, se trouvent aujourd'hui dans d'autres dépôts.

C'est également dans la première moitié du XIII^e^ siècle qu'apparaît la langue vulgaire dans les actes de Liège et de Namur.

Le français apparaît dans les chartes lorraines dès le commencement du XIII^e^ siècle, et là encore les plus anciens documents écrits en français sont des contrats rédigés dans les échevinages... Après les documents des régions du Nord et de l'Est, c'est sur les confins des pays de langue d'oc que l'on rencontre les plus anciennes chartes en langue vulgaire. On en a signalé en Aunis et à La Rochelle depuis 1219, en Saintonge depuis 1229, dans le Bas-Poitou depuis 1238. Au contraire, ce n'est que depuis le milieu du XIII^e^ siècle que le français fait son apparition dans les textes de l'Anjou, de la Touraine et du Berry. »

On comprend donc aisément la valeur de ces glossaires hébréo-français du X^e^, du XI^e^ et encore du XII^e^ siècles. A partir de la fin du XII^e^ siècle, les monuments littéraires abondent, et à partir du XIII^e^, les monuments diplomatiques. Les glossaires hébréo-français du XII^e^ et du XIII^e^ siècles ont cependant encore lieu d'intéresser le romaniste. Ils lui offrent d'abord, au point de vue lexicologique, une foule de mots populaires qui n'entrent pas dans des documents de la littérature ou de la diplomatique. Ils servent, en outre, à établir, grâce à la richesse de voyelles que possède l'hébreu, avec une grande rigueur la prononciation du français : le glossaire 302 de la Bibliothèque Nationale[1] est, à cet égard, extrêmement précieux. Mais, pour retirer tous les fruits de cette étude, il faut s'entourer de certaines précautions, rendues nécessaires tant par le genre

[1] Fonds hébreu, 302, qui paraîtra prochainement. Pour plus amples développements voir également le complément a l'introduction concernant l'alphabet hébréo-français.

très spécial de ces documents que par le genre de vie très spécial de leurs auteurs.

Malgré des exceptions très remarquables — que l'on rencontre surtout dans le Midi de la France, où les esprits ont toujours été plus tolérants que dans le Nord — la situation des Juifs a été de tout temps une situation inférieure[1].

Mais ils parlent la langue de ceux qui les entourent. Et parfois même, en quittant le pays qui les a vus naître, ils emportent avec eux la langue de la mère-patrie, et vivant toujours entre eux, ils continuent à la parler dans un pays où elle peut être absolument incompréhensible à tous ceux qui les entourent. S'ils restent dans leur propre pays, leur langue subira toujours, malgré la réclusion de ceux qui la parlent, l'influence de la langue qu'on parle autour d'eux : elle évoluera tout aussi rapidement que celle des non Juifs. S'ils vont dans un pays où l'on se sert d'une langue différente, leur langue continuera à évoluer : la prononciation s'altérera, le sens des mots changera peu à peu ; certains d'entre eux conserveront des sens qu'ils avaient primitivement ou même des formes très anciennes : de là une langue spéciale, archaïque par certains côtés, ayant subi, en tout cas, une influence particulière, qui pourra être le français, l'italien, l'espagnol, le portugais, etc., mais qui pourra tout aussi bien être le judéo-français, le judéo-italien, le judéo-espagnol, le judéo-portugais, etc. Il faut donc toujours — quand on veut dater tel ou tel glossaire, tel ou tel recueil de loazim — faire la part de l'élément ancien et celle de l'élément nouveau et, de même, quand on voudra en tirer des conclusions philologiques, phonétiques, lexicographiques, etc. Cette opération très délicate sera facilitée par la comparaison — quand cette comparaison sera possible — de ces documents hébréo-romans avec des documents contemporains. Mais en l'absence de ce terme de comparaison, on pourra reconstruire la langue des Juifs de tel ou tel pays, de telle ou telle région, mais non peut-être d'une façon absolument certaine la langue de ce pays, la langue de cette région.

Il y a encore, pour les glossaires hébréo-français, une raison qui pourra faire persister l'emploi de certains archaïsmes. Tous les glossaires hébréo-français que nous connaissons (sauf, bien entendu, celui de Rabbi Gerschom, de Metz) « s'ils ne tirent pas leur origine d'un glossaire commun, dérivent cependant d'une même inspiration, du même enseignement, celui de Raschi[2] ».

[1] Cf. Viollet, *Histoire du droit civil français*, ch. VIII, pp. 353-364 (2e édition).
[2] A. Darmesteter, *Glosses et glossaires hébreux français*, *Romania*, I, 1872, p. 176.

Il eut une influence considérable sur l'enseignement donné par les rabbins qui commentaient la Bible et le Talmud dans les écoles. Il eut un succès prodigieux dans les écoles où il était donné, et de toutes parts on accourait pour assister aux cours de ce rabbin. La netteté de ses explications et la nouvelle méthode qu'il employait frappaient vivement ses auditeurs : et il arriva — ce qui arrive presque toujours quand des disciples d'esprit moyen veulent continuer l'enseignement d'un maître d'un esprit supérieur — qu'on s'en tint très souvent à la lettre même de son enseignement, et on le reproduisit purement et simplement jusque deux siècles après sa mort. Raschi avait donné dans son œuvre un grand nombre de loazim. Et deux siècles environ après que l'enseignement de Raschi eut commencé, on reproduit encore quelques-uns de ses loazim. A. Darmesteter, après avoir insisté sur la « brillante destinée » de l'œuvre totale de Raschi s'occupe du sort réservé aux loazim et dit : « Les glosses françaises étaient bien enveloppées dans le respect qui entourait le commentaire. Mais ce respect ne pouvait cependant empêcher les erreurs et les altérations, et si des scribes se permirent des interpolations dans le texte du maître, d'autres purent se croire autorisés à supprimer ou à rajeunir les loazim. En général, la correction des glosses est en raison inverse de la multiplicité des copies. Les glosses du Pentateuque, sans cesse transcrites, sont plus altérées que celles du reste de la Bible, moins souvent copiées, et ces dernières, à leur tour, le sont plus elles-mêmes que celles du reste du Talmud, dont l'étendue a plutôt effrayé la patience des scribes [1]. »

Si toutefois nous examinons les rapports entre les loazim de la Genèse dus à Raschi et les loazim de Rabbi Joseph, fils de Simson, contenus dans le ms. fonds hébreu 302 de la Bibliothèque Nationale [2], nous trouverons, malgré les altérations, les modifications, les adjonctions, les rajeunissements, etc., dont la Genèse, si souvent lue et commentée, a été l'objet, un grand nombre de loazim remontant à Raschi et transcrits parfois même avec la prononciation du temps où vivait Raschi. Pour en donner une idée je transcrirai ici sur une première colonne le loaz de Raschi et sur une seconde le loaz correspondant du ms. 302. A droite du mot hébraïque, je donne la transcription en français.

[1] A. Darmesteter, *Ibid. L'Histoire littéraire de la France* (t. XVI, p. 337 et suiv. t. XXII, *passim* à partir de la p. 434) donne également des détails intéressants.

[2] On trouvera dans la publication du gloss. 302 (B. N.) la discussion d'attribution et la date de ce glossaire.

	RASCHI.		MS. 302. HÉBREU.	
I, 2.	אִישְׁטוֹרְדִיזוֹן	ÉSTORDIZON	אִישְׁטוֹרְדִיזוֹן	ÉSTORDIZON
2	אַקוּבְּטֵיר	ĂKOUVETÉR	אַקוּבִּישׁוֹנְץ	ĂKOUVÉTONZ
11.	אִירְבְּדִיץ	ÉRBEDIZ	אִירְבִיץ	ÉRBIZ
24.	קוֹנְמוֹבְּרִישׁ	KONMOBRES	n'ont pas de correspondant.	
27.	קוּיִין	KOYN		
III, 24.	בְּרַנְט	BRANT	בְּרוֹנְט	BRONT
IV, 18.	נַיְישְׁטְרָא / אַנְיַנְדְּרִיר	NĂYSTRE / ĂNJĂNDRÉR	נֵיץ	NÉZ
23.	נַבְּרְדוּרָא	NĂVREDURE	אַמַבְּרוּרָא	Ă MĂ NĂVRURE
XI, 3.	אַפַּרִילְיִיר	ĂPĂRILIER	אַפַּרִילֵיץ	ĂPĂRILEZ
XIV, 14.	אַרְמֵיר / אֵיטְרֵנֵיר	ĂRMÉR. / ÉTRENÉR	אִיאַרְמַא / אֵיטְרֵינֵיץ	I ĂRMĂ / ÉTRÉNÉZ
XI, 3.	טְוִילְאָש	TUILES	טִילְש	TILS
XV, 12.	דֵישַׁנְפַנְטֵיץ	DÉSĂNFĂNTÉZ	דִישׁאוֹנְפּוֹנְטֵיה	DÉSONFONTÉ
XIX, 17.	אֶשְׁמוּצֵייר	ÉSMUZÉYR	אֵישַׁקַפֵּיש	ÉCHĂPÉS
28.	טוֹרְקָא	TORCHE	טוֹרְקָא	TORCHE
XX, 16.	אַפְּרוֹבִּיש	APROVÉS	אֵיפְּרוֹבִּיאה	ÈPROVÉE
XXII, 3.	פִּינְדְּרָא	FÉNDRE	אֵיפּוֹנְדִּי	È FUNDI
XXIII, 13.	דוֹנֵד	DONÉD	דוֹנַשָׁא	DUNĂSE
16.	זַנְטֶנְיֵירְש	ZĂNTENYÉRS	n'a pas de correspondant.	
XXIV, 14.	אַפְּרוֹבְּייר	APROVÉYR	אַפְּרוּבַּאש	ĂPRUVĂS
17.	הוּמֵיר	HUMER	הוּמֵיר	HUMÉR
XXV, 21.	אֵינְקְרַיְישַׁנְט	ÉNKRĂYSĂNT	n'a pas de correspondant.	
25.	פַּאְרָגָא	FĂRÈJE	פַּרְגָא	FĂRÈJE
XXVI, 14.	אוֹוְרַיְינָא	OVRĂÑE	אָוְּבְּרֵיגָא	OUVRÉÑE
21.	נוּיְישְׁמַנְט	NUYSEMĂNT	נוֹיְזְמוֹנְט	NOYZEMONT
XXX, 20.	הֵירְבֵּירִיְירִיאָה	HÉRBÉRJERIE	הֵירְבֵּיגֵיךְ	HÉRBEJERA
32.	פּוֹיְינְטוּרָא	POYNTURE	פֵּיינְטֵלֵיה	PÉYNTELÉ
37.	טְרַנְבְּלָא	TRĂNBLE	טְרוֹנְבְּלָא	TRONBLE
32.	רוֹש	ROS	רוֹש	ROS
37.	קוֹלְדְּרָא	KOLDRE	קוֹדְרָא	KODRE
37.	קַשְׁטֵנֵיר	KĂSTENÉR	קָטִינֵייר	CHATINÉYR
XXXI, 12.	פַּיְישֵׁיד	PĂYSÉD	אֵיפַּיישְׁלֵש	É PÉYSELÉS
34.	בַּשְׁט	BĂST	בַּשְׁט	BĂST
37.	אַפְּרוֹבֵּיר	ĂPROVÉR	אָפְּרוּבְּרוֹנְט	APRUVERONT

XXXIII, 10.	אַפַּיְימַאנְט	ĂPĂYEMĂNT	אָפַּיַּאשׁ APĂYĂS
11.	מוֹן שַׁלּוּד	MON SĂLUD	מוֹן שָׁלוּשׁ MON SALUS
13.	אִינְפַאנְטֵיש	ÉNFĂNTÉYS	אוֹנְפוֹנְטוֹנְץ ONFONTONZ
XXXVII, 2.	פַּרְלֶדִיץ	PĂRLEDIZ	פַּרְלִיץ PĂRLIZ
16.	דישטורניר	DÉSTORNÉR	n'a pas de correspondant.
XL, 10.	וִידִיץ	VIDIZ	שֵׁירְמוֹנְץ SERMONZ
10.	אִישְׁפֵּנִיר	ESPÉNIR	אֵיפְרֵיְנְש ÉPRÉYNS
1.	פֶּשְׁטוֹר	PÉSTOR	פַּנֶטֵיר PĂNETÉYR
16.	אוֹבְלֵידֶש	OBLÉDES	n'a pas de correspondant.
XLI, 1.	טֵינְבֶּש	TÉNVES	טוֹנְבֶּש TONVES
1.	מַרִישְׁק	MĂRÉSK	מַרֵיש MĂRĂYS
5.	טוּדֵל	TUDÉL	טוּיֵיאֵל TUYÉL
5.	שֵׁיְנְש	SÉYNS	שֵׁינְש SÉNS
6.	הַשְׁלֵידֶש	HĂSLÉDES	חָלְיאש HALÉES
6.	בִּישְׁא	BISE	בִּיזא BIZE
7.	שֵׁיְנְש	SÉYNS	שֵׁינְש SÉNS
15.	פּוֹשְׁא	FOSE	פּוֹשְׁא FOSE
15.	אִינְטַאנְדְרָא	ÉNTĂNDRE	אוֹנְטוֹנְדְרַש ONTONDRĂS
19.	בְּלוֹשְׁש	BLOSES	בְּלוּשְׁש BLUSES
40.	גוורניישון[1]	GWARNISON[1]	גוֹבֶּירְנֵי GOVÉRNÉ
XLIII, 16.	דִישְׁנִיר	DISNÉR	דִינֵיר DINÉR
XLIV, 2.	מַדְרִינָא	MĂDRINE	מַזְרִינא MĂZRINE
XLV, 2.	מֵישְׁנֵידָא	MESNÉDE	מֵיְנֵיא MÉYNÉE
XLVII, 6.	שַׁאלוּדִיר	SĂLUDÉR	שָׁלוּהַ SALUĂ
XLVIII, 7.	קַרוּאֵידָא	KĂRUÉDE	פֵּייְצא PÉYZE
XLIX, 6.	אִישְׁרְטִירְטִיר	ÉSJĂRTÉR	אַגָּארְטֵירְט ĂJĂRTÉRT
11.	קוֹרַיְידָא	KORĂYDE	שֵׁירְמוֹנְט SÉRMONT
13.	מַרְקָא	MĂRCHE	מַרְקָא MĂRCHE
19.	טְרַצֶּש	TRĂZES	טְרַצא TRĂZE
20.	אַשׁוֹמַלְץ	Ă SOMĂLZ	n'a pas de correspondant.

Quelques rajeunissements d'expression, des rajeunissements de forme également, mais bien des mots ayant la même signification, quelques-uns même textuellement reproduits de Raschi, voilà ce que nous montre la comparaison de ces deux textes, entre lesquels il y a près de deux cents ans d'intervalle.

[1] Peut-être faut-il lire GOVERNESON.

Dans les manuscrits mêmes de Raschi [1] certains scribes transcrivent les loazim de Raschi avec leur orthographe primitive en se réservant d'exponctuer les lettres qui ne se prononcent plus (cf. l'exemple caractéristique du mot RODGNER dans le ms. *Opp.* 36).

Un dernier fait a contribué à nous conserver — même dans des manuscrits très postérieurs — l'orthographe primitive des loazim : c'est l'ignorance des scribes. On a déjà signalé ce fait [2]. Mais on n'en a pas suffisamment fait ressortir les heureux effets. D'abord la plupart des erreurs dues à cette cause sont très faciles à rectifier. Ce sont toujours des lettres que leur ressemblance fait prendre les unes pour les autres, ד et ר, ו et י, les " qui annoncent les loazim transcrits par וו ou יי, l'א et le ק qui sont fort analogues dans l'écriture rabbinique, etc. ; ce sont des mots mal coupés ou réunis à tort ; toutes choses, enfin, qui prouvent à quel point les scribes ne comprenaient plus ce qu'ils copiaient. Mais, au moins, n'avaient-ils pas dans ces conditions la tentation de corriger ou de rajeunir le texte : ils se contentaient de dessiner ce qu'ils avaient sous les yeux. Il arrivait aussi, il est vrai, que les scribes étrangers, italiens ou espagnols, ayant à recopier des mots dont la plupart leur étaient inconnus, mais dont ils croyaient reconnaître quelques-uns, corrigeassent et traduisissent quelques-uns de ces mots. Mais, même dans ce cas, il subsiste encore beaucoup de mots simplement « dessinés ». Nous en trouverons de nombreux et curieux exemples dans les manuscrits qui nous sont restés de R. Gerschom de Metz. Le manuscrit le plus ancien, celui de la Bodléienne, que j'appelle A, daté de 1292, ne renferme que des loazim français (avec deux ou trois loazim allemands annoncés, d'ailleurs, par un terme spécial). Les mss. B^1, B^2, B^3, qui sont du XVII[e] siècle, offrent pour les loazim communs la même orthographe et parfois la ponctuation diffère seule. Dans C (manuscrit de la Biblioteca Angelica), le mot italien vient parfois à côté du mot français et est mis entre parenthèses, comme pour servir d'explication au loaz français. Mais remarquons, en outre, que les loazim communs ont absolument la même orthographe dans les mss. du XIII[e] et dans ceux du XVII[e] siècle [3].

Il résulte de l'ensemble de ces observations préliminaires que ces loazim — bien que contenus dans des manuscrits très posté-

[1] A. Darmesteter, *Rapport sur une mission en Angleterre* dans les *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 1871, pp. 91-105; *Rapport sur une mission en Italie*, dans les *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 1878, pp. 383-442, et l'article déjà cité *Romania*, I, pp. 146-176.

[2] A. Darmesteter, *Gloss. et gl. heb. fr.*, *Rom.*, I.

[3] Pour la discussion de cette partie, voir plus loin.

rieurs à l'époque où ils ont apparu — offrent au romaniste un champ d'études très sûr, à condition qu'on s'entoure de certaines précautions qui ne sont pas pour déprécier la valeur de ces documents.

Historique.

Je n'ai pas l'intention de faire ici l'histoire complète des loazim. Dans l'état actuel des bibliothèques, c'est une œuvre impossible. Il faudra attendre que les fonds hébreux soient catalogués et méthodiquement catalogués, car la vie d'un homme ne suffirait pas à parcourir toutes les bibliothèques pour y chercher les manuscrits qui peuvent renfermer l'interprétation des mots hébreux par des mots étrangers.

Aussi bien, les choses essentielles — étant donné l'état actuel de nos connaissances — ont été dites par A. Darmesteter et par Ernest Renan [1].

Je ne ferai donc que relever quelques négligences, signaler quelques omissions et ajouter quelques renseignements ayant paru depuis 1893, date du tome XXXI de *l'Histoire littéraire de la France*.

« Le premier que nous voyions recourir à ces explications est R. Gerson (Gerschom), de Metz, qui florissait vers l'an 1000. Mais ces glosses se réduisent à peu de chose et méritent à peine une mention [2]. » Et plus loin l'auteur ajoute : « Les glosses qui se lisent dans les commentaires des autres rabbins n'offrent pas autant d'intérêt [que celles qu'on lit dans Raschi]. Si l'on possédait les œuvres complètes de R. Gerson, de Metz, le précurseur de Raschi, on aurait assurément un recueil de glosses des plus intéressants, puisqu'elles dateraient de la fin du x^e^ siècle ou du commencement du xi^e^. Mais je ne connais de lui comme existant encore qu'un commentaire talmudique conservé à la Bodléienne (Fonds Huntington, 200). Ce manuscrit m'a été signalé par mon ami M. Ad.

[1] A. Darmesteter, 1871, *Archives des missions scientifiques et littéraires*, pp. 91-105; 1872, *Glosses et glossaires hébreux-français du moyen âge*, *Romania*, I, 146-176; 1874, *Deux élégies du Vatican*, *Romania*, III, 443-486; 1878, *Archives des missions scientifiques*, 3^e^ série, t. IV, 383-442; *Rapport sur une mission en Italie* (Tiré à part sous le titre de) : *Glosses et glossaires hébreux-français, notes sur des manuscrits de Parme et de Turin*, Imprimerie nationale, 1878. In-8°, 52 p.; 1881, *L'Auto-da-fé de Troyes* (24 avril 1288), *Revue des Ét. juives*, II, 199-233; 1882, *Un alphabet hébreu-français au XIV^e^ s.*, *Revue des Ét. juives*, IV, 259-268. — Tous ces articles ont été réunis sous le titre d'*Études judéo-françaises*, dans les *Reliques scientifiques*, tome I, pp. 107-307.

[2] A. Darmesteter, *op. cit.*, *R.*, I.

Neubauer, qui relève dans ce texte quelques glosses françaises qu'on retrouve, d'ailleurs, dans Raschi. Elles n'offrent pas d'intérêt [1]. »

La seconde partie du présent travail aura pour objet de faire voir, au contraire, tout l'intérêt des loazim de R. Gerschom. La comparaison des loazim de Raschi et de ceux de Gerschom montrera leur différence et l'intérêt particulier de ceux de Gerschom, non seulement dans les manuscrits imprimés après 1872 dans l'édition de Talmud de Wilna, mais même de ceux qui sont contenus dans le traité Baba Batra que M. Neubauer n'avait vu que très superficiellement.

Raschi est intéressant par l'ancienneté et le grand nombre de ses loazim. Il vécut de 1040 à 1105. Le calcul d'A. Darmesteter donne 3,157 loazim pour Raschi, se décomposant en 967 pour la Bible et 2,190 pour le Talmud. Puis viennent Rabbi Joseph Cara, qui vivait au XII[e] siècle [2] et qui nous a laissé des gloses sur le Pentateuque (B. N., fonds hébreu 157), Joseph Bekhor Schor (XII[e] siècle également) [3], Samuel ben Méïr [4], Eliézer de Beaugency [5].

Du XIII[e] siècle l'Histoire littéraire de la France [6] cite des loazim de Isaac Halévi ben Juda, auteur du פיגנח רזא. Le 1[er], קונפארי, est bien compris et bien rendu. Pour le second traduisant ונוכחת, il est rendu par שיש קשטייד. Cette forme a paru fautive aux auteurs de l'article sur les rabbins français du commencement du XIV[e] siècle, et ils ont essayé de la remplacer par שרש ou שיירש. Supposition inutile, nous sommes en présence d'un subjonctif indiquant le futur et le loaz doit être transcrit : SÉYS KASTIÉD. Pour Rabbénou Ascher ben Yehiel rien à remarquer [7].

Juda ben Eléazar [8] a donné une explication sur les commentaires de Raschi et de certains autres rabbins français, tels que R. Péreç,

[1] A. Darmesteter, *op. cit.*, *R.*, I. Dans une lettre datée du 10 nov. 1871, M. Neubauer cite d'après Huntington, 200, fol. 8, les mots אַפַּנְדִּיץ et מורַפַּטָּא et ajoute : « Je n'ai pas très attentivement examiné tout le volume et il est possible qu'on y trouverait encore quelques glosses. » Je ferai remarquer que ce sont là les deux premiers loazim de Gerschom de Metz. M. Neubauer n'avait lu que les premiers feuillets de Baba Batra, et A. Darmesteter n'avait que des renseignements insuffisants pour juger de la question en connaissance de cause.

[2] *Hist. litt. de la France*, t. XXVII, pp. 434 et suivantes.

[3] *Ibid.* — A. Darmesteter, *op. cit. Rom.*, 1; Zunz, *Zur Geschichte und Litteratur.*

[4] *Monatsschrift*, 1856, pp. 223 et ss.

[5] A. Darmesteter, *op. cit.*, p. 179; *Hist. litt. de la France*, p. 436.

[6] A. Darmesteter, *op. cit.*, p. 179; *Hist. litt. de la France*, t. XXVII, pp. 434, 438, 441, 443, 444, 482, 542; Zunz, *Zur Geschichte*, pp. 32 et 109.

[7] A. Darmesteter, *op. cit.*; *Hist. litt. de la France*, t. XXVII, pp. 669, 670, 684, 690.

[8] Ms. de Paris, n° 168.

Isaac ben Abraham, etc[1]. Au lieu de *e desendra*, traduction de דשן, transcription de אדיזנרא, je transcris É DÉZENDRA. Au lieu de *espreviер*, *esparvier*, traduction de נץ, transcription de אשפרויר, je transcris ESPERVIR, c'est-à-dire le suffixe *ir*, au lieu du suffixe *ier*. — Au lieu de *e defescient*, traduction de והבלענה, f° 46 *b*, transcription de אי דיפיזיינט, je transcris É DÉFÉZIENT. — Au lieu de *son brés*, traduction de ערשו, transcription de שין ברייש, je lirais SÉN BRÉYS. Au lieu de *feraz alonger* ou *alognier*, traduction de והרבת, transcription de פרץ אלוניר, je transcrivais FERAZ ALONIR. — L'ensemble des loazim de ce manuscrit[2] indique un dialecte du Nord-Est et peut-être plus spécialement de l'Artois ou de la Picardie. Je ne sais si on pourrait tirer de cette observation quelque chose pour l'origine de Juda ben Eléazar, qui n'est pas connue. Le rabbin Jacob connu sous le nom de Rabbènou Tam et ses deux frères Isaac et Samuel ont laissé environ cent cinquante loazim fort corrompus[3]. M. Neubauer cite deux collections anonymes dues à des rabbins français : « L'une se trouve dans la bibliothèque de M. Halberstam à Bielitz, portant le n° 115, elle semble avoir été faite par un disciple d'Eléazar de Worms. L'autre est contenue dans le manuscrit Add. Opp. à Oxford, fol. 14 à la suite d'un fragment du livre[4]. »

Moïse d'Angleterre, auteur d'une grammaire et du כפר השהם, qui vivait dans la deuxième moitié du XIII^e siècle[5], emploie également des mots français pour expliquer certains passages hébreux. Le proverbe qu'il a transcrit en caractères hébraïques, cité par l'Histoire littéraire[6] et par A. Darmesteter[7],

אַיַּוְש קוֹיְש
נְלָא קרוֹיַש

doit être transcrit ainsi, en modifiant la ponctuation de אַיַּוְש en אַיְּוְש :

AYVES CHOYES
NE LĀ KROYES[8].

[1] *Hist. litt. de la France*, t. XXVII, pp. 439, 440. — Pour les rabbins cités dans Juda ben Eléazar, cf. Zunz, *Zur Geschichte und Litteratur*, pp. 93 et 95.

[2] Le mot מוצא, non identifié par l'Histoire littéraire, doit être lu MOZE = masse et non maille (?).

[3] A. Darmesteter, *op. cit.*, *Romania*, I.

[4] *Hist. litt.*, t. XXVII, p, 448; Cf. également A. Darmesteter, *Archives des missions*, 3^e série, t. I, pp. 572, 73.

[5] *Hist. litt.*, t. XXVII, p. 485.

[6] *Ib.*, t. XXVII, p. 485.

[7] A. Darmesteter, *op. cit.*

[8] Je ferai remarquer ici, en passant, l'identité de la prononciation de la finale marquée par : ou par —.

Le ms. Opp. 152, au f° 68, donne :

קוֹמְ דֶיקוֹפִיטוּרָא דְגוֹפַנוֹנֵיר,

qu'Arsène Darmesteter a transcrit : « Kom décofiture de gofanonéyer [1] », et que je transcrirai : KOM DÈKOFITURE DE GOFANONÉYR, en changeant נֵיר en נֵיר.

Enfin, dans la traduction par Berakyah ben Natronaï [2] des *Quæstiones naturales Adelardi Bathoniensis*, on trouve également des mots français. L'un d'eux cité par l'*Histoire littéraire* est curieux, c'est le mot גאויש, GOIS, signifiant *estomac*, et qui me paraît mettre sur la voie de l'étymologie encore non signalée du mot *dégoiser* [3].

Tels sont les principaux auteurs chez qui l'on trouve des loazim depuis le x^e^ siècle jusqu'au XIII^e^ siècle inclusivement. Tous ces loazim se trouvent au milieu d'un texte; ils en font partie intégrante [4].

Le ms. 86 de la B. N. contient des loazim en interligne ou en marge. « Elles [les glosses] se lisent, dit A. Darmesteter, dans un ms. de la B. N. qui contient les livres de Josué et des Juges accompagnés sur les marges du commentaire de Raschi et les livres de Samuel, des Rois et des Prophètes. D'une écriture allemande comme le manuscrit, elles sont plus récentes cependant ; car, tandis que le manuscrit remonte au XII^e^ siècle, la forme de leurs lettres dénonce le XIV^e^ siècle, date que confirment, d'ailleurs, les formes grammaticales. Elles cessent au folio 88 avec les livres de Samuel. Elles sont disséminées çà et là, soit entre les lignes du texte biblique, au-dessus des mots qu'elles traduisent, soit sur les marges de droite ou de gauche ou entre les deux colonnes de chaque page [5]. »

Ces loazim ont été ajoutés par un copiste ou un amateur qui, ayant eu sous les yeux un glossaire, se sera amusé à noter çà et là les gloses qui lui ont paru intéressantes ou curieuses [6]. C'est qu'en

[1] A. Darmesteter, *op. cit.*

[2] *Hist. litt., ib.*

[3] L'*Hist. litt.*, t. XXVII, p. 465, cite encore d'Eléazar de Worms (qui vivait vers 1230) quelques mots français dans son « livre de gloire » ספר תכבוד, et le proverbe suivant : יושקאשלא אמנט לי כזבן. La transcription donne : JUSKES LA AMÈNT LI KAZEBAN. C'est-à-dire : Jusques là ment le menteur. J'ai trouvé cette explication (qui avait échappé à M. Darmesteter) grâce à une indication que M. Israël Lévi a bien voulu me donner à propos du mot *Kazeban*.

[4] Cf. G. Schlessinger, *Die altfranzösischen Wörter im Machsor Vitry*, 1899, 104 p. in-8°. C'est au moment où j'écris le travail de ce genre le plus récent. Cf. mon compte rendu dans la *Romania*, janvier 1901.

[5] A. Darmesteter, *op. cit., Rom.*, I.

[6] Je ne puis que signaler le fait ici; la comparaison des loazim du ms. 86 et du glossaire 302 de la B. N. *fonds* hébreu rend le fait évident.

effet, à partir du XII[e] siècle, on ne se contente plus de faire des commentaires parsemés de loazim : on recueille tous les loazim et on les réunit en des glossaires.

Dans ces glossaires, l'ordre suivi est l'ordre de la Bible ; le mot hébreu est mis en tête ; puis vient le loaz suivi généralement du signe לע, qui est l'abréviation de לעז « en langue étrangère ». Parfois entre le mot à gloser et le mot glosant, il y a une explication, un rapprochement avec la langue du Targoum. Cette explication, souvent aussi, suit le mot glosant. A. Darmesteter a montré, en comparant les loazim des Rois (I, x), combien les glossaires de Paris, fonds hébreu 301 et 302, de Bâle, A. III, 19, de Parme, n° 60 du catalogue, et 637 (cat. de Rossi) diffèrent dans l'exécution, tout en ayant une communauté d'origine incontestable [1]. Mais cette comparaison ne portera vraiment ses fruits que le jour où nous pourrons confronter chacun de ces glossaires avec le texte critique de Raschi. Nous verrons alors dans quelle mesure Raschi en a été l'inspirateur, et nous pourrons juger des additions faites par chacun des auteurs de ces glossaires.

Nous connaissons actuellement neuf de ces glossaires. Ils ont généralement été bien décrits par A. Darmesteter [2].

1° Le glossaire fonds hébreu n° 302 B. N. soulève plusieurs questions traitées dans l'ouvrage qui paraîtra bientôt : 1) la question de la date, 2) celle de la ponctuation, 3) celle du dialecte.

2° Le ms. 301 de la B. N. renferme des loazim sur toute la Bible moins le Pentateuque, Job et les Chroniques. Il est de la seconde moitié du XIII[e] siècle.

3° Bâle. A. III 39, fin du XII[e] siècle au commencement du XIII[e]... Dialecte de l'Est de la France.

4° N° 60 du catalogue de Rossi : *In quo sacri textus verba juxta librorum ordinem producuntur, deinde gallice, sed characlere rabbinico cum punctis, postremo synonymis verbis vel phrasibus identidem targumica versione explanantur* [3].

Il date d'août 1279. Le dialecte est celui de la Charente-Inférieure. Les loazim que je relève dans Darmesteter, nous donnent, en effet, des formes dialectales caractéristiques : cf. *lo* BATOYER, GASCRU, DETORBAREZ.

5° Parme. Cat. Rossi 637 : *Sacra verba juxta sacrorum librorum ordinem producuntur gallice primum, deinde chaldaice,*

[1] A. Darmesteter, *Romania*, I.

[2] A. Darmesteter, *ib.*, et *Rapports sur une mission en Italie* dans les *Archives des missions scientifiques et littéraires* (1878).

[3] A. Darmesteter, *Glosses et glossaires hébreux-français du moyen âge.*

postremo synonymis hebr. eis respondentibus. XIVe s. Dialecte pur français, aux formes très archaïques.

6° Leipzig. *Universitaets-Bibliothek*, n° 102. *Continet*, dit Bœhmer, *vero codex lipsiensis in* CCXXXII *foliis membranaceis fere octo milia dictionum Francogallicarum in quibus vocales punctis lineolisque additis accuratius sunt notatæ, atque eadem quidem, ut videtur, manu quæ ipsas litteras exaravit.* — Fin du XIIe s. Rien sur l'auteur ou le scribe [1].

7° Oxford. *Bodléienne* 135. ff. 286-292. « Il est écrit, dit Neubauer, sur velin en quatre colonnes, dont deux contiennent les mots hébreux, et les deux autres la traduction française. Au-dessus de chaque mot français se trouve la traduction latine avec les abréviations connues. » Peut-être de la première moitié du XIIIe s. Aucun renseignement sur l'auteur [2].

8° Turin. A. W. 35. XIIIe s. 180 feuillets, décrit avec des extraits par A. Darmesteter (*op. cit.*) [3].

9° Turin. A.IV. 13. *Membranaceis foliis constans 245. Charactere scriptus est quadrato cum punctis vocalibus in quo phrases hebræo hispanicæ ordine alphabetico digestae a quodam R. Abrahamo filio Josephi Cohen* [4]. A. Darmesteter en a donné une description complète et de nombreux extraits, qui en montrent l'importance et l'intérêt [5].

Tel est l'ensemble des documents contenant des loazim et qui sont parvenus jusqu'à nous. Je ne m'occupe pas ici des transcriptions entières de passages, de pièces de différente nature [6]. C'est là un autre sujet : très intéressant également, il a sur les simples loazim l'avantage d'offrir en même temps qu'une transcription phonétique très exacte, l'intérêt des textes suivis : toutefois au point de vue de la sémantique aucun document ne saurait être plus précieux que nos glossaires ou que nos loazim : car les mots hébreux nous servent à contrôler le sens des mots glosants.

[1] Boehmer, *Romanische Studien*, t. I, pp. 213-220.

[2] A. Neubauer, *Romanische Studien*, t. I, *Vocabulaire hébraïco-français*, pp. 163-213.

[3] M. A. Thomas a montré (*Annales du Midi*, IX, 337-339) que ce glossaire contient non seulement des formes françaises, mais des formes provençales.

[4] Pasinus, *Codices manuscripti bibliothecæ regii Taurinensis Atteneï*, Turin, 174 p.

[5] A. Darmesteter, *Arch. des missions*, *vol. cit.*

[6] A. Darmesteter, *L'autodafé de Troyes*, *Revue des Études juives*, t. II, p. 199-233; Josef Oesterreicher, cf. p. 217, I. Loeb. *op. cit.*

L'aphabet de transcription d'après les documents mss. de Gerschom de Metz, de Raschi et des neuf glossaires hébréo-français.

Généralement l'hébreu des ouvrages autres que la Bible et le Rituel des prières n'était pas pourvu de points-voyelles[1]. Mais quand les copistes transcrivaient des mots étrangers en caractères hébraïques, ils ponctuaient les loazim, en se servant de ces points-voyelles qui donnent une notation si précise des voyelles. C'est ce qui explique, par exemple, que la plupart de nos glossaires n'ont de ponctués que les loazim. Ce n'était pourtant pas une règle générale, et bien des loazim sont écrits absolument comme des mots hébreux.

La transcription est particulièrement délicate quand on a affaire à des documents non ponctués. « Pourtant même dans ce cas, dit Darmesteter[2], l'hébreu rabbinique use des semi-voyelles *yod* et *vav* pour représenter par le *yod* l'*i* ou l'*e*, par le *vav* l'*o* ou l'*ou*. L'absence de ces deux lettres indique un *a* ou un *e* muet. Donc même dans les manuscrits non ponctués — ce qui est l'exception — le champ de la discussion est singulièrement restreint. Cependant comme le *péh* et le *bet* hébreux peuvent représenter le *p* ou l'*f* et le *b* ou le *v*, il peut y avoir quelque incertitude pour les labiales ; mais là encore les manuscrits ont le plus souvent recours à des espèces de tildes pour distinguer les deux séries de labiales l'une de l'autre, comme ils le font pour distinguer le son chuintant de gh = g (e) et de k = ch. Les scribes savent donc corriger les défauts de l'alphabet hébreu qui vient apporter ses avantages propres. Ainsi le *V* se représentant par le *bet* comme par le *vav*, on ne peut le confondre comme dans l'écriture française avec l'U. »

Cependant l'alphabet hébraïque n'est pas purement phonétique. Dans l'application de cet alphabet à la transcription des mots français il conserve quelques-uns des caractères propres à l'écriture des mots hébreux : il n'a pu violer quelques-unes des règles de la pure grammaire hébraïque. Une transcription absolument littérale de l'hébreu défigurerait les mots français. C'est ainsi que les mots terminés par une voyelle (surtout ֶ ou ַ) prennent un א ou un ה supplémentaire, destiné à leur donner une apparence plus hébraïque. Gerschom nous en offre des exemples : אבינא, qu'il faut transcrire, non AVINĂE, mais bien AVÉINE (cf. ce mot), de

[1] Cf. *Hist. litt. de la France*, t. XXVII, p. 483-599.
[2] A. Darmesteter, *Romania*, t. I.

même אַשְׁקוּמָא, טְרִינָא, טַלְפָא ; cf. gloss. 302 (B. N.). וּוֹלְרָא, à transcrire VOLERA ; דְּוִויאָה DE VIE, transcription littérale DE VIEH ; dans Raschi שְׁרִינְטְרִיאָה, à transcrire SÉRJANTERIE et non SÉRJANTERIEH.

Sous le bénéfice de cette réserve, il est possible de donner, dès maintenant, les règles qu'on doit suivre pour la transcription des loazim en français. Je le fais d'après l'étude des loazim de Gerschom de Metz et de Raschi, d'après les glossaires 301 et 302 de la Bibliothèque nationale, le glossaire de Bâle A. III. 39, celui d'Oxford, celui de Leipzig, le 60 et le 637 de Parme, et les deux glossaires de Turin A. IV. 13, A. IV, 35.

1. A. א protonique = α) A	Gerschom.	אפנדיץ	APENDIZ
	Raschi.	אקובטיר	AKOVETÉR
	B. N. 301.	אנקונטריץ	ANKONTRÉZ
	B. N. 302.	אפרירונט	APRIRONT
	Bâle.	Ponctué partout.	
	Oxford.	אקלרזי	AKLARZI
	Leipzig.	Ponctué partout.	
	Parme 60.	אנשנבלא	ANSANBLE
	Parme 637.	אנטנדרש	ANTANDRAS
	Turin 13.	אנפרייסיי	ANPRÉYSÉY
	Turin 35.	לאבוריר	LABORER
א = E אי = β) É.			
	Ex. Gerschom.	אנטיר	ÉNTIR
	Raschi.	אשטורדישון	ÉSTORDISON
	B. N. 301.	איקרוליץ	ÉKROLÉYZ
	B. N. 302.	אנריקי	ÉNRICHI
	Bâle.	אקרולרא	ÉKROLERA
	Oxford.	אריטיר	ÉRITÉR
	Leipzig.	Ponctué partout.	
	Parme 60.	איטיר	ÉTÉR
	Parme 637.	איטיר	ÉTÉR
	Turin 13.	איימו	ÉYMU
	Turin 35.	אישבי	ÉSAVI
γ) O.			
	Ex. Gerschom.	אריינטל	ORIENTAL
Dans les autres mss. toujours ר ou אר. (AO).			
B. Tonique = A.	Ex. Gerschom.	אנקרש	ANKRES
	Raschi.	אשפרא	ASPRE

	B. N. 301.	טא	TA
	B. N. 302.	ארמא	ARMA
	Bâle.	אנ	AN
	Oxford.	ווידא	VUIDA
	Leipzig.	Ponctué partout.	
	Parme 60.	א	A
	Parme 637.	אנגלש	ANJLES
	Turin 13.	א	A
	Turin 35.	אמא	AME
C. Posttonique = E	Ex. Gerschom.	ברוקא	BROCHE
	Raschi.	מישנידא	MÉSNÉDE
	B. N. 301.	ברונקא	BRONCHE
	B. N. 302.	פרטיא	PARTIE
	Bâle.	דליפינא	DE L'ÉPINE
	Oxford.	רפנטא	REPANTE
	passim. Leipzig.	קומא	KOME
	Parme 60.	לאשנפיינא	LA CHANPÉNE
	Parme 637.	פודרוא	PUDROIE
	Turin 13.	מיילא	MAZE
	Turin 35.	נואה	NUE

א, enfin, s'ajoute parfois aux mots terminés par un - ou ־. Les exemples en sont innombrables (cf. p. 42).

---

2. ב = B	Gerschom.	בייש	BAYES
	Raschi.	אשטובלא	ESTOBLE
	B. N. 301.	ברייקא	BRÉYCHE
	B. N. 302.	דיברייזרא	DÉBRIZERA
	Bâle.	אברא	ABRE
	Oxford.	אנבילוריא	ANBELIR
	Leipzig.	בנורמנץ	BENORMANZ
	Parme 60.	אבליץ	ABAZIZ
	Parme 637.	ברויירונש	BRUYRUNT
	Turin 13.	בליי	BLÉY
	Turin 35.	דבריזמנט	DEBRIZEMANT

ב = V.	Gerschom.	קאבּילא	CHEVILE
Remplacé également par ו = V	Raschi.	אַפּרוֹבֶּיר	ĂPROVÉR
	B. N. 301.	בֶּיירמַיילְ	VÉRMĂL
ou וו = W ou VU.	B. N. 302.	קרֶיבָּאש	KRÉVERĂS
	Bâle.	בֶּניץ	VENÉZ
	Oxford.	ווייר	VOYR
	Leipzig.	בּוּיידטֶע	VUYDETÉ
	Parme 60.	אַבֶּיר	ĂVÉR
	Parme 637.	פַּרְדַּבַּנט	PĂR DEVĂNT
	Turin 13.	בּוֹלְרָאש	VOLERAS
	Turin 35.	דבּוויא	DEVOYE

---

3. ג = G (dur).	Ex. Gerschom.	גרניש	GRANIS
	Raschi.	גְּרַפָּא	GRĂPE
	B. N. 301.	גַּרניץ	GĂRNIZ
	B. N. 302.	גיזא	GISE
	Bâle.	גַּאטִינָא	GĂTINE
	Oxford.	אנגוויישא	ANGOYSE
	Leipzig.	גַּרְנִיישִׁיץ	GĂRNYSÉZ
	Parme 60.	גְּרַנְיִש	GRĂNJES
	Parme 637.	דִיגְּרַנְיירש	DÉ GRENÉYRS
	Turin 13.	פיגש	FIGES
	Turin 35.	דַּאגרוֹנְש	DĂGRONS

---

4. ג = J.	Ex. Gerschom.	Ne distingue pas ג de ג	
	Raschi.	גַּלניצא	JALNIZE
	B. N. 301.	גּוּגּוויירש	JUJOYRS
	B. N. 302.	פְּרוֹטִיגֶּיץ	FROTIJÉZ
	Bâle.	אֵילַרְגִּירַא	ÉLĂRJIRĂ
	Oxford.	Transcrit toujours par ר ou יר	
	Leipzig.	גּוּזא	JUZE
	Parme 60.	רגּוטא	DEJUTE
	Parme 637.	מנגּייר	MĂNJEYR
	Turin 13.	גּוּגמנט	JUJEMENT
	Turin 35.	שייגש	SÉYJES

---

5. ד = D.	Ex. Gerschom.	אִישטוּרדִיר	ISTURDIR
Noté aussi ד ou דּ	Raschi.	גרנדִיצא	GRANDEZE
sans différence.	B. N. 301.	דֵיבְרִיזֶרַ	DÉBRIZERĂ
	B. N. 302.	בּוּוִידֶטֵי	VUYDETÉ
	Bâle.	דֶּבִּין	DE VIN
	Oxford.	מלאדא	MALADE
	Leipzig.	אֶדוֹרְמִירֶיי	É DORMIRAY
	Parme 60.	דוּזוֹרְש	DUZORS
	Parme 637.	אֶיטַרדֵיי	É TARDEY
	Turin 13.	דוֹטַנצא	DOTĂNZE
	Turin 35.	טאדילור	TA DOLOR

6. ה = H.	Ex. Gerschom.	הוּטא	HUTE
Au commence-	Raschi.	הַשְׁלֵידֶש	HĂSLEDES
ment d'un mot	B. N. 301.	אֶנהַרדי	ENHĂRDI
ou d'une syl-	B. N. 302.	הַיִיאִינָא	HĂYINE
labe.	Bâle.	הַלִיגְרֵי	HĂLIGRÉ
	Oxford.	הונטוייאה	HONTOYA
	Leipzig.	אִיהָלִיגְרֵיש	IHALIGRÉS
	Parme 60.	הורטיינט	HURTYANT
	Parme 637.	?	?
	Turin 13.	הַאטוּרא	HĂTURE
	Turin 35.	הונטויירא	HONTOYRA

7. ז = Z	Ex. Gerschom.	רונזיר	RONZIR
	Raschi.	אישטורדיזון	ÉSTORDIZON
	B. N. 301.	דֵיבריזֶרַ	DÉBRIZERĂ
	B. N. 302.	פֵייזונט	FÉYZUNT
	Bâle.	פֵיזֶנט	FEYZENT
	Oxford.	טיזונש	TIZONS
	Leipzig.	אֵי טוֹיזֵיש	É TOYZÉS
	Parme 60.	אַפֵּיזיבלִיץ	ĂPÉZIBLÉZ
	Parme 637.	פְּרֶזַנט	PREZĂNT
	Turin 13.	קוֹזא	CHOZE
	Turin 35.	אגוויזויא	AGUYZÉYE

8. ח n'est pas employé dans les transcriptions hébréo-françaises. M. Oesterreicher [1] en cite un exemple pris dans Raschi, Isaïe et Sabbat, 54, et dans le glossaire de Leipzig, Isaïe, 30 *b*. Mais c'est évidemment une leçon fautive.

---

9. ט = T.			
quelquefois remplacé dans les plus anciens loazim par ת qu'on peut toujours transcrire également par T.	Ex. Gerschom.	טַלְפַּא	TĂLPE
	Raschi.	טַנְדְרוּמְ	TĂNDRUM
	B. N. 301.	טרנקריי	TRANCHERÉY
	B. N. 302.	שוּיְיט	SUYT
	Bâle.	אַטַאנדַראש	ĂTANDRĂS
	Oxford.	מנרט	MANDRET
	Leipzig.	דֶּנְיטֶי	DE NÉTETÉ
	Parme 60.	אָקְיטְרוֹמְש	ACHÉTROMES
	Parme 637.	אֶטַרְדֵיי	E TĂRDÉY
	Turin 13.	אַמוֹרטַאדִראש	ĂMORTĂDIRĂS
	Turin 35.	אורטיאש	OURTIES

---

10. י ou יי = α) I (semi-voyelle) notée I, Y.

	Ex. Gerschom.	רַיְימש	RĂYMS
	Raschi.	פויינט	POYNT
	B. N. 301.	אֶ רְפּוֹט לוֹוי	É REPOT LOY
	B. N. 302.	שוּיְיט	SUYT
	Bâle.	אַנְפוֹנְצַייְרְט	ĂNFONZYERT
	Oxford.	פרוויא	PROYE
	Leipzig.	אַפֶּלְרִיי	ĂPELERAY
	Parme 60.	פוֹרְטֵיְירש	PORTÉYRS
	Parme 637.	פולַאַיְינְש	POLĂYNS
	Turin 13.	אַנפְרַייְשִׁי	ĂNPRAYSÉY
	Turin 35.	פיאיר	FIÉR
= β) J.	Ex. Gerschom.	פוריא	PORJE
	Raschi.	הֶיְרְבֵּירְיְירְיא	HERBÉRJERIE
	B. N. 301.	n'emploie que le ג	
	B. N. 302.	דְּיוּטְלוּוי	DEJUTE LUY
	Bâle.	n'emploie que le ג	
	Oxford.	קוריש	KORAJES

[1] *Beiträge zur Geschichte der jüdisch-französischen Sprache u. Litteratur im Mittelalter*, Czernowitz.

Leipzig.	n'emploie que le	ג
Parme 60.	גרַנְיִש	GRĂNJES
Parme 637.	n'emploient que le ג̃	
Turin 13.		
Turin 35.		

11. כ n'apparaît pas dans les transcriptions de mots français sauf dans Gerschom. (On le trouve aussi une fois dans Gerschom pour un mot slave.)

12. α). כ = L.

Ex. Gerschom.	לימץ	LIMAZ
Raschi.	פלוקֵיידא	FLOKÉYDE
B. N. 301.	אַנ שון טלנט	ĂN SON TALANT
B. N. 302.	אַפֶלָה	ĂPELA
Bâle.	לורטַיְיא	LORTYE
Oxford.	פלנבא	FLANBE
Leipzig.	אי הָלִיגְרוֹנְט	I HALIGRONT
Parme 60.	מֶשִילָא	MESILE
Parme 637.	לוּיְיטַא	LUYTA
Turin 13.	קולונש	KOLONS
Turin 35.	אַלַייְנֶא	ĂLÉYNE

β) כ combiné avec י soit avant soit après lui ou avec ג ou marqué d'un crochet = *l*, c'est-à-dire l mouillée.

Ex Gerschom.	מוגלא[1]	
Raschi.	גְרֶנוֹזִירֵירא	GRENOZÉRE
B. N. 301.	בֵּיירמַייל	VERMĂZ
B. N. 302.	פֵּיקַיילָא	PÉCHĂZE
Bâle.	בָּלִי	BAZ
Oxford.	ייגויל	JENOZ
Leipzig.	טְרָווֶלְיֶיא	TRAVELA
Parme 60.	אַבָּלִיירץ	ĂBAZIZ
Parme 637.	לַפַּיילא	LAPĂZE
Turin 13.	פֵּיקָאזֶא	PECHAZE
Turin 35.	פויל	FOZ

[1] Voir la discussion de ce mot.

13. מ = M.	Ex. Gerschom.	טרמיש	TRÉMÉYS
	Raschi.	נויישמנט	NUYSEMĂNT
	B. N. 301.	מַרְקַראש	MĂRCHERĂS
	B. N. 302.	גֶרמוֹנֶירא	JÈRMONÈRE
	Bâle.	קוֹמָא	KOME
	Oxford.	ווירמינרא	VERMINERA
	Leipzig.	דימַרְקָרָא	DÈMARCHERA
	Parme 60.	מָיזָא	MAZE
	Parme 637.	מְשַׁיְיגְש	MESĂYJES
	Turin 13.	מְמֵייְלש	MEMÉYLES
	Turin 35.	אנטימישמנט	ANTOMISEMĂNT

14 α) נ = N.	Ex. Gerschom.	שנבוגא	SANBOJE
	Raschi.	טַנְטִינֶיר	TĂNTINÈR
	B. N. 301.	טרנקריי	TRANCHERÈY
	B. N. 302.	קוֹנְפַּיְינון	KONPẴNON
	Bâle.	פַּרָנט	PĂRANT
	Oxford.	קאנפרא	KANFRE
	Leipzig.	טַנְדִיט	TĂNDIT
	Parme 60.	אַנְטֶרין	ĂNTERIN
	Parme 637.	פְּרֶזַנט	PREZĂNT
	Turin 13.	שַׁטֶנטא	SĂ TENTE
	Turin 35.	טון בַּנטרא	TON VENTRE
β) נ précédé ou suivi de י ou יי ou tildé ou précédé de נ = ñ	Ex. Gerschom.	צִיקוניא	ZIKÑE
	Raschi.	פלוויינש	PLÑS
	B. N. 301.	אַשוּאֶגנץ	ĂSUEÑZ
	B. N. 302.	גוֹיינְריא	GÑERIE
	Bâle.	קַנְפַּיְינָא	CHANPĂÑE
	Oxford.	לניא	LAÑE
	Leipzig.	אַנגִרְיֶינט	ĂNJIÑĂNT
	Parme 60.	לַקַנפיינא	LĂ CHĂNPEÑE
	Parme 637.	קי אַשיינַנְט	KI ĂSEÑĂNT
	Turin 13.	דַלַנפיינְמנט	DE L'ĂNPEÑEMENT
	Turin 35.	לַקַנפַיינא	LĂ CHĂNPĂÑE

N. B. Parfois, comme dans B. N. 302, le ~ au-dessus d'une voyelle indique le son nasal : JÈRMONMÕT. B. N. 302.

15. ס = S. apparait dans Gerschom et Raschi, mais généralement est remplacé par ש. Voir cette lettre.

---

16. ע Marque un son aspiré au commencement de la phrase. Généralement remplacé par ה (voir cette lettre). Je citerai pourtant ענברא de Gerschom : HANBRE. Il y en a aussi de très rares exemples dans Raschi.

---

17. α) פ = P.	Ex. Gerschom.	אַפַּנְדִּיץ	ĂPĂNDIZ
ou ף	Raschi.	פּוּרִילְש	PORÉLS
	B. N. 301.	אֵיפִיאֵיר	EPIÉR
	B. N. 302.	אַפּוֹנְדְרוֹנְט	ĂPONDRONT
	Bâle.	פְּרְשׁוֹיר	PRESOIR
	Leipzig.	פּוֹזִיר	POZIÉR
	Oxford.	פאמיירש	PAMIERS
	Parme 60.	אַפֵּיזְבְלֵיץ	APÉZIBLÉZ
	Parme 637.	אִי פַּרְטִי	E PĂRTI
	Turin 13.	אַן לַ פִּזא	ĂN LĂ PIZE
	Turin 35.	אֵירְפּוֹזט	E REPOZT
β) פ = F.	Ex. Gerschom	ne distingue pas ף de פ.	
	Raschi.	פְלוֹקֵיידא	FLOKÉYDE
	B. N. 301.	פִּיל	FIL
	B. N. 302.	פַרפּוֹנְדִשְׁמוֹנט	PĂRFONDISEMONT
	Bâle.	פּוֹלַנְץ	FOLANZ
	Leipzig.	פֶּנִירָא	FENIRA
	Oxford	ne distingue pas פ de ף.	
	Parme 60.	פֶּרֵי	FERÉ
	Parme 637.	פּוֹרְט	FORT (furent
	Turin 13.	טַפּוֹרצא	TĂ FORZE
	Turin 35.	פּוֹרמא	FORME

---

18. צ = Z c'est-à-dire ds, ou ts. dans Gerschom, où cette prononciation est constamment prouvée, dans Raschi où elle apparaît avec moins d'évidence. Dans les autres glossaires, on peut la marquer encore par le Z, bien que le ז et le ש remplacent souvent cette lettre צ, ce qui prouve qu'à l'époque où l'on écrivit le glossaire de Paris

B. N. 302, par exemple, il y avait hésitation entre les sons Z, Ẓ et S.

19. α) ק = K.	Gerschom.	קוריול	KORAZ
	Raschi.	אַנְקרוֹיְשְׁט	ĂNKROYST
	B. N. 301.	קורוצא	KOROẒE
	B. N. 302.	קוֹנט	KONT
	Bâle.	קוֹמ	KOM
	Oxford.	קוביטירט	KOBITÉRET
	Leipzig.	קוֹרְדיש	KORDÉS
	Parme 60.	קוֹנטרוּבַּאט	KONTRUVĂNT
	Parme 637.	קוּנְגֵּיי	KUNJÉY
	Turin 13.	קרֵיטְרוֹמְש	KRETROMES
	Turin 35.	קוביטורש	KOVÉRTURES
β) ק = CH	Gerschom	ne distingue pas ק de קּ	
	Raschi.	פירקּא	PÉRCHE
	B. N. 301.	קּוייר	CHOIR
	B. N. 302.	בריקּא	BRÉCHE
	Bâle.	מַרקּי	MĂRCHÉ
	Oxford.	שקּא	SECHA
	Leipzig.	פּוֹרקּאצְרָא	PORCHĂẒERA
	Parme 60.	אַקּיטְרוֹמְש	ĂCHÉTEROMES
	Parme 637.	דיסַקּא	DÉTĂCHE
	Turin 13.	מַרקּמְנץ	MĂRCHEMENẒ
	Turin 35.	קּרדונש	CHARDONS

20. ר = R.	Ex. Gerschom.	קוריול	KORAZ
	Raschi.	אינְפַרַנְדרא	ÉNPRĂNDRE
	B. N. 301.	אבוירטיר	AVÉRTIR
	B. N. 302.	אַקוֹמוֹנצִירְט	ĂKOMONZÉRT
	Bâle.	דֵּקַצֵרַא	DÉCHĂẒERĂ
	Oxford.	איקלירזירט	ÉKLÉRZIRT
	Leipzig.	קוֹרצַנְט	KORZĂNT
	Parme 60.	קוּרְצִירְט	KURZÉRT
	Parme 637.	אִירְש	IRÉS
	Turin 13.	לַבָּרוֹנט	LĂVERONT
	Turin 35.	נַרילש	NĂRILS

21. ש = S.			
	Ex. Gerschom.	רִשְׁטֶל	RÉSTEL
	Raschi.	בְּשַׂגּוּדֶא	BESĂGUDE
	B. N. 301.	שִׂיקְש	SÉYCHES
	B. N. 302.	שְׂרֵי	SERÉ
	Bâle.	פּוֹרְפַּנְשֶׂרַא	PORPANSERĂ
	Oxford.	שאוייאה	SA VYE
	Leipzig.	אִי אָנְשׂוּשׂ	I AN SUS
	Parme 60.	שׂוֹפְּרִיר	SOFRIR
	Parme 637.	שִׂישׂ	SÉS
	Turin 13.	אַמַּאשָׂא	ĂMĂSĂ
	Turin 35.	שִׂיגְּשׂ	SÉYJES

N. B. ש ne sert jamais à marquer le son CH, qui est toujours représenté par קְ.

Remarque. — Pour les consonnes tildées בְּ et ב, גְּ et ג פְּ et פ, קְ et ק, il arrive souvent que les scribes par négligence ou manque d'attention omettent la barre supérieure, ou la mettent quand il n'est pas nécessaire. On pourra toujours sur ce point rectifier l'orthographe des loazim suivant les exigences du sens ou les données de la phonétique.

POINTS-VOYELLES.

ָ - = Ă.			
	Gerschom.	אַפַּנְדִיץ	ĂPĂNDIZ
	Raschi.	דִישַׁנְט	DÉSTĂNT
	B. N. 301.	מַרְקַראש	MĂRCHERĂS
	B. N. 302.	אַפַּרִילוֹנץ	ĂPĂRILONZ
	Bâle.	אַנְקַרוֹיְיאש	ĂNCHĂROYAS
	Oxford.	ne ponctue pas.	
	Leipzig.	אַטַיינדְרָא	ĂTĂYNDRA
	Parme 60.	פִּיַיצא	PYĂZE
	Parme 637.	פַּרְטִי	PĂRTI
	Turin 13.	פַּרְלִיץ	PĂRLIZ
	Turin 35.	אִי הַאִינָא	E HĂINE

N. B. Dans Gerschom ce point-voyelle indique parfois à la fin des mots l'*e* féminin fortement prononcé.

◌ַ ◌ַ = A	Gerschom.	pas d'exemple probant.	
tirant sur le son	Raschi.	אַמֵיטְרָא	ĂMÉTRA
O.	B. N. 301.	le marque parfois par אָא	
	B. N. 302.	אַנְפְרִישָׁא	ĂNPRÉSA
	Bâle.	קְרֶבָּצֶש	KREVAZES
	Oxford	ne ponctue pas.	
	Leipzig.	פְּנִירָא	FENIRA
	Parme 60.	מָרְכַּנְדֵי	MARCHĂNDÉ
	Parme 637.	קְרִיאְרָא	KRIÉRA
	Turin 13.	בּוֹלֶרָאש	VOLERAS
	Turin 35.	קְרִירָא	KRIRA

◌ֵ ◌ֵ = É	Gerschom,	pas d'exemple.	
	Raschi.	וֶנִיזְא	WÉNIZE
	B. N. 301.	אֵי אָיגַא	ÉÉIĂ (ædificavit)
	B. N. 302.	גֶּירְמוֹנֶרָא	JÉRMONÉRA
	Bâle.	אַגְלוֹרִינֶרִיץ	ĂJELOÑERÉYZ
	Oxford	ne ponctue pas.	
	Leipzig.	מֶינְדְרָא	MENDRA
	Turin 13.	אַרוֹנְדֵיילְא	ĂRONDÉYLE

◌ִ = I	Gerschom.	אִישְׁטוּרְדִיר	ISTURDIR
	Raschi.	קְמִין	CHEMIN
	B. N. 301.	לִיבְרָא	LIVRĂ
	B. N. 302.	דְּבְרִיזְרָש	DEBRIZERAS
	Bâle.	דֵּיקְלִינֶרָא	DÉKLINERĂ
	Oxford	marque par ◌ִ, ce qui suppose un point sous la lettre précédente.	
	Leipzig.	דּוֹרְמִי	DORMI
	Parme 60.	אֵיקִיטִיבֵירְט	ÉCHETIVÉRT
	Parme 637.	אִירְש	IRES
	Turin 13.	רַזִיאַש	RĂZIĂS
	Turin 35.	שׁוֹפִירוֹזְא	SOPIROZE

וֹ = O.	Gerschom.	מוֹשְׁקְרוֹן	MOSCHERON
	Raschi.	יוֹשְׁטִישְׁא	JOSTISE
	B. N. 301.	לִיבְרַאוֹשׁ	LIVRA͡O OS
	B. N. 302.	אֶישְׁטוֹרְדִיזוֹן	ÉSTORDIZON
	Bâle.	מָנְצוֹנְגֶשׁ	MANZONJES
	Oxford	marque par ו, sans ponctuer וֹ.	
	Leipzig.	שׁוֹיֶרֶשׁ	SOYES
	Parme 60.	דוֹרוֹמֶשׁ	DOROMES
	Parme 637.	פּוּדְרוֹיְא	PUDROIE
	Turin 13.	דוֹטַנְצָא	DOTA͡NZE
	Turin 35.	דַאגְרוֹנְשׁ	DA͡GRONS

וּ = U.	Gerschom.	אִישְׁטוּרְדִיר	ISTURDIR
	Raschi.	בְּשַׁגּוּדָא	BESA͡GUDE
	B. N. 301.	אַשׁוּאֶנְץ	ASUEÑZ
	B. N. 302.	פּוּמְיָא	FUMÉE
	Bâle.	פּוּרְט	FURT
	Oxford	marque ו sans ponctuer וּ.	
	Leipzig.	גּוּטִיזְרָא	JUTIZERA͡
	Parme 60.	אֵיקוּשׁ	ÉKUS
	Parme 637.	קוּנְגֵּיי	KUNJÉY
	Turin 13.	רֶקְרֵייאוּ	REKREYU
	Turin 35.	לוּיי	LUY

וּ = ou. N'apparaît pas dans Gerschom, où nous trouvons וּ = o + u.

Toutefois le mot אִישְׁטוּרְדִיר pourrait faire supposer une leçon אִישְׁטֻרְדִיר. (Voir ce mot.)

Dans les autres manuscrits également quelques exemples sporadiques ; mais la manière générale de marquer est וּ, qui égale o + u = ou.

DIPHTONGUES ET TRIPHTONGUES.

La combinaison de - avec יִ = י - est transcrite A͡I(*a*)

(*a*) mêmes combinaisons — avec וֹ = ו - — A͡O

avec , en remplaçant — avec וּ = וּ - — A͡U

[1] Ou יי = י- = A͡Y.

Ă par A et en remarquant que וֹ = OU parfois aussi bien que וֹיִ.	—	◌ִ avec י[1] = ◌ִי	—	ÉI
	—	◌ִ avec וּ = ◌ִוּ	—	ÉU
	—	◌ֵ avec י[2] = ◌ֵי	—	ÈI
	—	◌ֵ avec וּ = ◌ֵוּ	—	ÈU
	—	◌ַ avec ◌ַ = ◌ַ◌ַ	—	IA
	—	◌ַ avec ◌ִ = ◌ַ◌ִ	—	IÉ
	—	◌ַ avec ◌ֵ = ◌ַ◌ֵ	—	IE
	—	◌ַ avec ◌ִי = ◌ַ◌ִי	—	IÉI
	—	◌ַ avec ◌ֵי = ◌ַ◌ֵי	—	IÈI
	—	◌ִ avec וֹ = ◌ִוֹ	—	OU
	—	◌ִ avec יי = ◌ִיי	—	OY[3]
	—	וּ avec ◌ִ = וּ◌ִ	—	UI
	—	וּ avec יי = וּיי	—	UY

Rem. I. Ce ne sont là, bien entendu, que des diphtongues et triphtongues que j'ai relevées d'après l'étude des manuscrits.

Rem. II. Il est difficile d'affirmer absolument que, quand on se trouve en présence d'une notation d'un seul son par deux voyelles, on a affaire à une vraie diphtongue. Le son וֹ, par exemple, notant *ou*, au lieu du signe ◌ֹ◌, ne provient peut-être que du désir de reproduire, non seulement le son *ou* du français, mais aussi les lettres mêmes dont la réunion marque ce son. C'est encore un corollaire de ce que je disais plus haut : l'alphabet hébréo-français n'est pas purement phonétique; c'est un alphabet intermédiaire entre un alphabet purement phonétique et l'alphabet français; tout en restant phonétique, il est évident que parfois l'orthographe française a influé sur l'orthographe hébréo-française.

Rem. III. Le י ou יי placé après אֵ doit-il être marqué en transcription, ou sert-il simplement à marquer une nuance d'*é*? C'est là surtout que les scribes ont dû se laisser influencer par l'orthographe du dialecte dans lequel ils écrivaient. Il faut donc rechercher le dialecte auquel appartiennent les exemples donnant cette combinaison et transcrire suivant les règles générales du dialecte.

[1] Ou יי = יִי = ÉY.
[2] Ou יי = יֵי = EY.
[3] Plus rarement avec י = OI.

Rem. IV. Le ר sert parfois (surtout devant les sifflantes) à marquer la voyelle préparatoire précédant la consonne : ce n'est pas *e* fermé, ce n'est pas *i*. On a une idée de ce qu'était ce son en français en entendant un Anglais prononcer le pluriel des mots anglais terminés au singulier par *e*. Cf. damages, balances, que l'alphabet hébréo-anglais du XX^e^ siècle transcrirait בַּלֶיְנְצִישׁ דַּמֶיְדְּזִישׁ.

R. IV et dernière. Les ְ dont j'ai cité beaucoup d'exemples servent, comme on a pu s'en rendre compte, à marquer soit l'*e* féminin, soit le son plein d'une consonne quelconque : אַנְ par exemple indique que l'*n* se prononce avec un son plein (anne) = ĂN (préposition *en*. Il peut y avoir parfois un certain doute au sujet de l'interprétation de ce schéva. Doit-on, dans פְּרֵ (je ferai), transcrire FRĖ ou FERĖ? C'est encore là une question de dialectes ; et on sera sûr de se tromper le moins possible en prenant comme critérium l'orthographe habituelle de l'ancien français et plus spécialement du dialecte auquel appartient le loaz examiné.

Louis Brandin.

(*A suivre.*)

ISHAK IBN BAROUN

ET

SES COMPARAISONS DE L'HÉBREU AVEC L'ARABE

(SUITE ET FIN [1])

B. — En exposant ici les comparaisons lexicographiques d'Ibn Baroun, nous essaierons en même temps d'indiquer les caractères qui le distinguent comme exégète, et, dans ce but, nous citerons souvent les commentateurs et les philologues depuis Saadia. Les preuves à l'appui des indications lexicographiques d'Ibn Baroun seront données soit d'après le *Kamoûs* (que nous désignerons par *Kam.*), soit d'après le *Tâg al 'Aroûs* (désigné par *TA*); le *Lisân al 'Arab* ne nous a pas été accessible. Quant à l'ordre des citations, nous adoptons celui de l'auteur.

אבחת (Ezéch., XXI, 20)[2]. Ce mot, qui ne se retrouve nulle part ailleurs dans l'Écriture, est traduit par Ibn Djanah « éclat de l'épée [3] », par Ibn Balam, « crainte du glaive ». Ibn Baroun le rapproche de la racine arabe באח, où la X[e] forme signifie « piller, dérober, détruire entièrement » אסתבאחה אלסיף ואלאסתבאחה אלאנהאב ואלאסתיצאל [4]. On parle ici comme si l'épée elle-même se livrait au pillage; c'est ainsi qu'on dit en arabe : צרבה אלסיף « l'épée l'a frappé », et en hébreu : אכלה חרב ושבעה (Jér., XLVI, 10) « l'épée mange et se rassasie ». Cette interprétation se trouve confirmée par les mots על כל שעריהם « je laisserai pénétrer par toutes leurs portes le glaive de la destruction », et par la suite où il est

[1] Voyez tome XLI, page 233.

[2] *Mouw.*, p. 26-27.

[3] Dict., 16, 22.

[4] C'est aussi à cette racine que le mot est rattaché par Castelli. Cf. Gesenius, *Thes.*, *s. v.*; ce dernier l'explique par l'arabe אבח, ou mieux וּבח, blâmer, menacer. Ibn Baroun cite à l'appui de cette analogie un vers du poète anté-islamique Antara.

question d'égorgement, טבח. La traduction du Targoum Jonathan קטולי חרבא se rapproche de cette explication[1].

אדב, לאדיב (I Sam., II, 33)[2]. Cette racine est apparentée avec l'arabe לאב « languir », se rapportant, comme en hébreu, à l'âme. A ce mot se rattache aussi, par métathèse, le mot דאב, comme dans Deut., XXVIII, 65 ; Ps., LXXXIII, 10[3].

יאהיל (Job, XXV, 5)[4] est à comparer avec l'arabe אהّל « brillant », qui est employé, comme dans le passage de Job, pour parler de la nouvelle lune : אהّל אלהלאל יהّל[5]. A cette racine se rattache aussi יָהֵל[6] (*ibid.*, XXXI, 26), בהלו (Job., XXIX, 3), et יַהֲלוּ (Is., XIII, 10)[7].

אזלת יד (Deut., XXXII, 36)[8]. אזל peut être comparé à l'arabe זלّ « glisser », comme dans אלרגל זלّת « le pied lui manque », ou avec l'arabe אַזַל, qui a aussi le sens de « être tenu de court », comme on dit d'un cheval אזלת אלפרס, quand la corde est trop courte — קצרת חבלה.

אזור, sangle[9], est équivalent à l'arabe מיזר[10].

אָח (Ez., VI, 11)[11], particule exclamative, apparentée avec l'arabe אח et exprimant la colère ou la tristesse ; d'où l'expression כמע

[1] Cf. aussi les diverses explications dans Raschi et David Kimhi, *ad. l.* Il faut encore rappeler une explication citée par Ali b. Souleiman (Dictionnaire d'Ibn Djanah, 774, 4-5) : וקיל טהור אלסיף מן נבעה מצפונו ; le mot aurait ainsi le sens de « l'apparition de l'épée », comme en Obadie, 6, avec changement de ח en ע.

[2] *Mouw.*, p. 28.

[3] C'est aussi de cette manière que Saadia le comprend, car dans Lév., XXVI, 16 (éd. Der., p. 186), Deut., XXVIII, 65 (*ibid.*, p. 296), et Ps., LXXXVIII, 10 (chez Th. Hofmann, *Die Korachitischen Psalmen nach Saadia*, 1891, p. 8 de l'arabe), il le traduit toujours par לאב.

[4] *Mouw.*, p. 29.

[5] Le Dict. d'Ibn Djanah, 33, le traduit aussi par למע « éclat » ; de même Saadia (éd. Cohn, p. 61) le traduit par תלמח « briller ».

[6] Juda ibn Koreisch, *Risalè*, p. 71, compare à ce verbe l'arabe הכّל, en citant à l'appui הילל בן שחר (Isaïe, XIV, 12), qu'il rend aussi, p. 111, par הלאלה אלכתר. Saadia (éd. Der., p. 21) le traduit par לאיח פי אלכתר.

[7] Saadia traduit ces deux passages (Job, éd. Cohn, p. 65, et Isaïe, éd. Der., p. 20) par למע, briller.

[8] *Mouw.*, p. 31.

[9] *Ibid.*

[10] Ibn Koreisch, *l. c.*, a אזאר ויקאל מיזר. Rappelons ici la remarque de Zerahya ben Sch'altiel dans le commentaire sur Job, XII, 18 (Schwartz, תקוה אנוש, p. 225), disant que ce mot, dans les deux langues, ne désigne que la sangle grossière, ordinaire : וגם בלשון הערבי קורין לסדין או לסודר הגס איזאר. C'est pourquoi on emploie pour les vêtements sacerdotaux l'expression אבנט (Exode, XXXIX, 29). Saadia traduit אבנט (éd. Der., p. CXL) par זנאר. L'opinion de Barth, dans les *Etym. Studien*, p. 1, qui identifie אבנט avec l'arabe אטנאבה « sangle sous-ventrière en cuir » et טנב « corde de la tente », serait en opposition avec cette interprétation.

[11] *Mouw.*, p. 31.

פלאנא אחאחא ואחיחא [1] « entendre quelqu'un crier אח », quand il se trouve en proie à la colère ou à la tristesse ; de même אֲךָ est employé comme exclamation de douleur.

אַיָּה (Lév., XI, 14) [2] est apparenté avec יְרִיוֹ, oiseau semblable à un autour ; cette explication est corroborée par le mot איים dans Isaïe, XIII, 22; il est possible aussi que איים, *ibid.*, XXXIV, 17, soit l'arabe אבן אֻוי. Il peut donc désigner deux espèces d'animaux [3].

אָט (I Rois, XXI, 27) [4] est apparenté avec מתטאטי « la tête courbée, baissée », comme on dit aussi en arabe : הטאטת עֻן כפּצת ראסי = אלשי « J'ai baissé la tête devant quelque chose » עֻנה [5].

אֶטֶר (Juges, III, 15) [6]. Ce mot dont la racine, comme dans תאטר, Ps., LXIX, 16, est la même que l'arabe אטר « saisir [7] », désigne celui dont la main droite est saisie de façon à ce qu'il ne puisse s'en servir : מגאנס לקולהם תאטרת אי אחתבסת אד כאן ימינה מחתבסה עֻן אלתצרף ; on l'emploie aussi en arabe dans ce sens [8].

[1] Ici il semble qu'il y ait une faute dans le texte, car d'après ראיתה, qui se trouve plus loin, il faudrait la 1re ou la 2e personne.

[2] *Mouw.*, *l. c.*, *s. v.* אר.

[3] Saadia traduit איה, dans Lév., XI, 14, et Deut., XIV, 13 (éd. Der., p. 157 et 275) par צרא, qui désigne un oiseau de nuit ; il traduit de la même façon ציים dans Is., XXXIV, 14, tandis qu'il traduit איים en cet endroit et Is., XIII, 22 (éd. Der., p. 21 et 51) par אבן אֻוי. La traduction de Saadia צדא est rejetée par Ibn Djanah, Dict., 37, 23. Lui-même le traduit par אבן אֻוי, qui signifie, selon lui, une sorte de belette. Il remarque expressément, *ibid.*, l. 29-30, que ce n'est pas le renard (תעלב) mais un animal portant un nom étranger, également connu chez nous. Peut-être Ibn Dj. veut-il réfuter ici l'opinion de Haï Gaon, qui, selon la citation de Juda ibn Balam dans le commentaire sur Deut., XXVIII, 30, ישגלנה (Fuchs, *Studien*, appendice, p. XXI ; cf. aussi p. XL), remarque, dans son *Hawi*, que אבן אֻוי signifie en persan שגל « chacal » comme il l'a trouvé dans la version persane du *Kalila wa-Dimna*. Ibn Balam lui-même cite l'explication d'Ibn Djanah, avec laquelle celle d'Ibn Baroun concorde finalement. Du reste, Bochart aussi, dans *Hierozoicon* cité par Gesenius dans le *Thesaurus*, p. 39, *s. v.* אַיָּה, le compare à l'arabe יוּר.

[4] *Mouw.*, p. 32.

[5] Ibn Djanah, Dict., 36, 7-8, le traduit par « lentement ». Haï Gaon explique aussi ce mot d'après l'arabe, mais son observation, que je dois aussi à l'obligeance de M. Harkavy, est incomplète. Il invoque à son appui le premier lexicographe arabe, Halil, l'auteur du *Kitab-al-Aïn*, et il cite aussi l'explication du Talmud Yerouschalmi (*Sanh.*, chap. X, 28*b*) : וילך אט קאל אלכליל אלעֻרב תקול אט כ... תנא ופי תל' אלשאם פי פרק חלק ויהלך [אט] ר' יהושע בן לֻוי אמר] יחף.

[6] *Mouw.*, p. 33.

[7] Au sujet de cet emprunt fait à Haï, voir plus haut.

[8] Cf. TA. : אלאטר בפתח וסכין עסם אלשי תקבץ עלי אחד טרפיה פתעוגה. Dans le même Dictionnaire, on donne aussi à אטר le sens de « malheur », d'après un hadith remontant à Mahomet. Ibn Djanah, Dict., 36, 32-33, a la même explication, sans la comparaison avec l'arabe.

אירפה[1], mot désignant une mesure et apparenté avec le radical arabe رفأ, « bien pesé ».

אמר. האמירך[2] (Deut., xxvi, 28) signifie ou bien, comme l'arabe أَمَّر, « augmenter, bénir », car אמרה signifie « bénédiction, augmentation », comme il est dit dans un proverbe : פר וגה אלמאל תרי אמרתה « tu peux juger, d'après l'état du bien, de son accroissement[3] » ; ou bien le mot signifie, comme l'arabe אמר, « élever », et, comme אמרה, « l'élévation », תל. Ce sens conviendrait pour האמרת, *ibid.*, v. 19[4], ainsi que pour התימרו dans Isaïe, lxi, 6[5]. Une concordance particulièrement juste est celle qui existe entre אַמָּר ou אַמָּרָה « brebis », et l'araméen אמר, mot par lequel le Targoum traduit כבש[6].

אמש[7] est équivalent à l'arabe امس[8].

אסף אסוף אסיפם[9]. אסוף אסיפם (Jérémie, viii, 13) doit s'expliquer par le radical arabe أسف « périr » ; on dit : אכאף אלרגל « l'homme succombe dans sa fortune », et aussi : רמיאה אללה באלסואף באלהלאך « Dieu l'a jeté dans la ruine. » C'est également le sens de נאסף הצדיק et נאספים d'Isaïe, lvii, 1, ainsi que de ספתה בהמות de Jér., xii, 4[10]. Comme redoublement de cette racine, nous avons le mot

[1] *Mouw.*, p. 34, *s. v.* אירף. Saadia sur Exode, xvi, 36 (éd. Der., p. 105), le traduit par ויבה, et dans Lév., xix, 36, et Deut., xxv, 14-15 (*ibid.*, p. 174 et 209), par אבואל.

[2] *Mouw.*, p. 38.

[3] Cf. *Kam.*, ואלרגל כתרת מאשיתה ואמרה אללה ואמרה כנצרה לגיה כתר נסלה ואלאמר אלמבארך.

[4] C'est aussi de cette manière que l'explique Ibn Dj., Dict., 57, 26-28 ; cf. Ibn Ezra, *ad l.* Le premier propose aussi de le faire dériver de אמרא, signe (*Sabbat*, 105 *a*). Saadia le traduit par אמּר, ordonner (éd. Der., p. 291).

[5] Saadia (éd. Der., p. 92) a התבדלון « échanger » ; cf. Der., *l. c.*, note 5. La glose 64 à Ibn Dj., 285, *s. v.* ימר, a התלדדון « vous vous amuserez ». Cette leçon vient peut-être d'une fausse lecture de התנפקון cité par Ibn Dj., qu'on aura lu התפנקון.

[6] I. B. fait ressortir expressément que א a un kesra, tandis que les Dictionnaires ont aussi אַמָּר avec fatha.

[7] *Mouw.*, *l. c.*

[8] On ne peut déterminer dans quel sens Ibn Baroun compare ici אמש, le mot امس en arabe désignant « la journée d'hier ». Cf. aussi Ibn Ezra sur Exode, x, 21, dans le grand commentaire, et sur Genèse, i, 19, chez Bacher, *Abr. Ibn Esra als Grammatiker*, p. 164. Saadia traduit אמש. Gen., xix, 34, où il est sûrement question de *la nuit passée*, par אמס (éd. Der., p. 29) et Gen., xxxi, 29 et 42 (*ibid.*, p. 49) par אלבארחה. Sur les divers sens de ce mot en arabe, cf. Hariri, *Durrat al-Gawwas*, chez de Sacy, *Anthologie grammaticale arabe*, p. 27. D'après le *Thesaurus* de Gesenius, אמש dans le sens de « la nuit dernière » est à rapprocher de מכר ; cf. Hariri, *l. c.*, ויקולון אלא זאלת אלשמס אלי אן ינתצף אללילה מכּירה בכיר וכיף אמסיה.

[9] *Mouw.*, p. 39.

[10] Il faut remarquer que Saadia traduit תספה, Genèse, xviii, 23, par תסיף (éd. Der., p. 27) et de même נוספרה (Is., xvi, 9) par אכאבה (éd., Der., p. 23) et qu'il

אכפסוף (Nomb., XI, 4), qui est l'équivalent de l'arabe כפסאף « le plus humble »; ainsi on trouve dans un *hadith* : אן אללה יחב מעאלי אלאמור ויכרה כפסאפהא « Dieu aime ce qui est noble et hait ce qui est vil [1]. »

אפן, אפונה (Ps., LXXXVIII, 16) [2]. Outre les deux comparaisons indiquées par Ibn Dj. [3], on peut encore citer פַּנַי « passer » ou אָפַן « être faible et chancelant dans ses résolutions [4] ». C'est une phrase abrégée (כלאם אבתר) qui, d'après cette explication, a besoin de l'addition פ"א רפה = ו.

אפק. אפיקים (Ps., CXXVI, 4) et ויתאפק (Esther, V, 10) [5] doivent être rattachés à la racine arabe פאק. Le premier mot est comme l'arabe אַפַאוּק, « l'eau qui se rassemble dans un nuage pour former de la pluie [6] », et se rapproche aussi de ויתאפק « il acquit de l'empire sur lui-même », car ce sens a de l'analogie avec celui de « se rassembler, se ressaisir » : פַּאַן אלאפאקה ואלתגלד [7] פי אלמעני מתקארבאן. Par contre, אפיקי ארץ (Ez., XXXII, 11) doit être expliqué par אלארץ אפאק [8] « limites de la terre ».

אצל, אצילי [9] (Exode, XXIV, 11). Ce mot désigne ceux qui sont fermes dans leur opinion [10], רגל אציל, de אצל אצלה, dénominatif

dit à ce sujet dans le Comm. (*ibid.*, p. 108) qu'il le fait dériver de תספה (Genèse, XVIII, 23). Quant à נאסף dans Isaïe, LVII, 1, il le traduit par באד, périr (Der., p. 85.). Cf. Ibn Dj., *s. v.* (Dict., 61, 32).

[1] Cf. *Kam.*, ואלספסאף אלרדי מן כל שי ואלאמר אלחקיר. Saadia, *ad l.* (éd. Der., p. 208), le traduit par לפיף « la foule rassemblée ».

[2] *Mouw.*, *l. c.*

[3] Cf. Dictionnaire, 65, 7-14, et 565, 30.

[4] De même Delitzsch, *Comm. zu Ps.*, p 611, qui réfute l'explication d'Ibn Dj. Saadia *ad l.* (éd. Hofmann, p. 8 de l'arabe) le traduit par אתגהת « de quelque côté que je me tourne ».

[5] *Mouw.*, p. 40.

[6] Cf. *Kam.*, ואפאקת אלנאקה אגתמיצת אלפיקה, c'est-à-dire que ce mot, en sa IV[e] forme, est employé pour désigner le lait qui se rassemble dans le pis de la chamelle pendant la traite. Saadia traduit אפיקי מים (Ps., XVIII, 16) par קאע אלגדראן « les surfaces de l'eau » (éd. Margulies, p. 20), et אפיקים, *ibid.*, CXXVI, 4, par גדראן (Ewald et Dukes, *Beiträge*, I, 69).

[7] C'est aussi par ce mot que le traduit Ibn Dj., Dict., 66, 4, et Tanhoum sur 1 Sam., XIII, 12 (éd. Haarbr., p. 16). Saadia traduit le mot de diverses manières : dans Gen., XLIII, 31 (éd. Der., p. 69) par ורתפך, de même Gen., XLV, 1 (*ibid.*, p. 71), mais la Polyglotte et un ms. du Yémen ont יתחרך « se mouvoir »; cf. Der., *ibid.*, note 2. Il le traduit aussi par ce dernier mot dans Is., LXIII, 15 (éd. Der., p. 94). Dans son Commentaire, *ad l.* (éd. Der., p. 143), il s'est étendu longuement sur les diverses significations du mot; malheureusement nous ne possédons qu'un texte incomplet. En tout cas, il semble le rapprocher de Gen., XLV, 1, de sorte que la leçon de la Polyglotte serait confirmée par Saadia lui-même.

[8] C'est sans doute ainsi qu'il faut écrire, car ici c'est le pluriel, et אפק est au masculin singulier; cf. Kok., p. 99, note 199.

[9] *Mouw.*, p. 40.

[10] D'après Ibn Dj., Dict., *s. v.*, le mot se rattache à אצלת de Gen., XXVII, 36 « se séparer », et signifie « ceux qui sont mis à part, les nobles ».

de אצל, racine. Il faut y rattacher l'expression אצילות ידיך (Jér., XXXVIII, 12) = אצול ידיך « racines des mains ». Ce sont les cavités de l'épaule, et c'est également ainsi qu'il faut expliquer שש אמות אצילה (Ez., XLI, 8) « six coudées à partir de la racine ».

אר ב. אורב [1] (Jos., VIII, 2) est apparenté avec le radical arabe ורב, dont la IIIe forme מוארבה signifie « tromper », ce qui est, d'ailleurs, le premier sens de « guetter ».

אֵר ש [2] (Deut., XX, 7) est identique à l'arabe אערס, avec le changement si fréquent de א et ע, et a le sens de אתּכד ערסא, « prendre une épouse, une fiancée [3] ».

בֹּקר [4], matin, est identique à l'arabe בכרה avec changement de כ et ק [5].

זנח. והזנח [6] (Lament., III, 17) est apparenté par métaphore avec l'arabe נזח.

חבל. חֶבֶל [7] (I Sam., X, 5 et 10) est le mot arabe חבאל dans le sens de כֹּלֶק, troupe d'hommes. Dans רוחי חבלה (Job, XVII, 1), il y a la racine arabe כבל « rendre quelqu'un absent d'esprit [8] ». Dans התחבולות (Prov., XI, 14, et XXIV, 6), d'après le principe du מצחף, le changement erroné des voyelles, il y a l'arabe חילה [9]. Le verset de Proverbes, XXIV, 6, trouve un parallèle dans le vers du poète arabe, Al-Moutanabbi : אלראי קבל שגאעה אלשגעאן הו אוّל והי אלמחلّ אלתאני « le conseil est supérieur à la bravoure impétueuse dans les combats il est le premier et celle-ci la seconde [10] ».

חבר. חבורה [11] (Exode, XXI, 25) est identique à l'arabe חבר « trace d'une blessure » [12], אתר אלגרח.

[1] *Mouw.*, *l. c.*

[2] *Ibid.*

[3] La même comparaison est aussi admise par Barth, *Etym. Studien*, p. 16-17. Cf. au sujet du sens d' « épouse, fiancée », *ibid.*, p. 16, note 4.

[4] *Mouw.*, p. 23, l. 18.

[5] Cf. au sujet du changement de כ en ק, Barth, *l. c.*, p. 34-35.

[6] *Mouw.*, p. 24, l. 5.

[7] *Ibid.*, p. 42.

[8] La même comparaison est faite par Barth, *l. c.*, p. 42, note 1. Saadia, *ad l.* p. 47], a חלכת « mon esprit s'en va ».

[9] Voir la même identification chez Barth, p. 31, qui admet qu'en arabe il y a deux racines חבל et חול ; de la première dérive aussi le mot חַבל et חבוּל, rusé, habile. La glose 36 à Ibn Dj., Dict., 207, a aussi חיל.

[10] D'après Kok., p. 145, note 373, et Bacher, *Z.A.W.*, *l. c.*, p. 246, ce vers est aussi cité par Juda ibn Balam dans le commentaire sur Is., III, 2 ; cf. *Revue*, XVII, p. 189. Ibn Baroun ajoute encore, dans une remarque malheureusement incomplète sur Prov., XXIV, 6, les mots ברב יועץ, qu'il traduit « par la grandeur du conseil », explication qu'il trouve plus belle que celle de « par beaucoup de conseils ».

[11] *Mouw.*, p. 42.

[12] Ibn Baroun cite le vers d'Omar ibn Abi Rebia, où il y a toutefois, d'après les

חברברה (Jér., XIII, 23) est identique à l'arabe חַבַרְבַרَة, qui signifie « les cheveux de la tête » et qui sert à désigner les taches du tigre, semblables à des cheveux ; ou bien c'est l'arabe כְּבִיר, peu tacheté. Ainsi dit un poète : חתّי אלאמא טאר מן כבירהא « lorsque s'envolèrent de leurs cheveux ».

חגב (Koh., XII, 5)[1] est ou bien l'arabe חַגَبَة, duel, חגבתאן, les deux os supérieurs de la hanche, רוֹס אלורכין, ou bien l'arabe חאגב, les deux os au-dessus des yeux[2].

חוזים (Is., XLVII, 13)[3] est le même mot que l'arabe חאזי « ceux qui observent le vol des oiseaux pour en tirer un présage », והו זאגר ללטיר[4].

חור[5]. Dans וחרה נחשתה (Ez., XXIV, 11), il y a la racine arabe حرّ « être chaud et sec »[6] ; de même חרה עצמי (Job, XXX, 30). Pour חורו יושבי ארץ (Is., XXIV, 6), il faut penser à l'arabe חאר, être effrayé[7]. חורי, dans Gen., XL, 16, est l'arabe חוארי, pain très blanc[8] ; c'est sans doute aussi à ce sens que se rattache חוריה (Is., XXXIV, 12) et ההורים, Néhémie, IV, 13, qu'on peut rendre par אחראר.

חוש (Eccl., II, 25)[9] est identique, d'après une opinion, à l'arabe حَسّ[10]. Il pourrait aussi avoir de la parenté avec l'arabe

lexicographes arabes originaux, un autre mot pour le mot חבור ; cf. Kok., p. 147, note 388. Barth, p. 41-42, veut rapprocher חבורה de חבל « blesser », et réfuter l'identification du Lexique de Gesenius avec חַבַרְבַרَة, vêtement rayé. Pourtant, dans le *Thesaurus*, Gesenius cite aussi, d'après *Kam.*, l'explication « zébré par des raies ».

[1] *Mouw.*, p. 43.

[2] Ibn Djanah, Dict., *s. v.*, traduit ce חגב par « sauterelle », גַּנְדַב ; cf. aussi Kok., p. 100, note 200.

[3] *Mouw.*, p. 44, *s. v.* חוז, dernière ligne.

[4] Cf. *Kam.* : יחזי חזיא והחזי החזיא וחזי אלנכל התזיה כרכה ואלטיר זגרהא וכאקהא, où il a le sens de « émettre des hypothèses sur le produit des palmiers et le vol des oiseaux ».

[5] *Mouw.*, p. 44-45.

[6] Cf. Ibn Koreisch, *Risalè*, p. 75. נחאסהא ותסהחר לכי תחמא.

[7] Saadia traduit ce mot (éd. Der., p. 34), comme חרה de Job, XXX, 30 (éd. Cohn, p. 67), par נכר « écrasé, gâté ».

[8] De même Saadia, *ad l.* (éd. Der., p. 62). Dans notre texte, il y a ici une lacune, où Ibn B. a sans doute tenu compte de l'analogie avec l'arabe, citée par Ibn Dj., Dict., 217, 16, sur Isaïe, XXXIV, 12, où les notables sont appelés ביאץ אלנאס « les blancs, à l'aspect noble ». Par contre, Ibn Dj., *l. c.*, l. 20, ne veut pas admettre le rapprochement avec חורי, Gen., XL, 16, et l'explication : pelures blanches. Ibn Ezra, sur Genèse, XL, 16, déclare que חורי, Néh., IV, 13, doit être compris comme ce חורי ; peut-être n'est-ce là que l'opinion personnelle d'Ibn Ezra et non celle de Saadia ; חוריה, Is., XXXIV, 12, est aussi traduit par Saadia, *ad l.* (éd. Der., p. 51), par אחראר.

[9] *Mouw.*, p. 45.

[10] Ibn Baroun mentionne ici un de ses prédécesseurs déjà mort et dont le nom manque dans le texte. A ma connaissance, seul Isaac ibn Giat, dans son Comm. sur

חַנַס, comme on dit : חַנַס אלרגל יחוס חַנַסא אדא כאן שגאעא « l'homme est courageux, impétueux » ; נאקה חַנַסא, « une chamelle sauvage ». Cette dernière explication est préférable [1].

חזיז (Job, XXVIII, 27 ; XXXVIII, 25 ; Zach., X, 1) [2] est, par métathèse de ח et א, identique à l'arabe אזיז ; on dit אזה אלקדר אזא אשתד גליאנה, « les nuées font entendre un son puissant [3] ».

חיק [4] (Exode, IV, 6) est identique à l'arabe חקו [5].

חזה [6]. חָזֶה (Exode, XXIX, 27) est apparenté avec l'arabe חַזַּה ou חַדַּה, qui signifie aussi « morceau de viande » ; seulement חַזַּה ne désigne pas un morceau déterminé (קטעה מעינה) [7].

חלד [8]. חֶלֶד (Ps., XXXIX, 6) ressemble à l'arabe כלוד, temps qui dure, דואם אלבקא [9].

חֹלֶד (Lév., XI, 29) est le mot arabe כלדה « taupe [10] ».

l'Ecclés. (éd. Lœvy, Berlin, 1884), *ad l.* (cf. mon *Aus dem Koh.-Comm.*, p. 22 et 23), a cette explication.

[1] La même explication est donnée par Ibn Dj., Dict. 426, *s. v.*, נחץ, se hâter, se ruer.

[2] *Mouw.*, p. 45, *s. v.* חזז. Le mot חזיז même n'est pas indiqué ; cependant il ne peut s'agir ici d'un autre.

[3] Ibn B. corrobore encore sa comparaison par la citation d'un hadith qui toutefois manque dans l'édition. Pour les autres explications de ce mot, cf. *Studien über Joseph Kimhi*, dans *Monatsschr.*, XL, p. 411.

[4] *Mouw.*, p. 46.

[5] Malheureusement le texte est mutilé en cet endroit. חקו signifie en arabe « flanc » ; cf. Barth, p. 61, qui a la même comparaison. Saadia traduit le mot de notre passage (éd. Der., p. 85) par כֻּם ; par contre, il traduit Gen., XVI, 5 (p. 23), Nombres, XI, 12 (p. 208), et Is., XL, 11 (éd. Der., p. 54), par חגר (sein). Abr. ibn Ezra fait, au sujet d'Exode, IV, 6, la remarque suivante : והגאון אמר כי החיק הוא בית הזרוע וכבה שאהו בחיקך ישא ואחרים אמרו כי הוא הבגד הסמוך לחזה. Les preuves données ci-dessus montrent que ses citations de Nombres, XI, 12, et Is., XL, 11, sont erronées ; pour le passage d'Exode, IV, 6, son indication ne convient pas non plus, car כֻּם répond plutôt à la seconde explication qu'il rapporte. Pour la traduction que donne Saadia de חיק, Ps., LXXIV, 11, et Ez., XLIII, 13, cf. Ewald et Dukes, *Beiträge*, I, p. 55.

[6] *Mouw.*, p. 45.

[7] Saadia, *ad l.* (éd. Der., p. 124), a קֻּץ « poitrine », sans doute du radical קֻּץ « couper ». Ibn Dj., Dict., 218, 18, a צדר « poitrine ». Dans la traduction hébraïque d'Ibn Tibbon, ce mot n'est pas traduit ; il y a simplement la mention ידוע, ce qui correspond à l'expression מערוף, qu'Ibn Dj. emploie d'habitude pour dire que le mot arabe a la même consonnance. La glose 7, *ibid.*, a צדר אלחיואן והו אלקֻּץ.

[8] *Mouw.*, p. 47.

[9] Saadia traduit ici (Ewald et Dukes, *l. c.*, p. 31), et Job, II, 17 (éd. Cohn, p. 36), חלד par עמר, durée de la vie ; il faut aussi comparer le commentaire pour ce dernier passage. Pour Ps., XLIX, 2 (éd. Hofmann, p. 5), Saadia a דניא « monde ».

[10] La même traduction se trouve chez Ibn Dj., Dict., 227, 8, placée par M. Neubauer entre parenthèses. Le fait qu'Ibn Dj. veut parler de la taupe ressort de ses paroles, « aveugle de naissance ». Saadia, *ad l.* (éd. Der., p. 158), a כֻּלדה. L'étymo-

חלט, ויחלטו המגנה (I Rois, xx, 33) [1], est le mot arabe חלט « saisir quelque chose vivement, avidement » : חלט אלרגל יחלט חלטא ואחתלט אדא אכד פי אלשי בסרעה [2].

ח ל ם, חלמות (Job, vi, 6) [3]. La meilleure explication consiste à rapprocher חלמות de l'arabe חלאם, chevreau = גדי. Ainsi, chez le poète Mouhalil on trouve un vers sur la célèbre guerre de Basous [4], où il est dit : כל קתיל יקתל פי כליב חלאם חתי ינאל אלקתל אלהמאם « Ceux qui ont été tués jusqu'à présent sur le territoire de Kouleïb sont à considérer comme des chevreaux, jusqu'à ce que le glaive meurtrier atteigne les principaux d'entre eux. »

חלף, חָלָף (Ps., xc, 6) [5]. C'est l'arabe כלפה, une herbe qui ne croît qu'en été, מא אנבת אלציף מן אלעשב [6]. — L'expression חליפות בגדים (Juges, xiv, 12) signifie, comme l'arabe מכתלפה, des vêtements de diverses couleurs et espèces [7].

חלץ [8]. יחליץ (Is., lviii, 11) n'a pas, comme Ibn Dj. l'admet, le sens de l'arabe כצל « humecter, arroser [9] » ; c'est là une comparaison cherchée trop loin, tant au point de vue de la forme que du sens. Ce mot est ici tout simplement identique à l'arabe כלץ, « retirer, sauver » : אי אנה יכלץ אעצאך וינגידה מן אלאלאם « il préserve les ossements de la douleur ». Cependant, on ne peut ex-

logie des deux mots a donné lieu à une explication intéressante de la part de Simon b. Cémah Duran, dans son commentaire sur Job, p. 62*b* : ר"מ חלד כמו כל יושבי חלד וחלדי כאין נגדך שהוא מענין העלם מלשון חלודה כדברי רז"ל שהוא מלשון חולדה שהיא נטמנת ונעלמת וכן החלודה היא כיסוי רע להעלים יופי הכלי וכן נקרא הזמן עולם להתעלם עניני מבני אדם. De même, Moïse ibn Chiquitilla explique le mot חלד par חלודה, « rouille », mais dans le sens de « vieillesse », chez Ibn E., sur Job, ii, 17, d'après Haï; cf. Poznanski, *Mose ibn Chiquitilla*, p. 182. Au sujet de l'étymologie de עולם, cf. aussi Tanhoum sur l'Eccl., i, 4 (*Aus dem Koh.-Comm.*, p. 18-19). Cf. aussi Landau, *Die gegensinnigen Wœrter im Alt und Neuhebr.*, Berlin, 1896, p. 124-125; Delitzsch, *Comm. zu Job*, p. 150, remarque : חלד, la vie = כלד, « se terrer, durer » ; *ibid.*, note 1 : la racine n'a pas la signification de « rôder ».

[1] *Mouw.*, *l. c.*

[2] Cf. *Kam.*, qui prétend qu'en arabe il faut écrire le mot plutôt avec un כ : וכ̈ג̈ וגצב ואסרע פי אלאמר ואלצואב פיה באלכא.

[3] *Mouw.*, *l. c.*

[4] Cf., au sujet de cette guerre qui dura quarante ans, Freytag, Lexique, I, p. 120.

[5] *Mouw.*, *l. c.*

[6] Ibn Koreisch, *Risalè*, p. 20, et Ibn Djanah, Dict., 229, 10, traduisent aussi par כלף, mais dans le sens de « succéder, se renouveler constamment ».

[7] Saadia traduit, Gen., xl, 22 (éd. Der., p. 72), חליפות par כלעה.

[8] *Mouw.*, p. 48.

[9] Cf. Dict., 230, 20. Ibn Baroun cite ici l'expression : אכצלתהם אלסמא « les cieux l'arrosent ». Cette analogie se trouve chez Ibn Dj., *l. c.*, l. 30-32; cependant il y est dit אכצלתנא אלמא « les cieux *nous* humectent ». Ibn Dj. l'explique encore par אי בלתנא באלגית « ils nous humectent par la pluie ». Saadia, *ad l.* (p. 88), traduit ויקוי עצאמך « il fortifiera tes os ».

pliquer ainsi ואחלצה צוררים ריקים, comme le fait Ibn Dj. [1], car sa traduction : « j'ai sauvé même celui qui me hait gratuitement » est absolument contredite par la phrase suivante. Le mieux, c'est de l'expliquer dans le sens de « tirer l'épée », comme l'arabe הגריד [2]. Le sens est : « Ai-je fait du mal à ceux qui étaient en paix avec moi, ou ai-je combattu inutilement mes ennemis ? » Le Psalmiste veut parler ici de la violence et de la colère, trouvant que des princes faibles ont tort de partir en guerre contre les pacifiques et de chercher l'occasion de combattre des ennemis qui renoncent à la lutte; à plus forte raison quand il s'agit d'un prince aussi puissant que David. Il veut dire que lui a bien agi en ne se laissant pas entraîner sans motif à entamer des hostilités. Le contexte convient parfaitement à ce sens. חלוצי צבא signifie aussi « ceux qui sortent », c'est-à-dire ceux qui se rendent à l'armée, אלמגרדון ללגיש. On dit en arabe : הגרדת לאמר « je me suis mis en campagne pour une chose, je me suis dévoué à elle [3] ». On dit aussi : גרדת אלכתיבה « l'armée part en expédition [4] ». L'explication de Juda ibn Balam, qui rapproche le mot de מחלציך יצאו [5] (Gen., xxxv, 11), est cherchée de trop loin.

חָלַק. חלק (Gen., xxvii, 11) [6] est ou bien l'arabe חלק, « raser les cheveux », מגאנס לחלק אלשער באלמוסי, ou l'arabe כלך « être lisse », אמלס ; on dit : צכרה כלקא « un rocher lisse » ; une mon-

[1] Dict., *l. c.*, l. 9-11.

[2] Dans le texte, ce mot ne se trouve pas, mais il n'y a aucun doute qu'il ne faille remplir la lacune par ce mot.

[3] Ce serait peut-être là une analogie de l'hébreu יוצאי צבא.

[4] Saadia traduit de même le mot dans Nombres, xxxii, 20 (éd. Der., p. 243), et Is., xv, 4 (éd. Der., p. 23). Il résulte donc d'ici que la traduction de Saadia de Ps., vii, 5, נאצלה. doit aussi être comprise dans le sens de « tirer l'épée ». La tentative de M. Margoulies (p. 15, note 1) de justifier sa traduction de « piller » en invoquant l'explication d'Ibn E. sur Ps., vii, 5, outre les objections faites à ce sujet par lui-même, peut aussi être réfutée par la considération qu'Ibn E., lorsqu'il cite directement Saadia, ne le fait pas avec soin (cf. notre remarque sur חרק). Remarquons encore qu'Ibn E., qui, dans le grand commentaire sur Exode, iii, 22, ונצלתם, mot pour lequel il renvoie à Ps., vii, 5, n'explique rien du tout et ne donne pour Ex., xii, 36, qu'une explication grammaticale, dit, au contraire, dans le commentaire abrégé sur Ex., iii, 22 (p. 12) : כמו ויצל אלהים חכל מטעם הצלה בעבור החמס שעשה, ce qui correspond tout à fait à la traduction de Saadia, *ad l.*, ואנתצפו (éd. Der., p. 85, et note 1). D'après cela, Ibn E. sur Ps., vii, 5, ne peut avoir voulu parler de Saadia et il faut rejeter la leçon de la Polyglotte (citée par M. Der., *l. c.*), ainsi que la traduction d'Exode, xii, 36, ואנתספו « déraciner » (éd. Der., p. 99).

[5] Le mot propre se trouve ici mutilé. En tout cas, il faut lire מחזמון, ceints. Du reste, Ibn Dj. (Dict., *l. c.*, l. 12) traduit aussi חלוץ dans Nombres, xxxii, 20, par מתגרדין et cite également, au nom d'autres interprètes, l'explication qu'Ibn Baroun attribue à Ibn Balam, en rapprochant ce mot de חלצים, qu'il traduit par מהתזם ; cf. l. 16 et suiv.

[6] *Mouw.*, p. 48.

tagne sur laquelle rien ne croît est appelée גבל כאלק [1], où l'on emploie un participe actif au lieu du passif. — חֶלְקָה (II Sam., XIV, 31) est par métathèse semblable à l'arabe حقل, champ [2].

חמש, חמושים (Exode, XIII, 18) [3]. Ce mot peut être apparenté avec l'arabe חנש « rassembler », comme on dit חמשה אלשי = גמעתה « je l'ai rassemblé [4] », ou avec l'arabe חמס « être ferme » dans le sens de תשדיד פי אלאמר « être zélé pour une chose ». C'est pourquoi on appelait aussi les Koureïschites אלחֻמס, parce qu'ils étaient zélés pour leur religion : קריש כמוא בדלך לאנּהם תחמסוא פי דינהם אי תשדּדוא [5]. On appelle aussi l'homme courageux רגל אחמס שגאע [6]. Le mot חמושים est donc un qualificatif actif sous la forme passive.

חמת. חֵמָת (Gen., XXI, 15) [7] est apparenté avec le mot arabe חמית « vase à beurre [8] ».

חנה [9], dans le sens de « se fixer », est le même mot que l'arabe حَلَّ, dans le sens de نزل, par opposition à « se mettre en route ». L'hébreu מחנה correspond à l'arabe مَحَلَّة. La permutation de נ et ל est fréquente [10].

חנט. חנטה (Cant., II, 13) [11] est l'arabe חנט « mûrir » ; on dit : תמרה חאנטה או מדרכה [12] ; ce mot est aussi employé pour désigner un jeune homme arrivant à la maturité, גלאם חאנט.

חסל. יחכלנו (Deut., XXVIII, 38) [13] est apparenté par métathèse

[1] Le texte porte faussement חאלק.

[2] De même, glose 67 à Ibn Dj., Dict., 231 : חקל וחקול וחדאיק. Saadia aussi le traduit par ce dernier mot dans Gen., XXXIII, 19 (p. 53). Cf. aussi sur Ruth, II, 3, la leçon d'une ancienne traduction arabe chez Peritz, *Monatsschrift*, XLIII, p. 145, note 4.

[3] *Mouw.*, p. 50.

[4] Cf. *Kam.*, גמיעה.

[5] Cf. *Kam.* : אשהדّ וסלב פי אלדין ואלקתאל פהו חמס ואחמס ובה לקב קריש... לתחמّסהם פי דינהם.

[6] Nous estimons que cette interprétation se rapproche de la traduction du Targoum מזרזין, de זרז « être zélé ». D'après cela, la remarque de M. Derenbourg sur Saadia, Gen., XXXI, 34 (p. 64, note 5), et Ex., XIII, 18 (p. 100, note 7) doit être écartée, car la traduction de Saadia de יעבו et מתעביין signifie « organiser, ranger l'armée dans un certain ordre ». Cf. Gesenius, *Thes.*, 494-95, qui comprend aussi Saadia de cette manière et qui, outre la comparaison avec חמס, cite aussi כמיס, *agmen instructum*. Les mots בצּם אלחא, qui se trouvent dans le texte, p. 50, à la fin de la ligne 4, ne paraissent pas être à leur place.

[7] *Mouw.*, *l. c.*

[8] Ibn Dj., 237, 9, ne veut pas employer, pour cette raison, l'équivalent arabe.

[9] *Mouw.*, *l. c.*

[10] Au sujet du changement de נ et ל, cf. Barth, *l. c.*, p. 40.

[11] *Mouw.*, *l. c.*

[12] La traduction attribuée à Saadia dans Merx, p. 29, a ינקדה, qui signifie aussi bien « se couvrir de bourgeons » que « croître ».

[13] *Mouw.*, p. 51.

avec l'arabe לחס « brouter », לחסת אלדודה אלצוף אי אכלתה [1].

חסן. הֹסן (Jér., xx, 5) [2] ressemble à l'arabe חסן, splendeur, fortune, חסנהא וגמאלהא, comme en Ez., xxii, 25 [3].

חסר [4], comme dans Gen., viii, 3, et ailleurs, est l'arabe חסר, dans le sens de « marcher en arrière », puis dans celui de « manquer »; mais en arabe il n'est employé que pour l'eau, la mer ou un fleuve.

חפק. חופק (Deut., xxxiii, 12) [5] est apparenté avec l'arabe חפّ, « entourer quelqu'un », surtout pour le protéger; de là aussi le substantif חאפּה, bords du fleuve [6]. Ainsi, on dit en arabe : חפפת באלרגל טפת בה [7]. — חופה (Is., iv, 5) est l'arabe מחפּה, un baldaquin, une litière. — חוף (Gen., xlix, 13; Juges, v, 17) est le mot arabe חפאף = גאנב « bord, rive [8] ».

חפר [9]. חפרו (Michée, iii, 7), והחפירו (Is., liv, 5), מחפיר doivent être rattachés à l'arabe כפר « rougir, avoir honte », הו אלכגל ושדّה אכחיא [10].

חרר [11]. הרריים (Jér., xvii, 6) est le mot arabe חראר, plur. de הרّה, place où il y a des pierres calcinées : אלחרّה ארץ דאת חגארה מחרّקה.

חרב. נחרבו (II Rois, iii, 23) [12] signifie « ils se sont frappés de l'épée », comme תכאיפוא. Ainsi, on dit en arabe : ספת אלרגל צרבתה באלסיף « je l'ai frappé avec l'épée [13] ».

[1] Cette comparaison, sans être accompagnée d'aucune explication, se trouve aussi intercalée dans le ms. d'Oxford d'Ibn Dj., Dict., 239, 7. Bacher, *Hebr.-arab. Sprachvergl.*, p. 34, traduit le mot par « ôter en léchant ».

[2] *Mouw.*, *l. c.*

[3] De même, glose 11 à Ibn Dj., *l. c.*, יגוז אן יכון כלפטה חסן וגמאל ויגוז אן יכון קוּה ותשדיד. Par כלפטה il veut désigner le mot arabe de même consonnance; cf. Bacher, *l. c.*, p. 29, note 5. Par la seconde explication il veut parler sans doute de celle de Saadia, qui le rend par le même mot וחק; cf. sur Isaïe, xxxiii, 18 (p. 33); xxxiii, 6 (p. 49); Prov., xxvii, 24 (éd. Der., p. 166). — Une autre comparaison avec l'arabe se trouve chez Zerahia ben Schaltiel dans le Comment. sur Prov., xxvii, 24 (*Imrê Daath*, éd. Schwarz, p. 78) : ר"ל התבה וכך בל' ערבי חוסן התבה ומתת ודורון מלאזן; la glose 14, à Ibn Dj., *l. c.*, a de même Delitzsch, dans le commentaire, *ad l.*, et Barth, *l. c.*, p. 51.

[4] *Mouw.*, *l. c.*

[5] *Mouw.*, *l. c.*

[6] Je ne puis m'expliquer pourquoi M. Kok. donne pour ce mot חאפה (p. 105), Ibn Baroun n'ayant sûrement en vue ici que la racine חפ.

[7] Saadia traduit חופק (éd. Der., p. 306) : והו יטוף בה; de même חופה (Is., iv, 5) : יטיף בהא (éd. Der., p. 7).

[8] Ibn Kor., *Risalè*, p. 73, traduit חוף הים (Jér., xlvii, 7) par l'arabe חוף.

[9] *Mouw.*, p. 52.

[10] Cf. à ce sujet Gesenius, *Thes.*, *s. v.*, et Landau, *Gegensinn.*, p. 41.

[11] *Mouw.*, p. 53.

[12] *Mouw.*, *l. c.*

[13] Ibn Dj., Dict., 246, 9, a aussi תכאיפוא, mais sans établir de comparaison. Dans la traduction hébr. d'Ibn Tibbon, ce mot manque.

חרש. ההריש (Nombres, xxx, 15)[1] est l'arabe خرس « être silencieux, ne pas parler » : אלא לם ינטק[2].

חשש[3]. חשש להבה (Is., v, 24) peut être l'arabe حشّ dans le sens de حشّ אלנהוב « flamme allumée », حشّش, ou אחשׁ = אוקד[4].

חשק[5] « exiger » est l'arabe عشق, avec changement du ח en ע[6].

חתה. יחתה (Prov., vi, 27)[7] est l'arabe حثا qu'on trouve aussi bien avec un ו qu'avec un י comme troisième radicale, dans le sens de « jeter », surtout en parlant de la poussière de la terre : חתא אלתראב[8]. Dans יחתך (Ps., lii, 7), il y a la racine arabe حثّ, « précipiter », comme יהדפך[9].

טוח[10]. טָח (Is., xliv, 18) est l'arabe طاح avec un ו ou un י au milieu, dans le sens de « périr » ou « être menacé de périr » : טאח יטוח ויטיח טוחא אלא אשרף עלי אלהלכה וכל שי פני ודהב[11]. Dans טָח, Lév., xiv, 42, il y a la racine arabe طحّ, qui signifie « étendre » : מעניה אלבסט ויגאנס קולהם טחתה אלשי אטחּהא טחּא אלא בסתטה. On veut parler sans doute de l'épandage de la chaux[12].

טחור. טחורים (Deut., xxviii, 27)[13] est l'arabe طحور, une sorte de difficulté dans la respiration, שבה אלזחיר, ou bien il faut l'expliquer d'après la IVe forme du verbe אטחר, l'opération de la circoncision par le chirurgien : אטחר אלחגאם אלכתאן אטחארא אסתאצלה ; d'après

[1] *Mouw.*, p. 54.

[2] Ibn Kor., *Risalè*, p. 89, l. 8, traduit aussi חרש de Lév., xix, 14, par אכרס ; cf. Kok., p. 108, note 231.

[3] *Mouw.*, *l. c.*

[4] D'abord Ibn B. compare à ce mot, comme Ibn Dj., 253, 10–11, et Ibn Kor., p. 74, l'arabe حشيش, de même que תהרו חשש, Is., xxxi, 11. Saadia traduit Is., v, 24 (éd. Der., p. 9), par השרב « du petit bois sec », et Is., xxxiii, 11 (p. 49), par קשּׁ.

[5] *Mouw.*, p. 55.

[6] La glose 25 à Ibn Dj., Dict., 255, a aussi שגף ועשק. Au sujet du rapprochement de l'hébreu חשק avec l'arabe عشق dans le *More Neboukhim* de Maïmonide, IIIe partie, chap. li, vers la fin, cf. Bacher, *Chwolsohn-Festschrift*, p. 144. — Au sujet du changement du ע et ח, cf. Barth, *l. c.*, p. 22.

[7] *Mouw.*, *l. c.*

[8] Cf. glose 35 à Ibn Dj., *l. c.*, אלגמיע כפי וחתי.

[9] Au sujet du changement de l'hébreu ת avec l'arabe ط, cf. Barth, *l. c.*, p. 37.

[10] *Mouw.*, p. 57.

[11] Cf. *T.A.* : טאח יטוח ויטיח טוחא הלך או אשרף אלי אלהלאך וכל דהב ופני. Saadia, *ad l.* (éd. Der., p. 68) : וכאן עיונהם קד טמסת « comme si leurs yeux étaient enfouis dans la graisse » ; cf. l'expression טפש כחלב לבם, Ps., cxix, 70. D'après cela, טח devrait ici être placé comme équivalent de טוּח ; c'est ainsi que Delitzsch explique aussi בטוחות de Job, xxxviii, 36.

[12] Cf. *T.A.* : אלטחּ אלבסט טחּה יטחּה טחּא אלא בסטה פאנטחּ.

[13] *Mouw.*, p. 57.

cela, טחורים signifie « blessure du genre de celles qui résultent de cette opération [1] ».

טפוף (Is., III, 16)[2] est l'arabe תטפיף dans le sens de « faire trop », במעני זיאדה[3]. Le prophète veut parler de ceux qui dévient du droit chemin par leurs allures orgueilleuses et par leurs excès de dépenses [4] ; c'est ainsi que dit le Coran (Soura, LXXXIII, v. 1) : ויל לללמטפפין.

טרף הטריפני[5] (Prov., XXX, 8) est l'arabe אטרף dans le sens de « donner à quelqu'un quelque chose, qu'un autre ne peut lui donner » : יקאל אטרפתה אעטיתה שיא לם יעט אחד מתלה[6].

יאת[7]. נָאוֹת (Gen., XXXIV, 15) est à rapprocher de l'arabe מואתאה (IIIe forme de אתי, venir) dans le sens de « s'entendre, être d'accord », ואי אלמואפקה[8].

ידה. אוֹדֶךָּ (Job, XL, 14)[9] est à rapprocher de l'arabe ودّ, « aimer ». Le sens est donc : « je te suis dévoué en venant à ton secours » : אני אודך אלא אנתצרת בינצרך[10].

[1] Cf. à ces deux comparaisons l'indication de *Kam.* : ואלחגאם אסתאצל אלקלפה פי אלבתאן כאטחר ואלטחיר ואלטחאר באלדם נוע מן אלזחיר יעלן פיה אלנפס. Du reste, זחיר signifie « forte diarrhée avec perte de sang », et c'est aussi dans ce sens que Saadia le comprend en expliquant le *Kerê* de Deut., XXVII, 27 (éd. Der., p. 294), puisqu'il le traduit par בואסיר « hémorroïde ». Au sujet du *Ketib* יפלים, cf. l'explication de Dounasch b. Tamim citée plus haut.

[2] *Mouw.*, p. 58.

[3] Je ne puis prouver ce sens de ce mot par les Dictionnaires qui sont à ma disposition.

[4] L'explication d'Ibn B. relative à la marche se rapproche de la traduction de Saadia, *ad l.* (éd. Der., p. 6), יבטרון « ils marchent fièrement », et de celle de glose 74 à Ibn Dj., Dict., 266, רמשון בתבכתר. Ibn Kor., *Risalè*, p. 24, compare le mot, par l'intermédiaire du Targoum sur הציק (Deut., XI, 4), avec l'arabe טבא « nager », exprimant ainsi la marche orgueilleusement affectée des femmes, מתבכתראת פי משיתהן, tandis qu'Ibn Dj., *l. c.*, l. 20, qui emploie la même comparaison, ne parle que de « l'allure inquiète ».

[5] *Mouw.*, *l. c.*

[6] Cf. *Kam.* : ויקאל אעטאה גיא לם יעטה אחד קבלך. Cette signification du mot se rattache sûrement au sens de « nouveau » que le mot arabe a également. Mentionnons seulement ici un rapprochement de ce mot avec l'arabe fait par Juda b. Eléazar, de l'école des Tosafistes, qui, en 1313, composa un ouvrage de remarques exégétiques sur le Pentateuque, imprimées sous le titre de מנחת יהודה dans le recueil דעת זקנים, Livourne, 1800). On y lit, p. 4, au sujet de טָרַף de Gen., VIII, 11 : ד"א טרף כלו קנוץ כי שם דבר הוא ובלי ערבי טרף הוא חדש ולכן כשראוהו חדש ידע כי לקדתו מעל הארץ ולא מעל הנמים שא"ב לא היה קמוץ. Cf. au sujet des derniers mots, la critique de Dounasch contre Saadia, ed. Schrater, n° 32.

[7] *Mouw.*, p. 59.

[8] Glose 11 à Ibn Dj., Dict., 274 *a*, פסר פיה מואתאה ומטאבקה. C'est aussi par מטאבקה que Saadia le traduit (*l. c.*, p. 53).

[9] *Mouw.*, *l. c.*

[10] Saadia, *ad l.* (éd. Cohn, p. 86), traduit ce mot par אשכרך « remercier », et de

ידע [1]. מודיעים (II Chron., XXIII, 13), de même que ואדיעך (Exode, XXXIII, 17), est à expliquer par l'arabe אדאע « répandre ». Le premier doit donc être entendu dans le sens de « répandre le chant de louange »; le second signifie : אדעת באכמך « j'ai propagé ton nom ». C'est ainsi qu'il faut entendre également מה אדם ותדעהו (Ps., CXLIV, 3), comme חתּי תדיע כברה [2].

יום [3] signifie, comme en arabe, une journée entière, c'est-à-dire un jour et une nuit : משתמל פי אלאבתר עלי אלנהאר ואללילה. Pour désigner le jour par opposition avec la nuit, on ajoute un מ : יומם [4].

יחף [5], nu-pieds, est l'arabe חפי [6].

יפח, תתיפח (Jér., IV, 31) [7] est à comparer avec l'arabe תפּוּה « ouvrir la bouche, proférer des paroles », avec changement du ה et ח [8].

יפיע [9]. יפעתך (Ez., XXVIII, 7) est l'arabe יפאע « ce qui est élevé », הו אלמשרף מן אלארץ; de même, הופיע = איפע, être élevé [10].

יהּ, תּוֹרָה, la doctrine [11], en arabe תוראה, que les Arabes ex-

même תודך de Ps., LXXVI, 11 (Ewald et Dukes, I, p. 56). Contre cette interprétation de ces deux passages, comme de celui de יודוך אחיך dans Gen., XLIX, 8, Ibn Kor., p. 110, s'élève en ces termes : ולים הו מן באב אלשכר ואלחמד, le sens dans le dernier passage étant plutôt ינקאדו לך אכוותך « tes frères se régleront en tout sur toi ». D'une certaine manière ceci se rapproche de la traduction de Saadia d'après l'éd. de Constantinople et le ms. du Yémen (éd. Der., p. 71) : יסוּדונך « ils feront de toi leur maître ». Cependant je crois qu'en ce qui concerne Saadia, il faut donner la préférence à la leçon de la Polyglotte, chez Der., *l. c*, note 9 : ינשדוך = ישבחוך. Saadia a sûrement compris ce mot ici comme dans Ps., LXXVI, 11, et Job, XL, 14, et ainsi s'explique l'opposition d'Ibn Kor., qui, lui, s'appuie sur Gen., XLIX, 11 : ישתקּ יודוך אחיך מן כי חמת אדם תורך. Au sujet de la polémique d'Ibn K. contre la traduction de la Bible par Saadia, cf. Frankl, *Monatsschrift*, XXII.

[1] *Mouw.*, *l. c.*

[2] Ces derniers passages sont expliqués à peu près de la même manière par Ibn Dj., Dict., fin de l'art. ידע : j'ai rendu ton nom très grand. Ainsi Saadia sur Ex., XXXIII, 12 et 17 (éd. Der., p. 130-31) : ושרּפת אכמך. Ibn Ezra dans le commentaire abrégé, *ad l.*, combat cette explication : ויאמר הגאון כי ידעתיך עשיתי לך מעלה גדולה בלא ראיה.

[3] *Mouw*, p. 60.

[4] Ibn Dj., Dict., 279, explique aussi יום de cette façon, sans comparaison avec l'arabe. Cf. aussi Landau, *Gegensinn.*, p. 60.

[5] *Mouw.*, p 61.

[6] Cf. aussi Barth, *l. c.*, p. 10, où le mot arabe חף est à côté de l'hébreu יחף.

[7] *Mouw.*, *l. c.*

[8] Cf. aussi glose 18 à Ibn Dj., Dict. 90 : תפּוּה והו חדות אלכלאם. C'est aussi de cette manière que Saadia explique יפיח, dans Ps., X, 5, par תפּוּה; cf. aussi le Comm., *ad l.* (éd. Margoul., p. 10 et 11).

[9] *Mouw.*, p. 62.

[10] Cf. aussi glose 19 à Ibn Dj., Dict., 290.

[11] *Mouw.*, p. 63.

pliquent comme étant dérivé de הִרָּה « donner des étincelles », ורי אלזנד ; ce mot signifie donc « éclat » כאבּהא אלצּוא [1].

כאב, כואב (Ps., LXIX, 30 [2]). La véritable signification du mot est celle de l'arabe כאב « être triste » ; à ce radical se rattachent aussi les mots כאב et מכאוב [3], car la douleur amène à la tristesse.

הכאוה. כאה (Ez., XIII, 22) [4] est l'arabe כבّ, « affaiblir, séparer », qui, en arabe [5] comme en hébreu, est employé pour le cœur au sens figuré : ואלעברב כתירא מא תקול כיר קלבי ופואדי [6].

ארץ כבול. כבל (I Rois, IX, 13) [7] doit être expliqué par l'arabe כבל à la X[e] forme, qui signifie : emprunter à quelqu'un du bétail pour s'en servir et faire ensuite un échange. A la IV[e] forme, le mot signifie : donner à quelqu'un ce qu'il demande : אסתכבלה אלרגל אדא טאלבה גנמא ואבלא תנתפע בהא ثم תצלّפהא ואכבלני אעטאני מא טאלתה [8]. C'est ainsi que Salomon a donné des villes à Hiram, pour qu'il en tirât des revenus, puis il les reprit ; ainsi font les Arabes avec leur bétail.

כבר [9], כביד (I Sam., XIX, 13 et 16) et מכבר (II Rois, VIII, 15) doivent être expliqués par l'arabe כבר ou כִּבְרָה, petit vase pour conserver des provisions de voyage, הי אלמזאדה אלצגירה.

כור חטים. כור [10] (I Rois, V, 25) est l'arabe כرّ, dénomination d'une mesure de capacité. Par contre, dans כור לזהב, Prov., XVII, 3, et XXVII, 21, il faut voir l'arabe כוּר, un vase d'argile, כור אלחדאד אלמכنّ מן טין, tandis que כיר avec un י désigne זק אלחדאד [11].

כיפים. כרך [12] (Jér., IV, 29 ; Job, XXX, 6) est l'arabe כהוף, « de vastes cavernes [13] ».

[1] Barth, p. 13-14, le fait dériver de l'arabe רוי « livrer, transmettre »

[2] *Mouw.*, p. 64.

[3] Cf. glose 1 à Ibn Dj., Dict., 303 : אלגמיע וגע וכאבה.

[4] *Mouw.*, p. 65.

[5] Cf. glose 2, *l. c.*, כرّ וצעף « brûler et affaiblir ».

[6] Cf. aussi Ibn Baroun, plus haut, au radical אדב.

[7] *Mouw.*, *l. c.*

[8] Cf. *Kam.* : אסתכבלני נאקה פאכבלתה אסתעארתה פאעארתהא ואעארתהא לרנתפע בלבנהא. Il serait difficile de justifier cette comparaison d'après les lois philologiques, car l'hébreu כ ne peut pas se transformer en כ arabe. Barth, *l. c.*, p. 42, note 1, compare avec l'arabe כבל, l'hébreu חבול, gage ou plutôt obligation.

[9] *Mouw.*, *l. c.*

[10] *Mouw.*, p. 66.

[11] Voir la même comparaison chez Gesenius, *Thesaurus*, p. 672, *s. v.* Saadia sur Deut., IV, 20 (éd. Der., p. 259), et Is., XLVIII, 10 (éd. Der., p. 74), le rend aussi par le même mot.

[12] *Mouw.*, *l. c.*

[13] Ibn Kor., p. 25, cite une explication : וקאל אנّהא כפוף ; peut-être faut-il lire כהוף, כפוף ne donnant pas de sens convenable. Lui-même l'explique, *l. c.*, par

כיור (Exode, xxx, 18)[1] est l'arabe אכרה dans le sens de חפרה תכון אלי אלגאב אלחוץ אחד גהאתה[2].

כ ל ל. כלכלו[3] (I Rois, xx, 27) signifie « se réunir ». C'est ainsi qu'on appelle en arabe les rassemblements כלאכל. כליל (Ez., xvi, 44) est l'arabe אכליל « la couronne » הו אלתאג[4]. Le sens du verset est : le nom de ta beauté, qui se répand, est pour toi une couronne.

כלה[5]. Dans תכלינה (Job, xi, 20), le mot כלה est apparenté avec l'arabe כ̈ל, être faible : מעצאה תכל̈ מן אלכלאל. En arabe comme en hébreu, ce mot est employé pour parler de l'affaiblissement des yeux : וקאל כל̈ בצרה « on dit que sa vue est faible » ; à cela se rattache aussi l'expression מכלות עינים (Lévit., xxvi, 19)[6].

כ ל ף[7]. כלפות (Ps., lxxiv, 16) est l'arabe כלף, la pointe de la hache, חד̈ אלבאס. Ainsi, on dit : פאס לאת כלפין « une hache à deux tranchants », tandis que, d'après Ibn Dj., le mot désigne la hache elle-même[8].

כ מ ר[9]. נכמרו (Gen., xliii, 30 ; Osée, xi, 8) est l'arabe כמר à la VI[e] forme, תכאמרת[10], s'intéresser à une chose jusqu'en être occupé complètement. On dit aussi en employant la III[e] forme, כאמרה אלסרור ואלחזן איצא, « la joie ou le deuil l'occupent ou le troublent ».

כנס[11] (Eccl., ii, 8) signifie, comme l'arabe כנז, « ramasser en secret ».

צלור « rocher », comme Saadia sur Job, *ad l.* (éd. Cohn, p. 66) ; cf. aussi le Commentaire, *ad l.* D'une certaine manière, l'opinion d'Ibn Baroun se rapproche de celle de Zerahia b. Schaltiel sur Job, *ad l.* (éd. Schwarz, p. 260) : ובכפים שהם מקומות התלולים והנסתרים (Prov., xxi, 14) מענין וכפדה אף שענינו יסתיר. Cf. cependant son explication de Prov., *ibid.* (éd. Schwarz, p. 73), qui ne concorde guère avec celle-ci. Cf. aussi, pour le changement de la radicale du milieu ר et ה, Barth, p. 66.

[1] *Mouw.*, *l. c.*

[2] Saadia (éd. Der., p. 126 et suiv.) traduit toujours par חוץ.

[3] *Mouw.*, *l. c.*

[4] Cf. *Kam.* : אלאכליל באלכסר אלתאג ושבה עצאבה.

[5] *Mouw.*, p. 67.

[6] La même explication avec la même preuve se trouve aussi chez Barth, p. 70. Saadia le traduit aux endroits indiqués par שבץ « avoir les yeux avidement fixés sur quelque chose ».

[7] *Mouw.*, p. 68.

[8] Cf. Ibn Dj., Dict., 321, 32. Les Dict. arabes connaissent aussi le mot avec le sens de « hache ».

[9] *Mouw.*, *l. c.*

[10] Les dict. arabes ne donnent pas la VI[e] forme ; cf. Kok., p. 114, note 234.

[11] Ibn Dj., Dict., 322, 11, l'explique par האג dans le sens d' « être ému » et « être sec » ; c'est aussi de cette façon que traduit Saadia sur Gen., xliii, 30 (éd. Der., p. 69).

כנע [1]. יכנע (Lév., XXVI, 41) ressemble à l'arabe כנע [2], « être bas, opprimé ». On dit en arabe : כנע אלרגל כצע וכנע פלאן אי צרע ודלّ ואלחאגה אכנעתה [3]. On dit aussi : la nécessité l'a rendu humble. — כנעתך, dans Jér., x, 17, est l'arabe כנעה, et le sens est : emporte du pays ta perversité : אי פגורך ואלכנוע אלפגור וקד כנע אלוחא אי אתאתא ללפגור ואטלקת מן פלאן עלי כנעה אי עלי פגרה ומפאגרתה. On l'emploie dans le sens de s'approcher d'une femme dans un but honteux et aussi pour exprimer qu'on a remarqué la dépravation de quelqu'un.

כנף [4]. L'expression בצל כנפיך (Ps., XVII, 8) correspond à la phrase arabe : פלאן פי כנף פלאן, « il est sous les ailes de quelqu'un », c'est-à-dire sous sa protection [5].

לשון, מלשני [6] (Ps., CI, 5) et תַּלְשִׁין (Prov., XXX, 10), dans le sens de calomnier, a son analogue en arabe, où on dit לסן « saisir quelqu'un par la langue », אי אכדה בלסאנה [7].

נשק [8]. נִשָּׁקוּ (Ps., LXXXV, 11) est l'arabe נסק « ranger », à la VII[e] forme « se suivre en ordre », נסקת אלשי נסקא נטמתה. C'est également ainsi qu'il faut expliquer וְיִשַּׁק, Gen., XLI, 40, « mon peuple tout entier sera rangé, conduit suivant tes ordres ».

כאכאה (Is., XXVII, 8) [9]. D'après l'explication d'Ibn Dj. [10], « par la mesure avec laquelle tu as mesuré et jugé, tu seras mesuré et jugé », on peut peut-être rendre le mot par l'arabe כואסיה, pluriel de כוא « égal ».

סוג [11]. נסוג (Ps., XLIV, 19) et סוג (Prov., XIV, 14) sont l'arabe זוג « dévier » ; d'après cela, סוג לב signifie : celui qui est ballotté çà et

[1] *Mouw.*, *l. c.*

[2] C'est ainsi qu'il faut aussi lire sans doute chez Ali b. Souleïman, Dict., 775, *s. v.* אר : חתי יכנע, où l'éditeur a mis le mot hébreu au lieu du mot arabe.

[3] Cette dernière expression est aussi mentionnée par les dictionnaires arabes, ainsi que la phrase citée plus bas : אטלקת מן פלאן יכלי כנעה. Cf. aussi *Kam.*, אלכאנע אלמריב אלפאגר ואלכנעה אלפגרה... ובאלצם אלכצוע ואלדלّ ורקום כנע בצמתין ואלכנע אלהגמוש ואללין. Ibn Dj., Dict., 61, 13, l'explique par « bassesses » et considère מן comme un comparatif. Cf. aussi David Kimhi, *ad l.*

[4] *Mouw.*, p. 68,

[5] L'arabe a aussi la phrase אנת פי כנף אללה, « tu es sous la protection de Dieu ».

[6] *Mouw.*, p. 69.

[7] La IV[e] forme de לסן signifie « calomnier ». Saadia traduit Ps., CI, 5, מלשני par אללאסע « celui qui pique avec la langue » (Ewald et Dukes, I, p. 64). Cf. cependant sa traduction et son explication de Prov., XXX, 10 (éd. Der., p. 189-190).

[8] *Mouw.*, p. 70.

[9] *Ibid.*, p. 71

[10] Dict., 471, 5.

[11] *Mouw.*, p. 72.

là dans son esprit, dans son opinion, אלמצטרב אלראי[1]. Par contre, סוגה de Cant., VII, 3, vient de l'arabe סוג, former une haie[2].

סוד[3]. « secret », est l'arabe סואד[4].

סור[5]. אסורה (Ex., III, 3) et סָר (I Sam., XXII, 14) ressemblent à l'arabe סאר, marcher[6]. Par contre, dans וְתָסַר, Gen., XXXVIII, 14, il y a la racine arabe סַרַי, « ôter un vêtement ou le voile ».

סלע[7]. סֶלַע, comme dans Nombres, XX, 10, est l'arabe צלע dans le sens de « grande et forte pierre » אלצפאח אלעריץ[8]; par contre, dans סלעים, Ps., CIV, 18, il y a l'arabe סלע ou סנע, cime de la montagne, שק פי אלגבל[9].

סמך[10]. סומך (Ps., CXLV, 14) signifie « élever », comme l'arabe סמאך : ce avec quoi on élève un mur ou un toit, אי רפעתה; c'est ainsi qu'on dit : סמא מסמוכה מרפועה, « le ciel élevé ».

ספח, מספחותיכם (Ez., XIII, 21)[11]. Ce mot qu'Ibn Dj. explique par « une sorte de couverture[12] » est l'arabe סְפִיחָאן, « sacs qui pendent du chameau » גואלקאן כאלכרג.

עב[13], « nuage », correspond à l'arabe יעבוב.

עבר[14]. מעברה (Is., X, 29) est l'arabe מעבר, vaisseau avec lequel on fait une traversée. Dans עברו (Jér., XXIII, 9) se trouve le mot arabe גמר, couvrir[15]. — עֶבְרָה, Ps., LXXVIII, 49, est l'arabe עברה « deuil ».

[1] Pour le changement de ס et ז, cf. Barth, p. 50-51. Saadia traduit סוג par גאש « trompeur » (éd. Der., p. 75).

[2] Saadia, *ad l.* (éd. Der., p. 282), traduit par הזרג, « détourner », et, par contre, dans Deut., XXVII, 17, par יסרג « considérer comme permis » (p. 292).

[3] *Mouw.*, *l. c.*

[4] Ibn B. mentionne ici un proverbe arabe avec un jeu de mots : קרב אלוסאד ורטול אלכואד qui a pour origine la réponse d'une femme au sujet d'une affaire immorale : « Sa couche était proche de moi et longue fut son action secrète. »

[5] *Mouw.*, *l. c.*

[6] Saadia le traduit toujours par « s'en aller pour se rendre auprès de quelqu'un ».

[7] *Mouw.*, p. 73.

[8] Voir les mêmes rapprochements chez Barth, p. 53.

[9] Pour l'hébreu ס = la lettre arabe sin, cf. Barth, p. 56, § 28.

[10] *Mouw.*, *l. c.*

[11] *Mouw.*, p. 74.

[12] Dict., 490, 25.

[13] *Mouw.*, p. 75.

[14] *Ibid.*, p. 75-76.

[15] Ibn Dj., Dict., 500, 1, a הגאוזה ונפדה « passer au-dessus de lui ou entrer en lui », tandis qu'Ibn Tibbon n'a que נכנס בו; David Kimhi, *ad l.*, a גבר עליו.

עדה (Job, XXVIII, 8)[1] est l'arabe עדא « passer, marcher contre quelqu'un[2] ».

עול[3]. עָוֶל (Lév , XIX, 15 et 35) signifie, comme l'arabe עאל, « dévier vers l'injustice »; c'est ainsi qu'on dit aussi de la balance עאל אלמיזאן. Tel est aussi le sens du membre de phrase אל אמונה ואין עול, « un Dieu fidèle, chez qui il n'y a pas de déviation[4] ».

עון[5]. מעון (Ps., XC, 1) et מענה (Deut., XXIII, 27) équivalent à l'arabe מגני « demeure »; de même עניתה (Osée, II, 17)[6].

עוה, עותה (Esther, I, 16)[7] équivaut à l'arabe עתא « s'enorgueillir, dépasser les bornes », יקאל עתא יעתו עתוא אדא אסתכבר וגאז אלחד, comme cela arriva précisément pour Vasthi.

עקד. עקוד (Gen., XXX, 40)[8] équivaut à l'arabe אעקד pour désigner des boucs à cornes noueuses[9].

ערב[10]. עֲרָבָה (Is., XXIV, 1) est l'arabe גרב « être loin[11] » : גרבת יגרב יקאל גרב בעדת אי; — ערב (Cant., II, 14) a le sens de גריב « rare », c'est-à-dire d'une rare beauté : בין אלגרבה פי אלחסן[12].

ערץ[13]. בערוצה (Is., V, 30) est l'arabe אעראץ, plur. de ערפה, mot qui désigne de hautes dunes de sable, טהור אלרמאל[14]. Par contre, יערץ, Deut., XXXII, 2, est à rapprocher de l'arabe רקץ « couler[15] ».

עש[16]. עששה (Ps., VI, 8) peut être comparé non seulement avec עתה, « ronger[17] », mais aussi avec עשׁ « être faible, amaigri »,

[1] *Mouw.*, p. 76.

[2] Cf. la même comparaison chez Gesenius, *Thesaurus*, p. 990. Ibn Dj., Dict., 505, 25, l'explique d'après le Targoum par « passer devant ».

[3] *Mouw.*, p. 77.

[4] Saadia a toujours גור.

[5] *Mouw.*, *l. c.*

[6] Cf. aussi Ibn Ezra, *ad l.*

[7] *Mouw.*, p. 79.

[8] *Ibid.*, p. 81.

[9] Ibn Dj., Dict., *s. v.*, l'explique par « tacheté aux pieds de devant et de derrière »

[10] *Mouw.*, *l. c.*

[11] Saadia, *ad l.* (éd. Der., p. 34), le traduit par גאב, « être caché », de même Ibn Dj , Dict., 545, 24, où toutefois, d'après la note 95, le ms. d'Oxford a aussi גרבת, comme Ibn Baroun.

[12] Ibn Dj., Dict., 546, 2, l'explique de la même manière, mais sans comparaison avec l'arabe.

[13] *Mouw.*, p. 82.

[14] Saadia, *ad l.* (éd. Der., p. 9) et glose 99 à Ibn Djanab, Dict., 550, ont אקטארהם, ce que Der., *ibid.*, note, ne rend pas exactement, à mon avis, par le mot במחוזיהם, il faudrait plutôt le traduire par « ciel »; cf. aussi David Kimhi, *ad l.*

[15] La même comparaison, chez Barth, p. 6. Ibn Dj., Dict., 550, 24, a תהטל, mot que Saadia emploie pour traduire תזל, Deut., XXXII, 2 (éd. Der., p. 301); cf. aussi la leçon du ms. d'Oxford d'Ibn Dj., *l. c.*, note 2, tandis que Saadia traduit יערף la et Deut., XXXIII, 28 (p. 307), par תדר et de même glose 1, *l. c.*

[16] *Mouw.*, p. 83.

[17] Cf. plus haut les rapports entre Ibn Baroun et Saadia.

במיענו צעפה. Ainsi on dit d'une femme amaigrie par suite de maladie : אמראה עשׁה.

עשׁן[1], fumée, équivalent de עתן : והו אלדכאן[2].

עתם[3]. נעתם (Is., IX, 18) est l'arabe עתם « devenir sombre », en parlant de la nuit qui est déjà avancée. Ainsi, on dit, d'après le *Kitâb al Aïn* : אעתמוא אדא כארוא וקת אלעתמה, ils ont fait leur voyage pendant la nuit. Par עַתְמָה on désigne le tiers de la nuit, תלת אלליל[4].

פדן[5]. אפדנו (Dan., XI, 45) est à rattacher à l'arabe פדן, plur. אפדאן, palais fortifié, אלקצר אלמשׁיד[6].

פדר (Lév., I, 8; VIII, 20)[7] est peut-être apparenté avec פדרה, un morceau détaché de la chair; seulement chez nous il signifie le membre lui-même, אסם עצו בעינה.

[1] *Mouw.*, *l. c.*

[2] C'est aussi de cette manière que traduit Saadia.

[3] *Mouw.*, p. 83-84.

[4] Déjà Ibn Dj., 556, 7-8, le traduit par אעתמת אי אטלמת. Contre cette comparaison qu'Ibn E., dans son Commentaire, *ad l.*, préfère aussi à l'explication de Moïse ibn Chiquitilla, Juda ibn Balam se livre à une polémique dans son Commentaire (*Revue*, t. XVII) en déclarant que dans le *Kitâb al-Aïn* de Halil il n'avait trouvé que le sens de האכיר « venir tard »; peut-être l'emploi de ce mot dans le sens de אטלמת est-il d'un arabe plus moderne, לגה חצריה לם תתכלם בה אלעגם. Il est vrai qu'il trouva dans le כתאב אלזהאד d'Abou Bekr ibn Al-Anbâri (cité par Ibn Kor., *Risâlè*, p. 79, l. 1) qu'il a le sens de אטלמת, et que l'*arrière-soirée* עתמה est ainsi appelée, mais il ne sait pas où il a puisé cette indication. La comparaison de ce mot est particulièrement relevée par Zerahia b. Schaltiel, dans le Commentaire sur Job, III, 6 (Schwarz, תקות אנוש, p. 194), pour montrer l'importance de l'arabe pour la connaissance du sens biblique. Or, il y nomme Ibn Djanah, par allusion à l'Eccl., X, 20, בעל כנפים. [D'après cela, il faut ajouter le nom de cet auteur chez Bacher, *Einleitung zu Ibn Tibbons Uebersetzung des* ס' השׂרשׁים, p. VIII, note 3.] Le mot עתמה chez Zerahia, *l. c.*, est sans doute une faute de copiste pour אעתמת, ce qui justifie la remarque de Poznanski, *Mose ibn Chiquitilla*, p. 140, note 1. La même comparaison est aussi relevée par Gavison, dans son Comment. sur les Prov., appelé ג"כ בפסוק נעתם הארץ לא נמצאו, p. 11 *b*, en ces termes : נעימר השׂכחה ולא ידעו לו חבר... אמנם כונת הפ' נעתם נחשׁך כי אחרי עבור ב' שׁעות מהלילה כשׁיחשׁך הלילה היטיב נקרא עתמה בערבי והאדם שאינו לבן הגוון יקראוהו הערביים עתם ועתמאן. Une autre indication est donnée par Ibn Ezra, dans *Sefat Yéter*, n° 33, d'après ce qui a été publié par Geiger, *Jüdische Zeitschrift*, IV, p. 296, d'après un ms. : והנכון כמו חשׁך וכן בל' ישמעאל בגזרת לשׁונם החשׁך קורין אותו עמהה ונקראה הנת כן בסור האור ההוה בעבים אחר שׁקוע השׁמש וביעמוד כדי עלות עשׂרים מעלות ישׂרות ממעלת הגלגל. Une autre comparaison se trouve chez Ibn Kor., *Risalè*, p. 79, d'après laquelle ce mot, dans une acception très rare (פי גרים אלערבי), signifie אנטבאק « se couvrir ». — Pour תלת אללילי, cf. *Kam.* : ואלעתמה מתרכה תלת אללילי.

[5] *Mouw.*, p. 84.

[6] Cf. *Kam.*, צבג אחמר ואלקצר אלמשׁיד.

[7] *Mouw.*, *l. c.*

פוץ [1]. יפוצץ (Jér., XXIII, 29; Habac., III, 6) et même יבצפצני (Job, XII, 16) peuvent être comparés à l'arabe פּצּ dans le sens de « briser, » אי כסרני [2].

פור [3], התפוררה (Is., XXIV, 19), פוררת (Ps., LXXIV, 13); c'est l'arabe באר, « bouillir, être excité », qui se dit même du pot qui bout fort : פארת אלקדר אדא אשתדּת גליאנה ; ce terme s'emploie aussi pour l'eau, פאר אלמא פורא.

פוש [4], התפושו (Jér., L, 11), פשׁתם (Mal., III, 2), ressemble à l'arabe פשא, devenir visible, être évident ; c'est aussi à ce mot que se rattache תפשׁה de Lévit., XIII, 7 et 22 = תפשׁי.

פזר [5]. פזרת (Ps., LXXXIX, 11) et נפזרו (*ibid.*, CXLI, 7) équivalent à l'arabe תפזּר, briser, déchirer. On dit : תפזּר אלתּוב תשקּק [6].

רבב [7]. רבבה (Ez., XVI, 7) peut être comparé soit avec l'arabe רבאב, la rénovation d'un être, חדתאן אלכּתאג ; c'est ainsi qu'on dit d'un agnelet qui vient de naître אלשאה אלרּבּי. Le prophète dirait donc : « je t'ai laissé naître comme une plante », c'est-à-dire tu étais d'abord petit, puis tu es devenu plus grand et plus fort. Ou, ce qui est mieux, on peut le comparer avec l'arabe רבּה, plur. רבּב, une plante fleurissant en été [8]. Le prophète dirait alors : « Je t'ai placé comme cette plante, et puis tu as grandi. » Cela est aussi confirmé par la suite : כצמח השדה [9].

רדה [10]. יָרֶד (Is., XLI, 2) peut s'expliquer par l'arabe רדּי, qui, à la IV[e] forme, signifie « précipiter dans la ruine » ירדי אי יהלך יקאל רדי אלרגל פהו רד הלך ואדראה אללה [11]. C'est ainsi qu'il faut aussi expliquer וירדנה, Lam., I, 13.

[1] *Ibid.*, p. 85.

[2] Saadia sur Job, XII, 16, le traduit par נפצני (éd. Cohn, p. 46[1]. Cette comparaison d'Ibn B. est faite aussi par Barth, p. 69, qui compare פוץ de Prov., V, 16, ainsi qu'Ibn B., *s. v.*, et Ibn Dj., Dict., 566, 19, avec בזּך (cf. *l. c.*, note 1), tandis que pour le sens de « disperser » il fait aussi le rapprochement avec פּצּ.

[3] *Mouw.*, *l. c.*

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

[6] Cf. *Kam.*, פזר אלתּוב שקּה. D'après *Kam.*, le mot signifie aussi « frapper quelqu'un dans le dos », sens qui conviendrait particulièrement pour Ps., LXXXIX, 11.

[7] *Mouw.*, p. 87.

[8] Cf. *Kam.*, ובאלכסר נבאת ושגרה.

[9] Ibn B. remarque à la fin de l'article que, d'après quelques interprètes arabes, cette plante est ainsi nommée parce que les animaux des champs et les bêtes des forêts y sont habitués, לאנּן אלוחש האלפהא, et ils font dériver le mot de ארבּ (IV[e] forme), qui a le sens de « être habitué à un endroit, y être attaché ».

[10] *Mouw.*, p. 89.

[11] Cf. *Kam.*, הלך ואדראה. La même comparaison se trouve chez Gesenius, *Thesaurus*, *s. v.*

רהה[1]. הרהו (Is., XLVI, 8) est l'arabe ورة, qui, à la Ve forme, signifie « être consterné, hébété, sans raison » : יקאל תורה אלרגל אלא לם יכן דא חדק.

רוח[2]. ברוחי (Zach., IV, 6) signifie, comme l'arabe ريح, « secours », ואלערב הקול ללנצר ריח[3]. Dans l'Exode, VIII, 11, רוחה équivaut à ראחה, repos; à rattacher aussi à cette racine רָוַח, I Sam., XVI, 23, qui a le sens de ארתיאח, gaieté, réjouissance[4].

רז[5]. רזי לי (Is., XXIV, 16) doit être rattaché à רָז (radical רזא) « malheur »; le mot équivaut donc à ויל, « malheur à[6] ».

רזן[7]. רוזנים (Ps., II, 2), étant semblable à l'arabe رَزِين, désigne ceux qui ont du poids, comme on dit en arabe رَجُل رزين de quelqu'un qui a du poids dans le conseil : מן אלרזאנה אלים חלים תקיל פי מגלסה[8].

ריק[9]. מריקים (Zach., IV, 12) et הריקותי (Mal., III, 10) signifient, comme l'arabe راق, « répandre » : ראק אלמא יריק ריקא אדא אנצב.

ריר[10] (Lév., XV, 13) est l'arabe رِيرٌ, l'eau qui coule de la bouche de l'enfant[11].

רמה[12]. רמתך־רָמָה (Ez., XVI, 24-25) est l'arabe رَمٌ, un poteau indicateur, c'est-à-dire une borne.

רמס[13]. Dans Ps., VII, 6, ירמס est probablement apparenté avec l'arabe رمس, poussière, de sorte que l'expression ירמס לארץ est identique à celle de עפר בעפר, II Sam., XVI, 13.

רעה. הרועָה (Gen., XLVIII, 15) signifie, comme l'arabe رعا,

[1] *Mouw.*, *l. c.*

[2] *Ibid.*, p. 90.

[3] Ibn B. cite ici un vers du poète Soulak ibn Soulak : אתנטראן קלילא ריה גפלתהם אם תעדואן פאן אלריח ללעאדי, « voulez-vous attendre un peu pendant qu'ils sont inactifs, pour voir s'ils attaquent, car la victoire n'appartient qu'à celui qui attaque ».

[4] D'après Barth, p. 65, c'est aussi à cela que se rattache le mot והריחו, Is., XI, 3, « trouver du plaisir a quelque chose ». Il vaudrait mieux y comparer ארח, qui a aussi le sens de « faire un cadeau à quelqu'un », surtout en parlant de Dieu.

[5] *Mouw.*, *l. c.*

[6] Dans Ibn Dj., Dict., 674, 13, le ms. d'Oxford a la leçon אן אלויל לי. La même comparaison existe aussi chez Delitzsch, dans le Commentaire sur Isaïe, p. 280.

[7] *Mouw.*, *l. c.*

[8] Cf. *Kam.*, רזנה רפעדה לינטר מא תקלה ובאלמכאן אקאם ואלרזין אלתקיל. Cf. aussi Delitzsch, Comm. sur les Psaumes, p. 75, et Ibn Baroun, *s. v.*, יקר.

[9] *Mouw.*, p. 91.

[10] *Ibid.*

[11] Cf. glose 86, chez Ibn Dj., Dict., אלריאר ואלבצאק. Saadia, sur Lév., XV, 3 (éd. Der., p. 165), a ריאל.

[12] *Mouw.*, p. 92.

[13] *Ibid.*

« protéger » : [1] רעאה אי חפטה אללה. Dans Osée, XII, 2, il y a רועה רוח dans le sens de l'arabe רעי, poursuivre une chose, en parallélisme avec רודף קדים [2].

רקק [3]. רוק, salive, comme l'arabe ריק. La phrase עד בלעי רקי (Job, VII, 19) est la même que celle de l'arabe אבלעתה ריקא אדא אמהלתה « je l'ai laissé avaler sa salive », c'est-à-dire se remettre [4].

רתם [5]. רתם המרכבה (Michée, I, 13) est l'arabe רתם « lier ». Par רתם ou רתימה on désigne en arabe un fil qu'on s'attache autour du doigt comme moyen mnémotechnique [6]. On dit aussi qu'on désigne par רתם un ruban [7] que les Arabes attachaient à un arbre au moment de partir en voyage. Si, au retour, ils trouvaient le ruban dans le même état, ils en concluaient que leur bien-aimée n'avait pas violé sa foi, et, en cas contraire, qu'elle avait été infidèle. On dit que ce ruban ne s'attachait qu'à la plante qui porte le nom de רתם; de là son nom [8]. J'ai vu moi-même un de ces rubans attaché à une plante de ce genre, à un carrefour de plusieurs routes, et, sur ma demande, on m'a raconté comment les Arabes ont coutume d'expliquer cela. Évidemment, ce récit n'est fait que pour confirmer cette interprétation et en donner l'origine, כבר תנאצר וקול תואתר, vraie ou fausse.

שאל [9]. וישאילום (Ex., XII, 36) a, comme l'arabe אסאל, le sens de « soutenir quelqu'un, en lui accordant ce qu'il demande » : אי אסיפני פימא סאלתה [10].

שאף [11]. Dans שאפני et שאפו (Ps., LVI, 2-3) et השואפים (Amos, II, 7; VIII, 4), il y a la racine arabe שיף « haïr fortement », הי שדה אלבגץ.

[1] Saadia (éd. Der., p. 76) traduit par אלדי רעאני.

[2] Cf. Delitzsch, dans le Comm. sur les Ps., XXXVII, 3, רעה אמונה (p. 315), synonyme de רודף, Osée, XII, 2; en bédouin, ראעי = צאחב et désigne toute espèce de rapport intime. Cf. cependant Ibn E. sur Ps., XXXVII, 3 : רעה אמונה כמו שומר אמונים כי הרועה כמו שומר.

[3] *Mouw.*, p. 94-95.

[4] La même analogie est citée par Delitzsch dans le Comm. sur Job, 2e édition, p. 110, au nom de Fleischer.

[5] *Mouw.*, p. 95.

[6] Cf. aussi Gesenius, *Thesaurus*, *s. v.*

[7] Dans le texte, il y a עהד « contrat », ce qui ne donnerait pas ici le sens exact; il faut lire sans doute עקד; cf. Kok., p. 127, note 315.

[8] C'est aussi de cette manière que traduit Ibn B., au commencement de l'article, le mot de Ps., CXX, 4, d'après Saadia; cf. Saadia sur Job. XXX, 4 (éd. Cohn, p. 60), et Ibn Djanah, Dict., 691, 7.

[9] *Mouw.*, p. 96.

[10] Cf. Ibn Dj., Dict., 694, 21, qui admet qu'on ne peut songer ici au mot arabe סאל, car ici il s'agit de « faire des présents ». Ibn Djanah traduit ici, *l. c.*, l. 20, et dans I Sam., I, 28, par והב, faire des cadeaux; de même Saadia sur Exode, XII, 36 (éd. Der., p. 99).

[11] *Mouw.*, *l. c.*

שְׂאֵת [1] (Lév., XIII, 28) ressemble à l'arabe שיה « un signe », soit blanc sur noir ou noir sur blanc. D'après cela, שאת signifie la marque d'une brûlure [2].

שבב [3]. שביב (Job, XVIII, 5) équivaut à שַׁבָּה « l'apparition de la lumière ». On dit aussi שבבת אלנאר dans le sens de אוקדתהא « attiser le feu [4] »; par contre, שבבים (Osée, VIII, 6) est apparenté avec l'arabe سبّ, « hacher [5] » et aussi « blâmer ».

שבל [6]. שובל (Isaïe, XLVII, 2) équivaut à l'arabe סבלה « les poils des parties honteuses de la femme ». Ainsi la femme, dès qu'elle est nubile, est appelée אמראה סבלא. Cette explication est confirmée par les mots תגל ערוהך [7].

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS.

Pour caractériser Ibn Baroun, nous avons aussi le poème qui lui fut adressé par Juda Hallévi et commençant par ces mots : זמן אָסר; cf. *Diwan*, éd. Brody, I, p. 7-10 et surtout l. 58-59, où l'auteur fait ressortir sa fidélité scrupuleuse, le comparant à une colonne ou à un mur d'airain.

Au sujet de Dounasch b. Tamîm, il faut encore mentionner la citation dans une note marginale du Dict. d'Ibn Djanah, col. 658, dans le ms. d'Oxford, et où il est dit : וגדתה פי מצחף כתּ אבן תמאם « je l'ai trouvé dans un ms. écrit par Ben Tamâm (*sic*) »; cf. Bacher, *Leben und Werke des Abulwalid*, p. 101, note 2.

La comparaison de תהלו, Ps., LXXV, 5, avec l'arabe אהלאל dans Ibn Dj., est aussi signalée, comme je viens de le voir, par Bacher, *Die hebr.-arab. Sprachvergleichung des Abulwalid*, p. 42.

Aux emprunts faits par Joseph Kimhi à Ibn Baroun, il faut encore ajouter l'explication que Kimhi donne de חץ שחוט, Jér., IX, 7, et qui est citée par David Kimhi dans le Dict., *s. v.* שחט: וא"א ז"ל כתב חץ שחוט תואר כמו שוחט כלו' חץ הורג. Dans le com-

[1] *Ibid.*, p. 96-97.

[2] Ainsi Saadia, *ad l.* (éd. Der., p. 161), traduit פדו מן אתר אלכיּ; cf. aussi *ibid.*, note 1.

[3] *Mouw.*, p. 97.

[4] Voir la même comparaison chez Gesenius, *Thes.*, p. 1351, et Barth, p. 50.

[5] C'est aussi de cette manière que l'explique Ibn Dj. Dict., 697, 15, d'après le Targoum.

[6] *Mouw.*, *l. c.*

[7] Saadia, *ad l.* éd. Der., p. 72', le traduit par עצדך « ton bras ». David Kimhi, dans le Commentaire, le traduit par « pied » en le rapprochant, pour l'étymologie, de שביל « chemin ». Cf. aussi Moïse ibn Chiquitilla chez Abr. ibn Ezra, *ad l.* Gesenius, *Thes.*, p. 1359, le compare à סבלה « long vêtement ».

mentaire de David Kimhi, *ad l.*, ces trois derniers mots manquent. C'est la traduction exacte de ce que dit Ibn Baroun en parlant des formes פעול avec signification transitive, dans *Mouwazana*, p. 13, l. 13 (cf. Kok., p. 53, note 105).

Aux emprunts qu'Ibn Baroun a faits à Saadia, il faut encore ajouter les suivants : Dans *Mouw.*, 24, l. 2, Ibn B. compare בחן, « éprouver », à l'arabe מחן, avec permutation du ב et du מ. Cf. à ce sujet Saadia sur Gen., XLII, 15-16 (éd. Der., p. 66), Ps., VII, 10, et XVII, 3 (éd. Margoulies, p. 7 et 18), Prov., XVII, 3 (éd. Der., p. 88), Job, XII, 11, et XXXIV, 36 (éd. Cohn, p. 37, 74 et 76), où il emploie partout מחן — *Ibid.*, p. 23, troisième ligne avant la fin, דוך, dans Nombres, XI, 8, est comparé à l'arabe دقّ « écraser »; cf. Saadia, *ad l.* (éd. Der., p. 208) ידקּון בי אלמדקّ — *Ibid.*, p. 49, *s. v.* חמה, le mot חֻמָּה dans Is., XXVII, 4, est comparé à חמיה, et de même וַחֲמָתוֹ, Deut., XIX, 6, est expliqué dans le même sens. Cf. Saadia sur Is., *l. c.* (éd. Der., p. 38), חמיה, et Deut., *l. c.* (éd. Der., p. 282), מגּא יחמי קלבה. — *Mouw.*, p. 67, fin de l'art. כלל, כְּלָה, bru, est comparé à l'arabe كنّة, avec changement de ל en נ. Saadia traduit le mot également par כנּה; cf. Gen., XXXVIII, 24 (éd. Der., p. 60), Lév., XVIII, 15 (*ibid.*, p. 171). — Il est à remarquer que dans la prétendue traduction de Saadia du Cant., ce mot est aussi expliqué ainsi, chap. IV, 8, tandis qu'ordinairement on se sert du mot צרום; cf. éd. Merx, p. 31. La même comparaison de כלה = כנّה se trouve aussi chez Barth, p. 40, § 19. — *Mouw.*, p. 23, avant-dernière ligne, le mot בער dans Job, XVI, 10, est rendu par l'arabe بגר; cf. Saadia, *ad l.* (éd. Cohn, p. 46), וקד פגרוא. — *Mouw.*, p. 90, *s. v.* רוף, Ibn Baroun compare ירופפו, Job, XXVI, 11, avec l'arabe תרפרף « frapper l'un contre l'autre », surtout en parlant du mouvement des ailes des oiseaux; cf. Saadia, *ad l.* (éd. Cohn, p. 61). תופרף. — *Mouw.*, p. 96, le mot ישאף de Job, VII, 2, est comparé avec يتشوّف « regarder avidement »; cf. Saadia *ad l.* (éd. Cohn, p. 29), בעבד יתשوّף אלטّל. D'après Ibn B., ce mot, qui est aussi usité pour « la femme parée qui regarde » et qui signifie à la V^e^ forme « regarder d'un point élevé », permet aussi d'expliquer le mot de שואף de l'Ecclés., I, 5, qui s'applique au soleil, comme équivalent de זורח.

Parmi les cas où Ibn B. est d'accord avec Ibn Koreisch, il faut encore citer les suivants : *Mouw.*, p. 26, le mot אבד est comparé avec l'arabe באד, ou plutôt la IV^e^ forme אבאד; cf. *Risalè*, p. 60, au début; cf. aussi glose 12 chez Ibn Djanah, Dict., col. 17. — כוגה, Cant., VII, 3, est rendu par Ibn B., *Mouw*, p. 72, *s. v.* כוג, par מסوّגה, « entourer d'une haie »; cf. *Risalè*, 78, כוגה בשושנים מסوّגה. La prétendue traduction de Saadia de Cant., *ad l.*, éd. Merx, p. 33,

a aussi מסרגה, d'après le texte de Merx, tandis que le ms. lit מכרגה ; cf. *ibid.*, note. 6 — *Mouv.*, p. 73, *s. v.*, סכת est rendu par Ibn B. par אסכת « écoute »; cf. *Risalè*, p. 78, יחתמל אן ישתקּ נין אלעַרבי אסכת.

Aux comparaisons de mots faites par Ibn B. il faut encore ajouter les suivantes : p. 79, עזרה, dans Deut., xiv, 12, est comme l'arabe עזּ, qui, d'après le *Moudjarrad* de Koura, signifie « aigle » עקאב ou « la femelle de l'autour » אלאנתי מן אלבקורה ; la traduction de Saadia, ענקא (éd. Der., p. 275), n'est pas admissible, ce mot désignant un animal fabuleux qui attaquait même des enfants, אכתטף גאריה או צביא , de sorte qu'on faisait à ce sujet cette prière : אללהם אכף אלנאס שרה « ô Dieu, protège les hommes contre ses méfaits ». Plus tard, on n'a plus revu cet animal. C'est pourquoi, les Arabes emploient ce mot pour parler de choses impossibles. On dit aussi que עקאב est la même chose que עַנקּא et que celui-ci est ainsi nommé parce qu'il fait entrer sa tête dans son cou : לאנהא תנק בצרדהא. Saadia traduit par עקאב le mot פרס. Ibn Dj., Dict., 515, 3, rend עזרה aussi par עַנקּא. — P. 82. ערה, ערוה « nudité » équivaut à l'arabe עורה .

Aux rapprochements avec l'arabe faits par Ibn Djanah, et non indiqués dans l'ouvrage de M. Bacher, il faut encore ajouter : Dict., 515, 2-3, l'équivalence de יזאזל, Lév., xvi, 8, avec l'arabe יַזַאז dans le sens de ארץ סלבה « un pays dur, pierreux ». Il est vrai que Saadia aussi traduit, *ad l.* (éd. Der., p. 167), le mot par יזאז, mais il l'explique, en y ajoutant גבל , par « haute montagne » et considère, suivant Abr. ibn Ezra, *ad l.*, la finale אל comme une addition de renforcement, comme הררי אֵל , Ps., xxxvii, 6. La même comparaison et la même explication se trouvent aussi chez Ibn Baroun, p. 79, *s. v.* יזז.

Comme points de concordance entre Ibn B. et Saadia, mentionnons encore son explication de יִצְרה, Is., iii, 17, par יערי; cf. Saadia, *ad l.* (éd. Der., p. 6). De même, Ibn B. traduit dans Is., liii, 12, הערה par אעּרי, où Saadia, *ad l.* (*ibid.*, p. 82), a le mot גרד employé par Ibn B.

Au sujet de ce que dit Ibn B., *s. v.* טפף, qu'en arabe התבזק a le sens de זיאדה, M. Barth, à qui je dois d'ailleurs maint renseignement pour ce présent travail, me fait savoir que Lane indique, d'après le *Tâg-al-'Arûs*, le sens : « he made full or complete ».

Qu'il me soit encore permis de remarquer que, partout où dans les notes, je n'ai pas cité M. Kokowzoff pour les exemples, je les ai trouvés de mon côté et que je ne les ai retrouvés chez celui-ci qu'après coup.

S. Eppenstein.

CHARLES DE VALOIS ET LES JUIFS

Le hasard a fait tomber l'autre jour entre mes mains une thèse de doctorat publiée, l'année dernière, par M. Joseph Petit, sur *Charles de Valois*, le frère de Philippe-le-Bel [1]. C'est, autant que j'en puis juger, un travail solide, consciencieux et bien documenté. Mais, quand j'ai cherché ce que M. Petit avait trouvé à dire au sujet des rapports de son héros avec les Juifs, j'ai éprouvé un certain désappointement. Il m'a semblé que l'auteur n'avait pas connu tous les documents, même facilement accessibles, relatifs à ce sujet, et qu'il n'avait pas tiré de ceux qu'il a connus tout le parti désirable. On me permettera donc de rectifier et de compléter, sur quelques points, son exposé.

C'est à propos des finances de Charles de Valois que M. Petit est amené à s'occuper des Juifs, qui constituaient, on le sait, une des sources importantes du revenu de nos rois et de nos grands feudataires au XIII^e^ siècle. « Comme seigneur, dit-il (p. 319), Charles de Valois percevait les redevances des Juifs. » Il eût été bon de préciser tout de suite dans quelle partie de ses vastes domaines Charles « possédait » des Juifs; il ne peut s'agir que des comtés de Valois, d'Alençon-Perche et de Chartres, car dans les comtés d'Anjou et du Maine, acquis par Charles de Valois en 1290, il n'y avait plus de Juifs : ils en avaient été expulsés le 8 décembre 1288, par ordonnance du comte Charles II [2].

En ce qui concerne les comtés d'Alençon et du Perche, constitués en apanage pour Charles de Valois en 1291, M. Petit écrit (p. 319, note 7) : « Philippe IV avait renoncé, en faveur de son frère, à tout droit sur les Juifs des comtés d'Alençon et du Perche (Bibl. Nationale, fonds Brienne, 241, f° 84). » C'est là une erreur

[1] Paris, Picard, 1900.

[2] La pièce, dont il existe une copie à la Bibliothèque Nationale (collection dom Housseau, VII, 3362), a été publiée par M. Lazard, *Revue des Études juives*, XVII, 225.

assez singulière. Si l'on se reporte à la pièce indiquée, qui est une copie du XVII^e^ siècle, on voit : 1° qu'elle émane, non de Philippe IV, mais de Philippe III ; 2° qu'elle s'adresse non à Charles de Valois, mais à Pierre de France, cinquième fils de saint Louis, qui avait reçu le comté d'Alençon en apanage au mois de mars 1268 ; enfin 3° qu'elle est datée en toutes lettres du mois de janvier 1281 (c'est-à-dire 1282, nouveau style). Le motif de cet acte était les empiètements des officiers royaux, qui, au mépris de la constitution d'apanage, prétendaient « tailler » les Juifs du comté d'Alençon. Aucune usurpation de ce genre n'est signalée au détriment de Charles de Valois, aucune confirmation expresse ne fut donc nécessaire.

Pendant les premiers temps de son gouvernement, Charles de Valois ne se contentait pas d'exploiter ses propres Juifs, il en acquérait encore de ses voisins. M. Petit mentionne sommairement (p. 25)[1] un acte d'avril 1296[2], daté de Meung-sur-Loire, par lequel Philippe-le-Bel « donne à son frère Charles un Juif de Pontoise nommé Joce, avec ses six enfants ». Bien que cette pièce curieuse ait été analysée ici même par Siméon Luce (*Revue*, II, 24, n° IV), nous croyons devoir la reproduire *in extenso* à cause du lien qui la rattache à la pièce suivante :

Archives nationales, Carton J 227, n° 35.

Recto. Ph(ilippus) Dei gra(tia) Franc(orum) rex. Notum facimus uniu(er)sis tam presentibus q(ua)m futuris q(uo)d nos dilecto et fideli n(ost)ro germano carissimo Carolo Vales(ii) Alencon(ie) Carnoti et Andegavie comiti et suis h(e)redibus et successoribus dedimus et concessimus irrevocabili donacione Joceum judeum de Pontisara et eius liberos existentes in manuburnia sua et patria potestate h(ab)endos tenendos

[1] L'index, au mot *juifs*, ne renvoie pas à ce passage. Ce n'est pas la seule faute ou omission que j'aie relevée dans cet index.

[2] L'année 1296 commence le 25 mars, l'année 1297 le 14 avril (Giry, *Manuel de diplomatique*, p. 198). On voit que c'est un des cas embarrassants où l'année comprend (en partie) deux mois de mars et deux mois d'avril. En pareil cas, dit Giry (p. 110), « les rédacteurs de chartes, lorsqu'ils étaient soigneux, prenaient la précaution d'ajouter la mention *avant Pâques* aux dates des quantièmes de mars et d'avril lorsqu'ils avaient déjà existé au commencement de la même année et donnaient ainsi à leurs dates une précision suffisante ; malheureusement cet usage n'a pas été universellement observé et alors, si d'autres éléments ne permettent pas de déterminer le millésime, on se trouve dans la nécessité de le laisser indécis. »

Dans l'espèce, il ne paraît guère douteux que notre acte soit de 1296, car nous trouvons à cette époque des actes datés avec précision indiquant que le roi se trouvait dans la région de la Loire (mars fin 1295, à Montargis, P. 2288, p. 9 ; 30 mars, Oroeur-sus-Layre, JJ. 53, n° 205 ; l'acte du même jour de Paris, S. 5183, n° 2 a une date fictive). D'autre part, en mars-avril 1297 le roi est dans la région de l'Oise (mars fin 1296, Royaumont-sur-Oise, J. 463, n° 13 ; avril, Creil, K. 36, n° 45 ; mai, Pont-Sainte-Maxence, J. 519, n° 8). Cf. *Recueil des Historiens de la France*, XXI, 435.

et possidendos ab eo et eius h(e)redibus et successoribus iure h(e)reditario p(er)petuo pacifice et quiete. Quod ut firmum et stabile perseveret presentibus litt(er)is n(ost)r(u)m fecimus apponi sigillum. Datum apud Magdunu(m) sup(er) Ligerim. Anno domini mill(esi)mo ducent(esim)o nonag(es)i(m)o sexto. Mense aprilis.

Verso. [Enregistrement de la chancellerie d'Alençon.]

MCCIIII^{xx}XVI

XXXI.

Les lettres du don Joce de Pontoise et de ses effanz (*sic*) juies donnez au conte d'Alençon et à ses hoirs.

[Autre écriture.]

Ce sont les enfans Joce de Pontoise que il auoit ou temps que il fut donné a Mons(eigneur) : Dauiot, Aroin, Haginet, Beleuce, Hance, Sarin [1].

La pièce qui vient ensuite dans l'ordre chronologique [2], et que M. Petit paraît ignorer, quoiqu'elle ait été publiée intégralement par S. Luce (*Revue*, II, 24, n° V), est une transaction conclue à Paris, le 8 février 1297 (nouveau style), entre Philippe-le-Bel et son frère, au sujet de quarante-trois Juifs que Charles réclamait depuis longtemps, comme originaires soit de son comté d'Alençon, soit de ses terres de Bonmoulins et de Châteauneuf en Thymerais. Des arbitres furent désignés par les deux parties; ils avaient pour chefs respectifs, ceux du roi, Calot de Rouen, Juif, « procureur de la communauté des Juifs du royaume », ceux du comte Charles, Joucet de Pontoise (*Jousselus de Pontisara*). La sentence arbitrale adjugea à Charles de Valois dix Juifs dénommés, soit huit de ceux qu'il réclamait, et deux en remplacement de deux réclamés. Elle décida, en outre, que les déplacements, tant des Juifs du roi que de ceux du comte, postérieurs à la sentence, ne les empêcheraient pas d'appartenir à leurs seigneurs respectifs.

Au sujet de cet acte il y a quelques remarques à faire, qui ont échappé à Siméon Luce. D'abord, quoique la transaction n'attribue expressément au comte Charles que *dix Juifs*, dont deux *en remplacement* de Juifs qu'il réclamait (Héliot d'Anet au lieu de Mousset de Paris, Dayot de Pontoise au lieu de Salmin Cochard), le texte même de l'acte, tel qu'il a été publié par Luce, n'en dit pas moins erronément *per quorum* DUODECIM *judeorum libera-*

[1] Luce a lu deux de ces noms Haginot et Havée. On pourrait soupçonner dans Haginet un lapsus pour Haquinet. Tous les enfants de Joce (= Joseph) portent des noms hébreux à l'exception de Beleuce : David, Aaron, Isaac, Hanna, Sarah.

[2] Archives nationales, J. 227, n° 34.

tionem et assignationem; de même S. Luce dans sa rubrique : la « sentence..... adjuge à ce dernier *12* Juifs y dénommés ».

Ensuite, il y a lieu de se demander si le *Joussetus de Pontisara* qui figure comme arbitre au nom de Charles de Valois et qui, par conséquent, relève de son domaine, n'est pas identique au *Joce de Pontoise* que Philippe-le-Bel lui avait donné *avec ses enfants* l'an passé. Les noms Jousset (écrit indifféremment, dans la même charte, *Joussetus* et *Joucelus*) et Joce paraissent bien n'être que de simples variantes. Dans les comptes du trésor du Louvre pour la Toussaint 1296, publiés par J. Havet[1], d'après un manuscrit de Londres, Joucet (*Jocelus*) de Pontoise figure comme percepteur de la taille des Juifs à Amiens et à Calais (n° 98-99)[2]; on ne le retrouve plus dans les comptes des années 1298 et suivantes. Il y a cependant une objection. Un des fils de ce Joce de Pontoise, objet de l'acte de 1296, est appelé *Daviot* (us)[3]. Or, dans la transaction de 1297, *Dayotus filius Jouceti de Pontisara* est cédé au comte Charles aux lieu et place de Salmin(us) fils de Cochard(us) d'Argentau. Les noms Daviot, Dayot paraissent bien équivalents. Mais comment Charles aurait-il pu, en 1297, accepter en paiement le Juif Dayot si, dès l'année précédente, par l'acte de Meung-sur-Loire, ce Juif était devenu sa propriété, puisque cet acte attribue expressément au comte de Valois Joce *et ses enfants*? La seule solution que j'entrevoie à ce petit problème, c'est que la donation de 1296 n'avait cédé au comte que les enfants *en mainbournie* (c'est-à-dire mineurs) de Joce; peut-être s'aperçut-on dans l'intervalle que l'aîné des fils, Dayot, était majeur et que, dès lors, il n'était pas régulièrement compris dans la donation; il pouvait donc faire l'objet d'une transaction.

Deux ans après la transaction de Paris, Charles de Valois, pressé d'argent, comme toujours, vendit au roi tous les Juifs de ses domaines. M. Petit rappelle (p. 319 et 322) ce marché en quelques mots, se contentant de renvoyer à la charte originale (Archives Nationales. J. 427, n° 15), et aux articles des comptes du Trésor du Louvre (1298-1301) qui se rattachent à la liquidation de cette affaire ou la mentionnent[4]. Il ne rappelle pas que la

[1] *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1884, p. 235 et suiv (Brit. Mus., *Additional charters*, n° 13,941). Un fragment des comptes de la Saint-Jean 1296 a été publié dans le *Recueil des Historiens de la France*, XXIII, 786.

[2] Et non pas, comme l'écrit M. Lazard (*Revue*, XV, 240), à Amiens, *en Champagne et à Senlis*. M. Lazard a confondu deux quasi-homonymes.

[3] Ce nom est un diminutif de David (cf. *Daudet* pour Davidet).

[4] Bibl. nat. ms. latin 9783, folios 2 v°, 4 v°, 11 v°, 86 r°, 88 r° et v°, 89 v°, 90 v°, 104 v° (liste incomplète; il manque : 104 r°, 19 novembre 1299; 108 v°, 17 déc. 1299; 10 r°, 19 février 1299/1300). Il est déplorable qu'un document de cette importance soit encore inédit.

charte a été publiée intégralement (S. Luce, *Revue*, II, 26)[1]. En outre, il n'a pas aperçu les données intéressantes que fournissent ces documents pour l'appréciation de la gestion financière de Charles de Valois. Essayons de combler cette lacune.

Tout d'abord, il n'est pas sûr que l'acte de vente lui-même nous soit parvenu. La charte royale que Luce et M. Petit donnent pour telle, datée du bois de Vincennes, 2 juin (mardi devant Pentecôte) 1299, est une déclaration sous forme de lettres patentes par laquelle le roi « fait assavoir » qu'il a acheté les Juifs de son frère et dans quelles conditions s'effectuera le paiement; mais la quittance définitive du 14 novembre 1299, inscrite au dos de ces lettres, fait allusion à une clause des « lettres de vente » que je ne peux identifier avec aucun article de la déclaration du 2 juin[2]; c'est donc, semble-t-il, que cette déclaration ne constitue pas l'acte de vente proprement dit.

Quoi qu'il en soit, le prix de vente avait été fixé à 20,000 livres tournois « petits », sur lesquelles 2,000 avaient été payées comptant. Le reste devait être acquitté par le trésorier du roi, Jean Clersens, en deux termes : 10,000 « ès octaves » de la nativité S[t] Jean-Baptiste (24 juin) 1299, 8,000 « dedans les octaves » de la Toussaint suivant (1[er] novembre 1299). Les comptes du Trésor du Louvre (ms. latin 9783) nous montrent que Philippe-le-Bel s'acquitta ponctuellement de son obligation et même, chose extraordinaire, fit par deux fois un paiement anticipé. En effet, ils enregistrent les sorties suivantes, où Charles de Valois est toujours représenté par son clerc Jean Quesnel ou Kesnel :

F° 86 r°, col. 1. 17 juin. . .	2,000 livres[3]	(à imputer sur le versement de novembre 1299).
F° 88 v°, col. 1. 2 juillet. .	5,000	—	
Ibid., col. 2. 5 juillet. .	5,000	—	(« valant 4,000 livres parisis », dit le compte).
F° 90 v°, col. 1. 15 juillet. .	1,000	—	
F° 104 v°, col. 2. 19 novembre	5,000	—	(« pour solde des 12,000 livres »).
	18,000 livres.		

Au sujet de ce dernier paiement, nous possédons, je l'ai dit, le règlement de comptes original entre Jean Quesnel et les trésoriers du roi, inscrit au dos de l'acte de Vincennes (Arch. Nationales,

[1] Déjà auparavant la partie essentielle avait été publiée dans le *Musée des Archives* (1872), p. 163, n° 301.

[2] « Item 970 livres tournois que la gent dudit monseigneur Charles avoient reçu desdiz Juies *outre la somme contenue es lettres de la vente desdiz Juies* », etc.

[3] Le chiffre a sauté dans la publication de M. Lazard (p. 257, n° 62), du moins sur mon exemplaire de la *Revue*. Je l'ai vérifié sur l'original.

J 427, n° 15) ; il a été publié en partie dans le *Musée des Archives* (p. 163), entièrement par Siméon Luce (*Revue*, II, 27-8). Il est daté du 14 novembre (samedi après la Saint-Martin d'hiver), et non du 19, comme l'article des comptes du Louvre le ferait croire. Nous y voyons que Quesnel ne reçut effectivement que 1,130 livres en espèces ; le reste était représenté par :

2,000 livres précédemment prêtées par le roi à son frère,
970 — perçues *en trop* par Charles sur les Juifs déjà vendus par lui [1],
900 — dues par Charles au sire de Châtillon et par celui-ci au roi.

Ensemble : 3,870 livres.

Ces paiements anticipés (17 juin, 15 juillet) obtenus d'un roi qui ne passait pas pour avoir l'écu facile, ces petits emprunts mentionnés incidemment, tout cela permet d'entrevoir l'état profondément délabré des finances du comte de Valois, dont les projets grandioses furent constamment entravés, sinon arrêtés, par sa prodigalité et la « faulte d'argent » qui en était la conséquence.

L'opération elle-même, la vente des Juifs de ses domaines pour 20,000 livres tournois, constituait-elle une bonne affaire ? Il est facile de vérifier que non, à l'aide des comptes de Philippe-le-Bel. En effet, au cours de l'exercice 1299/1300 (avril 1299 — avril 1300), nous y trouvons enregistrées les recettes suivantes comme provenant des Juifs vendus par Charles de Valois :

F° 104 r°, col. 1. 19 novembre.	910 livres [2].	
F° 104 v°, col. 2. 20 novembre.	292 —	
F° 108 v°, col. 2. 17 décembre (Samuel Viole)		300 livres.
F° 2 v°, col. 2. 30 décembre.	467 liv. 5 sol.	
F° 4 v°, col. 2. 15 janvier	1938 —	
Ibid., — (pour rouelles)	92 —	
F° 10 r°, col. 1. 19 février (Samuel Viole de Rouen)		300 —
F° 11 v°, col. 2. 1er mars.	630 —	
	4,329 l. 5 s.	+ 600 livres.

[1] Dans les entrées des comptes du Louvre, f° 104 r°, col. 1 (Lazard, p. 251), au 19 novembre 1299, cet article n'est porté que pour 910 livres. Je ne m'explique pas cette différence. Les trésoriers du roi auraient-ils retenu une « commission » de 60 livres ? j'ai peine à le croire. Dans l'acte du 14 novembre on prévoit le cas où la taille n'aurait pas rapporté effectivement 970 livres ; mais a-t-on pu constater cette moins-value entre le 14 et le 19 ? Et pourquoi ne trouve-t-on pas trace, alors, des 60 livres encore dues par le roi ?

[2] Voir sur la divergence entre cet article et le chiffre porté au règlement de Quesnel la note précédente.

En admettant, ce que je crois probable, que Samuel Viole de Rouen ait fait l'objet d'une vente spéciale antérieure et ne fût pas compris dans le marché général de juin (?) 1299, en admettant aussi qu'il faille de la recette brute défalquer, d'après les chiffres donnés par M. Lazard (p. 241), environ 10 p. 100 pour les frais de perception, on voit que le *produit net* des Juifs vendus par Charles de Valois représentait une somme annuelle de près de 4,000 livres tournois [1]. Or, comme Philippe-le-Bel les avait payés 20,000 livres, il faisait là un placement, bien garanti, à 20 p. 100, c'est-à-dire une affaire brillante ; autant vaut dire que son frère en faisait une détestable. Il y a si peu d'occasions de vérifier, chiffres en mains, la gestion économique des grands seigneurs du moyen âge, que M. Petit n'aurait pas dû laisser échapper celle-là.

« Le 2 juin 1299, dit M. Petit (p. 319, note 7), Charles vendit ses Juifs au roi. *Mais il en possédait encore en 1320*, car on lit, à cette date, dans un compte [2] :

De Croissant et mestre Saince, mestre des juys, pour certaine obligation faicte à monseigneur 400 l(ivres) p(arisis) ;

item des (*ou* desdiz ?) juys, pour leur cens du terme de la miaoust (13)20 : VIII^{xx} (c'est-à-dire 160) l(ivres) p(arisis). »

Il faut remercier M. Petit d'avoir rappelé l'attention sur ce document qui nous fait connaître, entre autres, l'existence d'un « maître des Juifs » dans l'apanage de Charles de Valois ; mais il semble que l'historien n'en ait pas saisi exactement la portée. En parlant de Juifs que Charles possédait *encore* en 1320, M. Petit croit ou laisse croire que certains Juifs des domaines de Valois avaient pu être exceptés de la vente générale de 1299. Il n'en est rien. Entre ces deux dates se placent trois événements importants : 1° l'expulsion des Juifs du domaine royal par Philippe-le-Bel (22 juillet 1306) ; 2° la mort de ce roi (29 novembre 1314) ; 3° le rappel des Juifs par Louis X le Hutin (28 juillet 1315). L'expulsion de 1306 avait certainement atteint les Juifs vendus par Charles de Valois à Philippe-le-Bel et qui désormais appartenaient à celui-ci ; je ne puis croire qu'ils aient obtenu la permission de se réfugier sur les terres de l'apanage de Valois ou d'y demeurer. Mais lorsque, en 1315, les Juifs profitèrent, en petit nombre, de la permission qui leur était accordée de rentrer en France, ceux qui s'établirent sur les terres du comte de Valois, qu'ils fussent ou non apparentés ou

[1] Et même sans doute davantage, car la vente ayant eu lieu en juin 1299, Charles de Valois avait probablement eu droit à un trimestre de cens.

[2] Bibliothèque de Rouen, coll. Leber, VIII, f° 3. Le compte est publié aux Pièces justificatives, n° XVIII (avec quelques variantes pour les deux paragraphes cités dans le corps de l'ouvrage). Les deux paragraphes qui nous intéressent avaient été, comme le rappelle M. Petit, déjà publiés par Brussel, *Usage des fiefs*, I, 607.

identiques à ses anciens Juifs d'avant 1299, échappaient à la propriété du roi de France : l'exil et le retour avaient opéré novation. Voilà pourquoi Charles de Valois, en 1320, a, non pas *encore*, mais *de nouveau* des Juifs à tailler. Les chiffres du compte publié par M. Petit montrent, d'ailleurs, combien peu de familles avaient répondu à l'appel de Louis X : en admettant même que les Juifs du comte fussent astreints à un cens *trimestriel*, le cens du mois d'août s'élevant, à 160 livres parisis, représente, pour l'année entière, une somme de 640 livres parisis ou 800 livres tournois, soit moins du cinquième de ce que rapportaient les Juifs de Charles de Valois en 1299.

Il y a lieu de croire que Charles ne bénéficia pas longtemps de cette nouvelle aubaine, et que l'expulsion des Juifs de France, prononcée par son neveu Charles IV le 24 juin 1322 [1], atteignit également les Juifs de ses domaines. Charles de Valois mourut le 16 décembre 1325, et le 1er avril 1328 son fils montait sur le trône de France sous le nom de Philippe VI. A partir de ce moment, en tout cas, il n'y a plus eu de Juifs dans l'ancien apanage de Valois.

En terminant ces courtes observations, je ne voudrais pas que ni mes lecteurs, ni M. Joseph Petit pussent se méprendre sur leur véritable objet. Je n'ai pas eu l'intention de critiquer un ouvrage qui me paraît excellent et sort, d'ailleurs, du cercle de mes études ordinaires. J'ai seulement voulu montrer, d'une part, que la *Revue des Etudes juives* n'est pas assez connue de nos érudits, d'autre part que la fâcheuse dispersion des documents relatifs aux Juifs de France expose les historiens même les plus consciencieux, lorsqu'ils touchent à ce sujet en passant, à pécher par omission ou par commission. Quand donc aurons-nous, pour notre judaïsme médiéval, des *Regesta* complets, avec renvois aux sources, comparables à ceux que le regretté Aronius a si bien conduits jusqu'à la séparation politique de la France et de l'Allemagne ? Cette entreprise, plus minutieuse que difficile, devrait tenter un de nos jeunes archivistes ; je suis sûr que la Société des Etudes juives ne lui refuserait ni son patronage ni son hospitalité.

Théodore Reinach.

[1] Cf. Is. Loeb, *Les expulsions des Juifs de France au* XIVe *siècle*, p. 12 (extrait de la *Jubelschrift* pour Graetz).

UNE BIBLE MANUSCRITE
DE LA BIBLIOTHÈQUE DE BESANÇON

Nous continuons à rendre compte des quelques manuscrits hébreux disséminés dans les bibliothèques publiques de France. Depuis la centralisation à Paris des mss. de tout genre, faite par ordre du gouvernement en 1795, le nombre des *Hebraica* restés en province est très restreint. Grâce au *Catalogue général des Manuscrits des bibliothèques publiques de France,* aucun ms. ne peut plus échapper à l'attention des intéressés. On les connaît maintenant presque tous : sauf un groupe considérable de mss. hébreux qui sont à la Bibliothèque de Nîmes, et un autre, moins important, à Rouen, ce ne sont partout ailleurs que des ouvrages isolés. Tel est le cas d'une Bible hébraïque qui se trouve parmi les mss. de la Bibliothèque municipale de Besançon (en deux volumes), sous les nos 1-2 du nouveau *Catalogue général* (t. XXXII, p. 1).

Ces volumes proviennent de la collection de mss. léguée aux Bénédictins de son Abbaye, le 27 novembre 1694, par Jean-Baptiste Boisot, abbé de Saint-Vincent de Besançon, et la meilleure partie de cette collection provient de la bibliothèque du cardinal de Granvelle, augmentée de volumes recueillis en Italie et en Espagne. C'est de l'un de ces deux pays que le ms. en question ici est arrivé, acquis d'un Juif hispano-arabe.

Il a été inventorié et décrit par Auguste Castan. Cependant nous croyons devoir revenir sur la description que ce bibliographe en a faite, d'abord pour combattre celles de ses assertions, qui ne nous paraissent pas admissibles, ensuite pour entrer dans quelques détails sur l'intérêt qu'offre ce ms. pour la paléographie hébraïque.

Le ms. a été entièrement écrit sur parchemin [1], vers la fin du

[1] Relié au XVIIIe siècle aux armes de la ville de Besançon, comportant un aigle aux ailes éployées, avec les deux colonnes du temple de Jupiter dans ses serres, à la devise religieuse *Utinam !*

XIIIe siècle, à en juger d'après les ornements sur lesquels nous reviendrons. Nous allons suivre les notes (incomplètes) de M. Aug. Castan, en disant pourquoi nous différons d'avis avec lui : « Le second volume, dit-il, est beaucoup plus soigné comme calligraphie que le précédent. » De fait, l'écriture du t. Ier, pâlie seulement en quelques pages, n'est pas la même que celle du t. II : les deux volumes ont ceci de commun d'être en lettres carrées et d'avoir le texte disposé en deux colonnes ; en outre, ils ont mêmes mesures de hauteur et de largeur, 26 centim. sur 20 ; mais les caractères diffèrent de taille. Au t. Ier, comprenant 211 feuillets, les lettres sont assez grandes, et, par conséquent, plus nettes qu'au t. II. Il en est de même, naturellement, des voyelles, avec cette particularité que le *kameç* dans cette écriture ne diffère du *patah* que par l'addition d'un point au-dessous du trait horizontal [1]. Ce détail existe aussi, il est vrai, dans le t. II, qui comprend 286 feuillets ; mais comme les lettres y sont un peu plus menues, la distinction entre le *kameç* et le *patah* y devient moins aisée qu'au t. Ier : le point inférieur de la première de ces voyelles est presque adhérent au trait horizontal.

Autre similitude : celles des lettres בגד כפת qui restent douces ou aspirées sont surlignées, par opposition au cas où ces lettres sont fortes et munies du *daguesch*. Ce signe a été plus longtemps en usage dans les mss. que le précédent détail relatif aux voyelles. Les accents toniques sont les mêmes que partout.

Le t. Ier renferme le Pentateuque, sauf, entre les fol. 55-56, une lacune allant d'Exode, IV, 17, à VI, 23, et le livre d'Esther qui est incomplet à la fin : il manque les quatre derniers versets du chap. IX (28-31) et tout le chap. X. Cette *Meguilla* est placée à la suite de la *Tora*, à cause de l'emploi qui en est fait pour la lecture publique à la synagogue. De plus, pour la *Tora*, chaque section hebdomadaire est indiquée en marge par le mot פרשה dans un cadre enjolivé, genre oriental ; on y voit aussi quelques indications massorétiques.

Avant la fin de ce tome I, f° 205 *a*, au bas, comme « essai de plume », écrit probablement le jour de la fête d'Esther, ce mauvais quatrain :

אנסה הקלמוס　　בספר בין עמוס
ואשתה בכוס　　אני והמלך אנטרמוס

Plusieurs colonnes sont dépourvues de points-voyelles ; cette par-

[1] « Le *kameç* est à l'origine un *patah* sur un point ֗ », dit Steinschneider, *Jewish Literature*, p. 232, note 21 ; *Vorlesungen über die Kunde hebr. Handschriften*, p. 11.

ticularité permet de supposer que les voyelles ont été ajoutées plus tard par une autre main [1].

Le t. II contient les premiers Prophètes, suivis des trois premières sections des Hagiographes : les Psaumes, les Proverbes et Job ; le reste manque. Le premier mot de chaque livre est tracé en or sur un réseau brodé à l'encre rouge, dans un cadre vert.

Au f° 104 recto (Isaïe commençant au verso de ce feuillet), est le nom arabe d'un ancien possesseur de ce ms. : שלי זה הכפר הצעיר כצורה אלמאלח ; ce nom est répété une seconde fois en regard de la première mention, et plus bas, sur le même côté, la recommandation rabbinique (à demi effacée) d'inscrire son nom sur ses livres, pour n'exposer personne au péché du vol. — Pour le même tome, M. Castan dit : « Trois vignettes, grossièrement peintes, sont dans ce volume. » Le mot « grossier » est bien dur pour ces vignettes, qui, sans être des chefs-d'œuvre, sont d'une finesse remarquable pour l'époque de leur composition, ainsi que l'on peut en juger par la photographie ci-jointe, bien pâle à côté de l'original dont elle ne donne pas le coloris et l'intensité de vie.

Puis, à la fin d'Isaïe, f° 130 *b*, col. 2, figurent côte à côte un lion, peint en vert et brun, et un tigre blanc ; au bas, se trouvent deux dragons ou griffons ailés et affrontés. — Selon M. Castan, cette rencontre de deux bêtes fauves figure un « duel » ; tandis que la lecture d'Isaïe semble plutôt viser les temps messianiques, où « le loup et l'agneau paîtront ensemble » (Isaïe, LXV, 25).

Après les douze Petits Prophètes (f° 130 v°), on voit un cadre formé de rinceaux en arabesques à deux couleurs, rouge et vert,

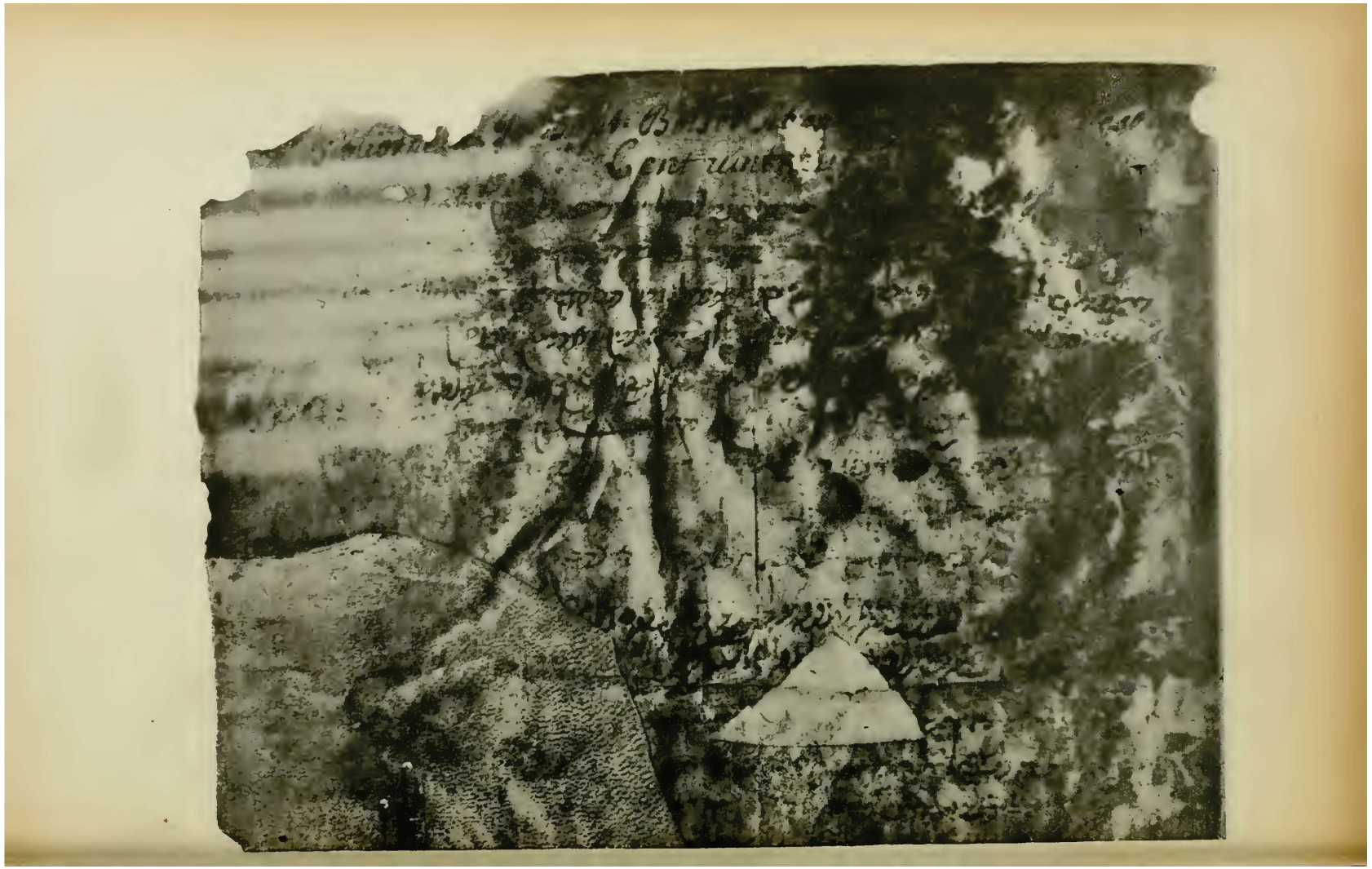
[1] Il arrivait parfois de confier le détail délicat de la ponctuation à un homme plus savant que le scribe ordinaire, dit Steinschneider, *Vorlesungen über d. Kunde hebr. Hschr.*, p. 15.

dont les quatre côtés intérieurs contiennent les quatre versets suivants : Psaumes, XLVI, 8 ; LXXXIV, 13 ; XX, 10 ; XXIX, 11. Le milieu est occupé par deux colonnes géminées, à la toiture mauresque, aux côtés en torsades avec nœuds continus ; elles donnent le nombre total des versets des Petits Prophètes, 1050, avec l'indication du verset médial, puis le total semblable pour les quatre premiers Prophètes, soit 2312, avec indication des passages successifs où finissent : 1° le premier quart ; 2° la moitié ; 3° le troisième quart ; le tout, selon l'usage de certaines bibles massorétiques. — Or, voilà ce qu'en résumé la notice imprimée du *Catalogue des mss.* a qualifié d' « indications bibliographiques » !

Il eût suffi à M. Castan de lire la version latine, textuelle et littérale, de tout le contenu de ce cadre, écrite, fol. 131, sur un feuillet en papier, ajouté au ms. bien plus tard, au XVII^e^ siècle. Sur cette même page, on lit ensuite : « Notandum quod hoc manuscriptum non continet totum librum Job, sed in ultima pagina semilaurata legitur caput 32, in quo habetur : « *Omiserunt autem tres viri isti respondere* » (vers. 1). En réalité, le livre de Job est transcrit jusqu'aux premiers versets du chap. XXXIV ; mais ils sont mutilés.

En tête du Livre des Proverbes, f° 259 *a*, le premier mot משלי est écrit, — comme le premier mot de chacun des autres livres bibliques, — sur un réseau rose, agrémenté d'enjolivements qui prennent toute la largeur de la page, sur deux colonnes. « Le cartouche initial a été augmenté (?), pour faire place à des figures d'oiseaux fantastiques et à un personnage humain qui *pince de la guitare.* » On se demande si l'auteur de ces lignes a regardé la vignette qu'il décrit. En fait, l'instrumentiste qui est peint dans cette miniature a la main droite munie d'un archet, avec lequel il fait chanter la *vièle* ou *viole* du XIII^e^ siècle (l'ancêtre du violon) ; cet instrument est ainsi figuré sur un bas-relief du portail de la cathédrale de Chartres, et il est plus spécialement appelé « viole de gamba » (de jambe), à cause de la façon dont l'exécutant le tient sur les genoux[1]. En outre, l'artiste, par son costume, semble fixer à peu près la date de l'enluminure ; on note ses manches collantes visibles sous de larges manches retombantes, les grègues rouges d'un oriental ; ses souliers ne sont pas « à la poulaine » (ce qui reculerait la vignette à la fin du XIV^e^ siècle,

[1] H. Lavoix, *Histoire de la musique*, p. 104, fig. 36 ; *Histoire de l'instrumentation*, p. 35.



ou au commencement du XV^e^), mais seulement allongés, signe de noblesse, que l'on trouve dès le XII^e^ siècle, en particulier sur les sculptures des tombeaux. Il n'est pas superflu d'insister sur ces détails, puisqu'ils servent à déterminer la date du ms., la vignette étant forcément, par sa place et le premier mot hébreu qu'elle contient, de la même époque que le reste. On remarque que la tête des ל entre dans la vignette et y reçoit un ornement.

M. A. Castan n'a pas même accordé une mention à la page initiale du t. I^er^, où se trouve un texte judéo-arabe composé de cinq lignes. Vu leur état malheureusement très fruste, un de nos collègues de la *Société des Études juives*, M. Moïse Engelmann, a bien voulu photographier ce texte [1], afin de le publier ici à l'usage des arabisants.

Dans l'état actuel de ces lignes presque effacées, M. Mayer Lambert et deux de ses élèves du Séminaire israélite, MM. Antébi et J. Cohen, croient, — non sans réserves, — pouvoir lire ainsi ce texte. Pour rendre la vérification plus commode, nous conservons la disposition des lignes :

תסוק הדא אלכתאב באמר ב"ד דמתא גמלה אליהוד פי צלאחין גא אלי
יד נ... ב' יוסף בי שמעיא וברפקה ...כיה ואקתצת מ(עה)
דפע לכך ללצמאן לה כמ.. לקבץ ..מאכל ומן תמנה לכך כתם עלי
תכל... פי כמסה עשר אייר עאם כמס אלף ומאיתין ואתנין וכמסין
ב' משה הצלתם... יצחק. — אלטאהרין יוסף שלמה (signature en lettres liées)

« Ce livre a été mis en adjudication, par ordre du tribunal religieux de cette ville de la communauté des Juifs à Salâhin [2]; il est parvenu aux mains de M... b. Joseph, de la famille des Schemaïa, ayant pour compagnon ...khia. Convention a été conclue avec (lui) de payer pour cela à titre d'arrhes 5 (ou 50) pièces (?), versées au comptant sur la somme totale, et pour le prix [à compléter] il a signé (s'est engagé) pour 3 (ou 30), ce quinze Iyar an cinq mille deux cent cinquante deux (= Mai 1492). (Signature illisible, puis :) fils de Moïse Hassaltam... Isaac.

Les témoins : Joseph ; Salomon. »

Un nombre au milieu de la 3^e^ ligne et un autre au commencement de la 4^e^ ligne ne sont tracés qu'à moitié : on ignore si c'était *cinq* ou *cinquante*, puis *trois* ou *trente*; total : 8 ou 80 — Au-

[1] Tiré et agrandi par un photographe d'art, M. Gerschel.

[2] Ce nom de lieu du Yémen, nous fait remarquer M. Hart. Derenbourg, se trouve déjà dans les inscriptions himyarites, il est vrai sous la forme סלחן : *Salahin*. Voir ses *Monuments sabéens et himyarites de la Bibliothèque nationale*, p. 12, ligne 10.

dessous de cet acte de propriété, il y a encore plusieurs lignes, écrites avec les mêmes caractères et dans la même langue, comme on peut le voir dans la reproduction photographique ci-jointe. Au bas de cette même page (partie non photographiée), on reconnaît les mots suivants écrits en deux lignes :

ברוך שומרו ואד... האלא מצחק אד... (*sic*)

« Ce livre sacré (cette Bible)... [appartient à]...
» Béni soit son Gardien (Dieu) et... »

Peut-être se trouvera-t-il un lecteur assez heureux pour déchiffrer le reste, qui jusqu'à présent est illisible.

Moïse Schwab.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES EXÉGÉTIQUES ET GRAMMATICALES

Lévitique, xv, 23.

Les versets 21 et 22 de ce chapitre disent que quiconque touche au lit de la femme ayant ses règles ou au meuble sur lequel elle s'assied, doit laver ses vêtements, se baigner et est impur jusqu'au soir. Le verset 23 ajoute : « S'*il* est sur le lit ou sur le meuble sur lequel elle s'assied lorsqu'il le touche, il sera impur jusqu'au soir. » A quoi se rapporte le pronom *il*, qui commence ce verset ? D'après la plupart des exégètes modernes, ce mot se rapporte à un meuble quelconque qui se trouverait sur le lit ou sur le siège de la femme. Mais cette explication est inadmissible, car le pronom *il* ne peut se rapporter à un objet qui n'a pas été nommé. Quelques commentateurs ont prétendu que הוא désigne le sang, mais nulle part il n'est question du contact avec le sang. M. Wogue, *Pentateuque*, *ad loc.*, rapporte ce pronom à l'homme qui touche le lit ou le siège et explique : Si cet homme est sur le lit ou sur le siège au moment où la femme s'y trouve, même en ce cas, il ne sera impur que jusqu'au soir. Cette interprétation en elle-même est très satisfaisante ; toutefois elle cadre mal avec le texte qui aurait dû porter : « Si la femme se trouve sur le lit ou sur le siège au moment où l'homme le touche, etc. », puisque c'est la présence de la femme qui constitue le point nouveau. Cette difficulté disparaît si, au lieu de הוא, on lit הִוא. Le verset se traduit alors : « Si elle est sur le lit ou sur le meuble sur lequel elle s'assied (d'habitude) au moment où l'homme le touche, celui-ci (ne) sera impur (même dans ce cas que) jusqu'au soir. » Le verset 23 s'oppose au verset suivant, qui dit que, en cas

de cohabitation, il y a la même impureté pour l'homme que pour la femme. La Septante, qui met αὐτῆς οὕτως, paraît avoir lu הִיא.

Le parallélisme avec les prescriptions relatives au *zâb* (v. 2-15) confirme cette lecture. En effet, le verset 19 *b* répond au verset 7, le verset 20 répond au verset 4, le verset 21 répond au verset 5, le verset 22 répond au verset 6, le verset 23 répond évidemment à 10 *a*, où il est dit : « Quiconque touche à ce qui est sous le *zâb* sera impur jusqu'au soir. » La particularité du cas de 10 *a* consiste en ce que le *zâb* est présent, tandis que dans le cas indiqué par les versets 5 ou 6, le *zâb* est absent.

Si notre interprétation est exacte, il en résulte que l'impureté qui dure jusqu'au soir implique l'obligation de se baigner et de laver ses vêtements, car le verset 19 répond au verset 7, qui est explicite à cet égard. Il n'y a pas lieu non plus de faire une distinction entre le futur השב (v. 22) et le participe ישבת (v. 23).

II Rois, v, 17.

Les mots הזה כעת חיה (למועד), dans ce verset, doivent être supprimés, car cette formule ne s'emploie que pour annoncer un événement qui doit avoir lieu et non pas pour raconter ce qui s'est passé ; cf. Gen., xvii, 21 ; xviii, 10, 14 et xxi, 2. Il aurait fallu, d'ailleurs, ההוא et non הזה, et כאשר au lieu de אשר. C'est donc une fausse répétition des mêmes mots dans le verset 16.

Psaumes, cv, 27 et 28.

Le mot בם, au verset 27, présente un parallélisme faible avec בארץ חם, et le mot דברי devant אתתיו paraît inutile. Nous sommes porté à croire que בם est le commencement de במצרים (cf. verset 23 et passim), qu'un copiste étourdi a changé en בם דברי sous l'influence dittographique de בעבדיו (v. 25) ou de דבריו (v. 29). On aurait pu penser que בם דברי serait plutôt une altération de במדבר, mais ce mot n'est pas parallèle à בארץ חם et le contexte ne parle que de l'Égypte.

Le verset 28 est difficile à comprendre : Pourquoi la plaie des ténèbres est-elle mentionnée en premier, et que signifie la fin du verset : « et ils ne désobéirent pas à ses paroles » ? Ces mots ne peuvent se rapporter qu'à Moïse et Aron. Ensuite, le mot שלח חשך « il envoya les ténèbres » est impropre, car les ténèbres ne se déplacent pas d'un endroit à l'autre. Il aurait fallu le verbe נתן, comme dans Ez., xxxii, 8, שית, comme dans II Sam., xxii, 12 =

Ps., XVIII, 12 ; *ib.*, CIV, 20, ou שׁים, comme dans Job, XIX, 8. Aussi nous permettons-nous de supposer que חשך ויחשך est une altération de משה ואהרן et que le verset 28 est une variante du verset 26. De la sorte ולא מרו את דבריו devient clair. La variante mise d'abord en marge sera ensuite entrée dans le texte. L'omission des ténèbres n'est pas plus étonnante que celle de la peste et des ulcères.

Ps., CVI, 7.

על ים ביבשׁ סוף forme un pléonasme inadmissible. Aussi a-t-on proposé de changer על ים en עליון, en comparant למרום עליון בציה (LXXVIII, 17). Mais ביבשׁ signifie « dans la mer » et non « près de la mer ». Nous croyons donc préférable de supprimer ביבשׁ, qui peut être une dittographie du même mot au verset suivant, et de lire על ים סוף. Il est possible que le mot עליון soit tombé devant על ים ou qu'un autre mot ait été omis. Il semble, d'ailleurs, qu'il y ait une lacune dans le verset 7, ce verset ayant trois membres de phrase.

Ps., CX, 3.

Ce verset est très obscur. La première partie, עמך נדבות ביום חילך בהדרי קדשׁ, peut à la rigueur se traduire : « Ton peuple se dévoue (Septante : avec toi est l'autorité) au jour de ton armée dans la majesté sainte (selon quelques-uns : dans les montagnes sacrées). » Mais que signifie : מרחם משחר לך טל ילדתך? Les exégètes rabbiniques expliquent : « Depuis l'ouverture de l'aurore (c'est-à-dire depuis ton enfance) à toi la rosée de la jeunesse. » Des modernes traduisent : « Depuis l'ouverture de l'aurore (au propre), à toi appartient la rosée (c'est-à-dire l'élite) de tes jeunes gens. » Mais רחם n'est pas le commencement d'une chose, משחר est inconnu, et la rosée de la jeunesse ou des jeunes gens est une singulière expression. Il est certain que le texte est profondément altéré. Nous risquerons, faute de mieux, l'essai de restitution suivant. En comparant à notre psaume le psaume II, qui traite le même sujet, nous remarquons le mot ילדתיך « je t'ai enfanté », mis dans la bouche de Dieu et appliqué au prince : ילדתך ne serait-il pas ici la même chose ? Par suite, le mot משחר לך טל nous semble être une corruption de משחתיך למלך (II Sam., XII, 7 et *passim*), מרחם aurait le même sens que dans Jérémie, I, 5. La phrase signifierait donc : « Dès le sein maternel, je t'ai oint pour être roi ; (c'est) moi (qui) t'ai enfanté. »

La substitution du שוא au קמץ devant l'alef.

M. König (*Lehrgebäude,* II, p. 494) se demande si le changement du קמץ en שוא dans סָאה, נִמְצָאִים et les verbes semblables (נִבְאִים, נִחְבָּאִים)[1] a été amené par l'influence de l'*alef*. Nous croyons qu'on peut apporter d'autres exemples du même phénomène. Tout d'abord, on peut expliquer ainsi le שוא de לֶאבֹן (Gen., XI, 10) à côté de לַחמר, et לְאַדִּירִים (Juges, V, 13) à côté de בַּגִּבּוֹרִים[2]. Ensuite et surtout, on sait que le *vav* conversif à la première personne du futur porte dans un certain nombre de passages un שוא (un פתח devant le חטף) au lieu de קמץ. Il est vrai que la Masora a pu y méconnaître le vav conversif, mais cette erreur de la Masora doit tenir au moins en partie à la substitution phonétique du שוא au קמץ devant l'*alef*. M. König (*o. c.*, p. 356) cite ואגרש (Juges, VI, 9), ואניחה ואשלחה (*ib.*, XX, 6), ואמותתהו (II Sam., I, 10), ואעידה (Is., VIII, 2), ואחזק ... ואצרך ואתנך (*ib.*, XLII, 6), mais on peut ajouter ואעלים (I Sam., XII, 3), ואכרתה ... ואבואה (II Rois, XIX, 23) = ואכרתי ... ואבוא (Is., XXXVII, 24), ואחרב (II Rois, XIX 24 = Is., XXXVII, 25), ואסיר ... ואוריד (Is., X, 13), ואתנה ... ואחלל (*ib.*, XLIII, 28), ואשמיעם (*ib.*, XLVIII, 3) ואתנך ... ואצרך (*ib.*, XLIX, 8), ואברכהו וארפאהו ואנחהו (*ib.*, LVII, 17), ואכהו ... ואקצף וארבהו (*ib.*, LI, 2), ואדרכם ... וארמסם ואשלם (*ib.*, 18), ואביט ואשתומם (*ib.*, LXIII, 3), ואבוס ... ואשכרם ... ואוריד (*ib.*, 5), ואשלח (Zach., VIII, 10), ואיחלה (Job, XXX, 26) et probablement aussi ואט (Osée, XI, 4), ואכלם (*ib.*, XIII, 8), ואטעם (Zach., VII, 14), ואעשיר (*ib.*, XI, 5), ואגוע (Job, III, 11) et ואשלם (*ib.*, XLI, 3).

On trouve, il est vrai, quelquefois le שוא à la place du פתח aux

[1] M. König ajoute הַחְבָּאתָה, mais le mot est sans doute altéré. Il faudrait הַחְבָּאָה (v. 25) ou הַחְבֵּיתָה. Il est à remarquer que les trois dernières lettres אתה se répètent dans את ה(מלכים) qui suit.

[2] Quelques-uns des exemples de ponctuation contradictoire de l'article cités par nous (*Revue*, t. XXXVII, p. 200) peuvent s'expliquer, sinon se justifier: Dans לְעַשִּׁיר (II Sam., XII, 2) à côté de לָרָשׁ l'*ayin* a pu avoir la même influence que l'*alef*. — בַּמַּסָּה dans Deut., VI, 16, a été traité comme un nom commun, tandis que dans IX, 22, il est entouré de noms propres. — כַּשָּׁה (Is., LIII, 11) n'a pas de complément, tandis que כְּרָחֵל en a un. — לְצַמֹּתֶת (Lév., XXV, 23) est dans une phrase négative, et לַצְּמִיתֻת dans une phrase positive. — לַגֶּל (Is., XXV, 2) est court, tandis que לְמִפְלֶה est long; de même לַשָּׁוְא (Ps., XXIV, 4) à côté de לְמִרְמָה. — כְּאֹרֶז (*ib.*, XCII, 13) a un complément. בַּלְּבָנוֹן, tandis que כַּתָּמָר n'en a pas. — Par contre, dans לְאַדִּירִים, nous pensons maintenant que l'א est cause du שוא, et non le mot עם. Nous renonçons à expliquer les autres contradictions.

autres personnes, comme dans ויז (Isaïe, LXIII, 3), mais pas dans la même proportion ; cf. והושׁע (*ib.*, 5). Nous pensons donc que l'*alef* a dû exercer ici son influence.

MAYER LAMBERT.

QUELQUES REMARQUES SUR LES CITATIONS BIBLIQUES DANS LE TALMUD

On sait qu'il se rencontre dans la littérature talmudique des versets de la Bible qui offrent des variantes avec le texte massorétique (cf. les tossafot dans *Schabbat*, 55 *b*, *s. v.* מעבירם, et les gloses de R. Akiba Eger, *ad l.* ; *Nidda*, 33 *a*, *s. v.* והנשא). Ces variantes proviennent en grande partie de la négligence avec laquelle sont faites ces citations, et on s'explique ainsi que les plus anciens commentateurs (cf. Consultations des Gaonim, éd. Cassel, Berlin, § 78 ; Consult., de David bi Zimra [רדב"ז], IV, § 101) aient prévenu de n'en tirer aucune conclusion. Un exemple classique de cette inexactitude est la citation dans *Berakhot*, 30 *a* : מהיות טוב אל תקרי רע, et *Baba Kamma*, 81 *b* : אין כתיב ... ומי כתיב מהיות טוב כהאי גונא אל תמנע טוב. Voir aussi *Zebahim*, 119 *b*, כדכתיב ויהי כנוח הארון, où Raschi dit qu'il n'a pas trouvé ce passage (חפשתיו ולא מצאתיו) ; *Eroubin*, 18 *b*, וילך אלקנה אחר אשתו..., qu'on ne trouve nulle part (cf. tosafot dans *Berakhot*, 61 *a*, *s. v.* אלא[1] ; *Eroubin*, 65 *a*, שנאמר בצר אל יורה qu'on suppose emprunté à Ben Sira, et, enfin, *Yebamot*, 86 *b*, ושוטרים הרבים ; cf. Geiger, *Jüd. Zeitschrift*, VIII (1870, p. 308). A remarquer aussi le passage de *Baba Kamma*, 55 *a*, où un docteur du Talmud[2] avoue avec une entière franchise qu'il ne sait pas si טוב (c'est-à-dire ויטב) se trouve dans le Décalogue (Deutér., v, 16).

Il existe pourtant certains passages talmudiques où la citation de la Bible ainsi que le contexte prouvent qu'il s'agit vraiment de variantes. Il me semble intéressant de réunir un certain nombre de ces passages, que je veux donner ici comme un premier essai :

1. Lévit., v, 23, ...אשר גזל. Cf. j. *Baba Kamma*, 2 *c* : עד כדון

[1] Cf. Strack, *Prolegomena critica in V. T. hebr.*, Leipzig, 1873, p. 63, note 129.

[2] A propos des connaissances bibliques de certains docteurs, voir aussi *Aboda Zara*, 4 *a*, דאמרי לכו בתנאי, בקראי ניו אמרי לכו

גניבה גזילה מנין א"ר אבין והשיב הגזלה כאשר גזל. Voir aussi tosafot *Baba Kamma*, 11 *a*, *s. v.* אין[1].

2. Lévit., xx, 7, והתקדשתם והייתם קדושים כי אני ה'. Dans *Berakhot*, 53 *b*, après קדושים, on ajoute כי קדוש אני, comme xix, 2 (כי קדוש זה שמן).

3. Deutér., xxvi, 2. Dans *Guittin*, 47 *b*, et *Baba Batra*, 81 *b*, on cite : ולקחת והבאת שהא לקיחה והבאה באחד (cf *R.S.B.M.*, *B. Batra*, *ib.*).

4. II Sam., xxiii, 20. On ne tient compte que du *kétib* חי (et non חַיִל); cf. *Berakhot*, 18 *a* (*Tanhouma*, éd. Buber, ברכה, § 7), אטו כולי עלמא בני מיתי ניגדו.

5. Isaïe, i, 20. חרב תאֻכְלוּ. Les anciens lisaient תֹּאכְלוּ ; cf *Pesikta di R. Kahana* (éd. Buber), 117 *a* (*Lévitique rabba*, xiii, xxxv) תרובין תאכלו ; *Kiddouschin*, 62 *a*, מאי חרב תאכלו אמר רבא מילחא גלגניתא...

6. Jérémie, xxxii, 11, את התחום המצוה והחקים ואת הגלוי ; voir comment le verset se suit dans *Baba Batra*, 160 *b* : את התחום זה מקושר ואת הגלוי זה פשוט... המצוה והחקים אלו דברים...

7. Ezéch., xxxi, 15, האבלתי כסיתי. Voir *Pesikta di R. Kahana*, 73 *a* : ר' יהודה ברבי אומר הובלתי כתיב.

8. Ezéch., xliv, 9. Dans plusieurs passages (*Zebahim*, 18 *a* et 22 *b* ; *Yoma*, 71 *b*) on ajoute לשרתני à ce verset.

9. Osée, xiii, 15, יפריא. Cf. *Pirkè di R. Eliézer*, 54 : א"ל אדוני משה אין האחים מפרשים אלא מתוך המות שנ' והוא בין אחים יפריד. N'y a-t-il peut-être pas là un תקרי אל inconnu (cf. *Guittin*, 32 *a*, où Raba explique יפריא, comme רפיא.)?

10. Psaumes, xlix, 15, לבלות שאול. La Tosefta *Sanhédrin*, ch. xiii, dit : שאול כלה והם אינם כלים (cf. Graetz, *Psalmen*, I, p. 341, et mes *Markus-Studien*, p. 6, note 2). L'édition de Zuckermandl, p. 434, donne la leçon שאול בלה.

11. Psaumes, xlix, 12, קרבם בתימו ; cf. *Gen. rabba*, xxiii, למחר בתיהם נעשין קבריהם (cf. aussi Geiger, *Nachgelassene Schriften*, IV, p. 29).

12. Job, xx, 13. Dans *Abot di R. Nathan*, ch. xxxii, on cite יבלו בטוב ימיהם ושנותיהם בנעימים... Ces derniers mots se trouvent dans xxxvi, 11 ; ils étaient à l'origine après les mots עד שאכפול להם שכרם (contrairement à Schechter, p. 47 *a*) ; cf. aussi, *Sanhédrin*, 108 *a*, les gloses d'Isaïe Berlin, *ad l.*

13. Job, xxvii, 17, יכין וצדיק ילבש. Voir dans *Baba Kamma*, 119 *a* : ...דילמא הוה ליה זרעא מעליא וכתיב יכין רשע ; Maïmonide, introduction à זרעים.

[1] Voir aussi I. Levy, *Interpretation des I. Abschn. des paläst. Talmud-Traktates Nesikin*, p. 33 (1895).

14. Job, XXXVIII, 11, עד פה תבא. On lisait sans doute עד כה ; cf. j. *Schekalim*, ch. VI, 2, עד עכו תבא (le mot ופה de la seconde moitié du verset est interprété comme יפו).

15. Eccl., VIII, 1, פשר דבר. Dans *Pesikta di R. Kahana*, 36 *a-b*, שפ יר ש את התורה, comme s'il y avait פרש (cf. *Midrasch Zouta*, *ad l.* ; *Tanhouma*, חוקת, § 17 ; *Markus-Studien*, 31, note 1).

16. Ezra, III, 3, על מכונתו. *Tanhouma*, בראשית, § 13, 5 *a*, a lu תכונתו ; cf. *Yalkout*, *ad l.*, ואין תכונתו אלא היכל שנ' ויכינו המזבח על תכונתו.

17. I Chroniques, XVII, 9, לבלתו. Dans *Berakhot*, 7 *b*, on lit לכלתו ; cf. *ib.*, בתחלה לעניותו ולבסוף לכלותו. Voir aussi *Revue*, XL, 35, note 1.

18. *Ibid.*, XXVII, 34, יהוידע בן בניהו. Dans *Berakhot*, 4 *a*, on lit בניהו בן יהוידע זו סנהדרין.

19. *Ibid.*, XXXIII, 13, ויעתר לו. Dans *Sanhédrin*, 103 *a* : ויעתר לו ויחתר לו מבעי ליה, et *Pesikta di R. Kahana*, 181 *a*, ויחתר לו כתיב. Par contre, *ib.*, 162 *b*, on lit : ניאו ויעתר אר"א בר שמעון בערביא צוחין לחחתירא עתירה ; cf. j. *Sanhédrin*, 28 *c* ; *Lévitique rabba*, ch. XXX. Voir aussi Strack, *Prolegomena critica*, p. 108.

Vienne, nov. 1900.

H.-P. CHAJES.

UNE LOCALITÉ ÉNIGMATIQUE

MENTIONNÉE SUR LA MOSAIQUE DE MADABA

La carte en mosaïque de Madaba indique, entre la Mer Morte et Charak-Môba, la localité BHTOMAPCEA H K(αὶ) MAIOYMAC. Schulten (*Die Mosaïkkarte von Madaba*, Berlin, 1900, p. 24, note 84) remarque que ces deux noms ne figurent pas dans l'*Onomastique* d'Eusèbe, que le premier ne semble pas se rencontrer ailleurs, que Μαιοῦμας doit s'identifier à Μαιοῦδος, que Hiéroclès (éd. Parthey, p. 45) nomme avec Madaba et d'autres localités de cette région. Sur cette indication si énigmatique de la carte la littérature talmudico-midraschique[1] donne une explication aussi simple qu'étrange.

[1] M. Bacher, *Jew. Quart. Review*, XIII, 1900, p. 322, a déjà signalé un passage intéressant du Midrasch qui peut servir à l'interprétation de cette carte.

Mayoumas est, comme on le sait, le nom du port de Gaza (Schürer, II, 3e éd., p. 87, note 68) et de celui d'Ascalon (Antonin Martyr, 33; Schürer, II, 92, 86). Il ne saurait être question de ces deux villes ici. Mayoumas est encore le nom d'une fête qui était célébrée à Gaza, à Ascalon et dans toute la Syrie pendant le mois de Loos, d'après Théodoret (*Hist. eccles.*, III, 10) durant sept jours, d'après Libanius (Πρὸς τιμοκράτην, éd. Reiske, p. 386) durant cinq ou plusieurs jours, et lors de laquelle on se livrait à une licence effrénée et à de folles orgies (cf. Stark, *Gaza und die philist. Küste*, 596; Scholz, *Gœtzendienst und Zauberwesen*, 322; Fürst, *Glossarium*, 140 et suiv.). Le Midrasch connaît également cette fête, et J. Perles y a consacré une étude très intéressante (*Monatsschrift*, 1872, 252; *Zur rabbin. Sprach- u. Sagenkunde*, p. 1 suiv.). Dans le Midrasch (*Nombres rabba*, 10, 3) nous trouvons, à propos de la description que fait Amos (VI, 1-7) de la vie voluptueuse des habitants de Jérusalem et de Samarie, un développement agadique du passage qui montre comment on transportait à l'époque biblique la licence grecque et syrienne qui sévissait en Palestine à l'époque de l'agadiste (IIIe siècle). L'auteur de ce passage, qui n'est pas nommé ici, mais qui dans *Kiddouschin*, 71 *b*, est R. Abahou, dit : « Ils sont couchés sur des lits d'ivoire et souillent leur couche par des péchés, en échangeant leurs femmes et en souillant ainsi leur lit nuptial. Venez et voyez — continue-t-il à propos de ואוכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק — chaque tribu d'Israël avait son propre Mayoumas; quand on voulait retrouver son Mayoumas, on faisait défiler devant soi tout son troupeau, on en prenait la bête la plus grasse et on l'égorgeait. » Le développement agadique ne s'étend dans ce passage du Midrasch que jusqu'au verset 6; il se trouve plus complet dans *Lévitique rabba*, 5, 3, où, sur la question de savoir ce que signifie מרזח כרוחים du verset 7, R. Aibo (IVe siècle) dit : « Il y avait dans le pays treize Mayoumas (ainsi Perles d'après le ms. de Munich, au lieu de דימיכיאות), chaque tribu en avait un, et tous en avaient un en commun; et tous ont disparu, sauf un, qui est resté, afin qu'on vît quelles abominations on y pratiquait. »

On voit donc que Mayoumas est la traduction de מַרְזֵחַ; or la carte de Madaba donne Μαρσεά comme dénomination hébraïque, et Μαιοῦμας comme dénomination grecque du lieu. Seulement, au lieu de מרזח, elle a בית מַרְזֵחַ, qui se trouve dans Jérémie, XVI, 5, אל הבוא בית מרזח. Cette concordance entre le passage midraschique et l'indication de la carte est si extraordinaire et paraît si étrange qu'on éprouve quelque peine à l'admettre, d'autant plus que ni chez les Pères de l'Église ni dans la littérature rabbinique

rien ne montre que מרזח soit un nom géographique. En outre, Mayoumas était célébré en première ligne dans les ports de mer de la Palestine, à Hiérapolis et à Daphné, alors que la mosaïque place Beth-Marzéah à l'est de la Mer Morte. Précisément l'auteur qui a décrit les mœurs éhontées des visiteurs de Mayoumas, R. Abahou, dans *Kidd.*, 71 *b*, vivait à Césarée, où il eut l'occasion d'observer les excès de la fête syrienne. D'autre part, l'origine des Philistins est rapportée à des femmes échangées les unes contre les autres (*Genes. r.*, 37, 5). On n'attribue cette licence des mœurs qu'aux habitants du littoral (*Genèse rabba*, 28, 5). Cependant l'argument n'est pas irréfutable, car dans *Pesikta rabbati*, 21, 107 *a-b*, on reproche le même crime aux habitants de Sousitha (Hippos) et de Gadara, situé dans le pays jordanique oriental. Epiphane (*Contra hæres.*, XXX, 7) décrit ces mœurs dans cette dernière ville lors de la foire annuelle ; comme à l'occasion des fêtes de marché (הוטליז, dans *Gen. r.*, 37, 5), il s'agit d'une fête de Mayoumas. Toutefois on ne voit toujours pas comment expliquer que Mayoumas et Beth-Marzéah soient devenus une localité géographique et un nom propre.

Nos sources fournissent la réponse. Le mot מַרְזֵחַ se trouve encore une fois (cf. Bacher, *Agada der palest. Amoräer*, III, 72, note 1) dans la littérature talmudico-midraschique, en connexité avec l'explication de Nombres, xxv, 1 et suiv. (*Sifré*, Nombres, § 131). Suivant le passage biblique, les Israélites forniquèrent avec les filles de Moab à Schittim et pratiquèrent le culte du dieu Peor. Le Sifré et les passages parallèles (*Sanh.*, 106 *a* et jer. *Sanh.*, 28 *d*, 6 et suiv.) décrivent l'événement d'après les mœurs observées chez les Syriens au IIe siècle. Les Ammonites et les Moabites élèvent des boutiques et des tentes depuis Beth-ha-Yesimoth jusqu'à la montagne de neige [1] ; ils y mettent des femmes qui vendent de beaux vêtements de lin que les Israélites affectionnaient particulièrement. Par là ils incitèrent les jeunes gens israélites à entrer dans les boutiques, où des jeunes filles les amenèrent à abandonner la Tora et à adorer le dieu Peor. A la fin, les Moabites et les Ammonites organisèrent à leur intention des מַרְזִיחִים, auxquels ils les initièrent, et les Israélites consommèrent

[1] Je ne crois pas qu'ici l'Agadiste ait voulu désigner le Hermon, que les Targoûm rendent par טור תלגא. Il me semble peu probable qu'un agadiste du IIe siècle ait pu dire une chose aussi insensée, à savoir que le marché s'étendait jusqu'au Hermon. Les docteurs de la même époque affirmaient que le camp israélite était d'une étendue égale à la distance de Beth-ha-Yesimoth à Abel-ha-Sittin (Nombr., xxxiii, 49), c'est-à-dire 12 milles. Les Israélites, d'après les agadistes, seraient-ils allés faire des achats jusqu'au Hermon ? Suivant *Sanh.*, 5 *b*, l'étendue du camp était de 3 parasanges, ce qui correspond exactement à 12 milles.

des viandes du sacrifice offert à l'idole. Nous voilà de nouveau en face de מַרְזֵחַ que plus haut nous avons trouvé en connexion avec Mayoumas. Comme le lieu de l'événement est exactement indiqué : de Beth-ha-Yesimoth jusqu'à la montagne de neige, tandis que la Bible (Nombres, XXXIII, 49) ne nomme que la première localité comme station de campement, il faut qu'à l'époque du docteur qui parle ici on ait encore pu montrer l'endroit où d'après la tradition s'était accompli l'événement décrit. Baal-Peor ou Bet-Peor en avait été le théâtre ; cette localité était située, d'après Eusèbe (233, 78 et 300, 2), près du mont Peor en face de Jéricho, à dix mille au-dessus de Livias, ce qui concorde assez bien avec la situation de Beth-Marzéah sur la carte. On montrait encore en ce temps-là la place où le מרזח moabite, la fête de Mayoumas, avait eu lieu à l'époque de Moïse. Le nom de la localité en pur hébreu témoigne que l'auteur de la carte n'a pas connu seulement les ouvrages des Pères de l'Église, mais aussi la tradition rabbinique. A la vérité, il est possible qu'il ait utilisé celle-ci par l'intermédiaire des Pères de l'Église, qui, comme Origène, Eusèbe et Jérôme, consultèrent certains docteurs palestiniens.

AD. BÜCHLER.

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

LA BIBLE LATINE EN AFRIQUE[1]

I

Les traductions latines de la Bible avant saint Jérôme. — État de la question. — Le groupe dit « africain ». — Les sources : citations des Pères, manuscrits, inscriptions. — Aucun texte latin n'a été adopté officiellement par toutes les Eglises d'Afrique. — La version des Septante et les textes grecs du Nouveau Testament. — Les citations grecques et latines de la *Passio Perpetuae*. — Il a existé en Afrique plusieurs traductions latines.

D'innombrables fragments des Livres saints se sont conservés dans les œuvres des premiers Pères africains, surtout de Tertullien et de saint Cyprien. Ces textes primitifs sont les plus anciens témoins de la Bible latine. Et ils intéressent directement la littérature chrétienne du pays, car ils ont exercé une influence très profonde sur la pensée des écrivains, comme sur leur vocabulaire et leur style. A tous ces titres, ils doivent être étudiés de près, en eux-mêmes, et dans les rapports qu'ils présentent entre eux. Quelques-uns ont été récemment l'objet d'enquêtes approfondies. Si complexe, si hérissée de difficultés que soit la question, il n'est pas impossible aujourd'hui de retrouver les traits principaux de l'histoire des versions bibliques dans l'ancienne Afrique.

Depuis longtemps, on s'est préoccupé de recueillir et de publier les textes latins de la Bible antérieurs à saint Jérôme. Le grand recueil, resté classique, qu'avait donné Dom Sabatier vers le milieu du siècle dernier[2], a été depuis enrichi ou complété par beaucoup d'heureuses trouvailles[3]. Mais c'est de nos jours seulement

[1] Extrait d'une *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, dont les deux premiers volumes paraîtront prochainement chez Leroux, dans la *Description de l'Afrique du Nord*, publiée sous les auspices du ministère de l'Instruction publique.

[2] Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae* (Reims, 1743).

[3] On trouvera une bibliographie à peu près complète des fragments de vieux latin biblique, publiés en ce siècle d'après les manuscrits, dans le mémoire de Fritzsche, *Lateinische Bibelübersetzungen* (*Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. VIII, 1881, p. 433-472), mémoire refondu tout récemment et mis au courant par Nestle (3e édition de la *Real-Encyklopädie*, t. III, 1897, p. 24-58, au mot *Bibelübersetzungen*). Le même travail est reproduit dans le volume intitulé *Urtext und Uebersetzungen der Bibel* (Leipzig, 1897).

que l'on a entrepris le classement méthodique et critique des documents[1]. On a reconnu d'abord que presque tous ces textes latins se rattachent, pour l'Ancien Testament, à la version primitive des Septante ou à l'une des recensions de cette version, et, pour le Nouveau Testament, au groupe dit « occidental » des textes grecs. De plus, l'on a réussi à distinguer plusieurs familles de traductions latines, et à caractériser nettement chacune d'elles.

En ce qui concerne le Nouveau Testament, on s'accorde aujourd'hui à admettre l'existence de trois groupes[2] : 1° les textes dits « africains », c'est-à-dire ceux qui sont étroitement apparentés aux citations de saint Cyprien; 2° les textes dits « européens », ceux qui ont été en usage dans l'Europe occidentale jusque vers le temps de Constantin; 3° les textes dits « italiens », qui proviennent d'une ou plusieurs revisions des précédents, revisions faites en Italie dans la seconde moitié du IVe siècle. — On ne discute plus guère aujourd'hui que sur le nombre des versions et sur le rapport des deux premiers groupes. Certains critiques veulent que les textes « européens » soient le résultat d'une série de dégradations, d'altérations ou de corrections des textes « africains », tandis que d'autres savants soutiennent, avec plus de vraisemblance, que les textes « européens » sont les représentants d'une ou plusieurs versions indépendantes[3].

Ce travail de classement est beaucoup moins avancé et moins sûr pour l'Ancien Testament. Cependant l'on y reconnaît au moins deux groupes assez distincts : 1° un groupe primitif, antérieur au IVe siècle, qui est représenté surtout par les citations des auteurs africains; 2° un groupe du IVe siècle, groupe de textes revisés, qui correspond à peu près au groupe « italien » du Nouveau Testament[4].

[1] L. Ziegler, *Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus* (Munich, 1879); Hort, *The New Testament in greek* (Cambridge, 1881), t. II, p. 78 et suiv.; Gregory, *Prolegomena* de la 8e édition du *Nouveau Testament* de Tischendorf (Leipzig, 1894). — Cf. S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age* (Nancy, 1893), p. 5 et suiv.; Kenyon, *Our Bible and the ancient manuscripts* (London, 1895), p. 77 et suiv.; 166 et suiv.

[2] C'est le système de Westcott et Hort, aujourd'hui accepté de tous. Cf. Hort, *The New Testament in greek*, t. II, p. 78 et suiv.; Wordsworth, Sanday and White, *Old-Latin biblical Texts* (Oxford, 1883-1888); Wordsworth and White, *Novum Testamentum latine* (Oxford, 1889-1893).

[3] Cf. Nestle, *Urtext und Uebersetzungen der Bibel*, 1897, p. 24 et suiv.; Kenyon, *Our Bible and the ancient manuscripts*, 1895, p. 78 et 166; Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, 1896, p. 5 et 15 (dans *Texts and Studies*, IV, 3).

[4] S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 6; *Notice sur quelques textes latins inédits de l'Ancien Testament* (dans les *Notices et extraits*, t. XXXIV, 2e partie, 1895, p. 119).

Ces indications préliminaires étaient indispensables pour délimiter exactement le champ de nos recherches. Naturellement, nous parlerons seulement ici des textes qui ont circulé en Afrique, c'est-à-dire, avant tout, des textes proprement « africains », et aussi de quelques textes « italiens », dans la mesure où ils intéressent l'histoire de la Bible africaine. La matière est très riche encore. Fort heureusement, c'est pour l'Afrique que nous possédons le plus complet ensemble de documents et d'informations.

Les sources sont de trois sortes : citations des auteurs, fragments conservés par les manuscrits, inscriptions. Les inscriptions africaines qui reproduisent des versets de la Bible ne sont ni bien nombreuses, ni antérieures au IVe siècle [1]. Elles sont précieuses cependant pour certains textes : ces pierres sont des témoins irrécusables, dont on peut dire, à coup sûr, qu'ils n'ont point varié. Il faut interroger les manuscrits avec plus de circonspection. La plupart présentent des textes mêlés, ou, tout au moins, suspects d'altérations : trop souvent, les leçons primitives ont cédé la place aux leçons de la Vulgate. D'ailleurs, le témoignage d'un manuscrit de vieux latin biblique ne peut être invoqué utilement, que du jour où ce manuscrit est connu jusque dans le plus menu détail, où l'on en a analysé avec précision tous les éléments : or, pour la plupart, ce travail de patiente et délicate analyse est encore très incomplet. Aussi ne ferons-nous intervenir ici qu'un très petit nombre de manuscrits : trois ou quatre seulement, ceux qui ont été étudiés à fond [2], et dont le caractère « africain » est admis aujourd'hui par tous les critiques compétents. En réalité, c'est presque uniquement d'après leurs analogies avec les citations de tel ou tel écrivain, que l'on peut classer les vieux manuscrits bibliques. C'est donc à ces citations qu'il faut toujours en revenir. Ici encore, la plus sérieuse difficulté vient des altérations que les œuvres ont pu subir au moyen âge. Les copistes ne se sont pas interdit parfois de prêter à leur auteur les leçons de la Vulgate. Il est vrai que ces substitutions sont relativement rares dans les ouvrages des premiers Pères, surtout quand il s'agit de citations courtes. Mais, en thèse générale, on peut dire que la valeur docu-

[1] P. Delattre, *Les citations bibliques dans l'épigraphie africaine* (*C. R. du 3e congrès scientifique international des catholiques*, tenu à Bruxelles en 1894. — 2e section : *Sciences religieuses*, p. 210 et suiv.); Le Blant, *L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine*, p. 111 et suiv.

[2] Pour les textes proprement « africains », et pour les textes « mêlés » particuliers à l'Afrique, ce sont des manuscrits des *Evangiles*, des *Actes des apôtres*, de l'*Apocalypse*, et des *Epîtres catholiques*. Cf. Wordsworth, Sanday and White, *Portions of the Gospels from the Bobbio manuscript, together with other fragments of the Gospels*, Oxford, 1886 (*Old-Latin biblical Texts*, t. II); S. Berger, *Le Palimpseste de Fleury, fragments du Nouveau Testament en latin* (Paris, 1889).

mentaire d'une citation isolée est en raison inverse de ses ressemblances avec la Vulgate. Il faut donc observer avant tout les divergences, et n'admettre une analogie qu'en face d'une série concordante d'exemples indépendants et répétés.

Tout d'abord, il est hors de doute qu'il n'y a jamais eu en Afrique de texte latin officiel, accepté d'un commun accord par toutes les Églises, ni même adopté en fait, à l'exclusion des autres, par tous les fidèles. Nous en avons pour preuve non seulement les variantes de tout genre que présentent les citations bibliques chez les auteurs d'une même génération, mais encore la liberté avec laquelle les Pères ont parlé des adaptations latines, le sans-façon avec lequel ils critiquaient, rejetaient ou corrigeaient les leçons de leurs manuscrits, même des leçons à demi-consacrées par un long usage. On pouvait préférer personnellement, comme saint Augustin, telle ou telle version ; mais, en cas de discordance, en cas de discussion sur le sens d'un passage, on se référait toujours au texte grec. « Il faut surtout s'attacher à ce qui est marqué dans l'Écriture grecque », nous dit Tertullien, à propos d'une expression de la *Genèse* qu'il jugeait mal rendue[1]. Ailleurs, pour justifier une correction qu'il propose dans la première *Épître aux Corinthiens,* il se contente de déclarer : « Sachons bien qu'on ne trouve pas dans l'original grec notre leçon usuelle[2]. » Deux siècles plus tard, saint Augustin est encore plus net : « Pour corriger, dit-il, n'importe quels textes latins, il faut produire les textes grecs. Parmi ceux-ci, la version des Septante, en ce qui concerne l'Ancien Testament, a une autorité supérieure... Quant aux livres du Nouveau Testament, toutes les fois qu'il y a hésitation en face de la variété des textes latins, il n'est pas douteux que les textes latins doivent le céder aux textes grecs[3]. » Ainsi, dans les grandes Églises de Carthage et d'Hippone, on ne reconnaissait vraiment d'autorité qu'à la Bible grecque.

Mais cette Bible grecque elle-même avait une physionomie changeante. Nombre des livres, importance des interpolations ou des revisions, degré de pureté du texte : autant d'éléments de divergence. Il ne circulait pas alors de *Bibles*, au sens moderne

[1] Tertullien, *Advers. Marcion.*, II, 9 : « Inprimis tenendum quod Graeca Scriptura signavit. »

[2] Id., *De monogam.*, 11 : « Sciamus plane non sic esse in Graeco authentico, quomodo in usum exiit. »

[3] Saint Augustin, *De doctrin. christ.*, II, 15 : « Latinis quibuslibet emendandis Graeci adhibeantur, in quibus LXX interpretum, quod ad V. T. attinet, excellit auctoritas... Libros autem Novi Testamenti, si quid in Latinis varietatibus titubat, Graecis cedere oportere non dubium est. »

du mot[1]. C'est seulement vers le VII^e^ ou le VIII^e^ siècle de notre ère que l'on a commencé en Europe à réunir systématiquement tous les ouvrages canoniques, à en composer une sorte de *Corpus* d'Église : or, à ce moment, l'Afrique chrétienne agonisait sous les coups ou le joug des Arabes. Dans ce pays, l'on n'a donc connu la Bible que sous sa forme dispersée, sporadique. Les Livres saints se transmettaient isolément, ou par petits groupes, qui s'étaient constitués d'eux mêmes en vertu des lois de l'affinité : Évangiles, Épîtres de saint Paul, Pentateuque, Prophètes. Dans les collections plus ou moins complètes des Églises, ou dans la bibliothèque des écrivains, pouvaient se rencontrer et se suivre des manuscrits d'origine très diverse. Cette cause de confusion a continué d'agir pendant tout le moyen âge ; et l'on en saisit déjà les effets dans l'Afrique du III^e^ siècle. Il n'est pas douteux que les textes grecs des livres saints ne se soient quelquefois présentés aux auteurs de ce temps sous des aspects assez différents. On en trouve une preuve curieuse dans l'histoire des traductions du livre de Daniel, qui relève des Septante chez Tertullien, mais qui relève de Théodotion dans d'autres ouvrages du pays, et même en partie, chez saint Cyprien[2]. Cependant les divergences si complètes sont rares : jusqu'au milieu du IV^e^ siècle, les textes latins d'Afrique se rapportent presque toujours à des textes grecs, sinon identiques, du moins d'un même groupe.

Pour l'Ancien Testament — Daniel mis à part — on s'accordait à suivre la version des Septante, que l'on croyait d'inspiration divine. Quand Tertullien, dans son *Apologétique*, invitait les magistrats païens à se renseigner sur les livres des Hébreux, il les renvoyait seulement à la Bible des Septante, qu'il louait sans réserve[3]. C'est toujours à cette Bible qu'il songeait quand il alléguait le texte grec. Saint Augustin, en toute occasion, la défendait énergiquement contre la traduction de saint Jérôme d'après l'hébreu[4], et il disait dans la *Cité de Dieu :* « De cette version des Septante a été traduit en langue latine le texte que suivent les Eglises latines[5]. » Les manuscrits grecs de l'Ancien Testament que l'on consultait en Afrique avaient donc une commune origine ; mais ce n'est pas à dire qu'ils fussent toujours d'accord. L'œuvre des Septante, qui datait de plusieurs siècles, s'était étrangement

[1] En Gaule, au temps de Grégoire de Tours, la Bible latine « circulait encore par volumes isolés » (S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 3).

[2] Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 6-7 ; 18-29.

[3] Tertullien, *Apolog.*, 18.

[4] Saint Augustin, *Epist.*, 28, 2 ; 71, 2-4 ; 82, 5 (Migne).

[5] Id., *De civ. Dei*, XVIII, 43 : « Ex hac Septuaginta interpretatione etiam in Latinam linguam interpretatum est quod Ecclesiae latinae tenent. »

déformée entre les mains des copistes, si bien qu'on dut la reviser à plusieurs reprises. On connaît la célèbre édition qu'en donna Origène dans ses *Hexaples,* vers le milieu du IIIe siècle. Un peu plus tard, au début du IVe siècle, parurent les éditions d'Eusèbe, d'Hésychius, de Lucien. On ne saurait dire exactement quelle a été, sur la Bible africaine, l'influence de ces revisions successives des Septante : on croit seulement reconnaître des traces de la recension de Lucien dans un groupe de textes du IVe siècle, ceux-là mêmes qu'on retrouve chez saint Augustin [1]. Mais, en Afrique pas plus qu'ailleurs, les manuscrits grecs des Septante, qui faisaient autorité pour l'Ancien Testament, n'ont pu échapper à ces multiples causes de divergences [2]. Toutes les différences que l'on observe entre les citations de nos auteurs ne sont pas imputables aux traducteurs.

Il en est de même, à plus forte raison, pour le Nouveau Testament. Celui-ci, pendant les premiers siècles du christianisme, n'était pas mis sur le même rang que la Bible juive ; on le considérait comme un recueil d'ouvrages édifiants, plutôt que de livres sacrés proprement dits. Aussi le prosélytisme des dévots et des sectaires ou le caprice des copistes prenaient-ils parfois, avec le texte, de singulières libertés. On a classé de nos jours, avec une remarquable précision, les manuscrits grecs du Nouveau Testament [3]. On a reconnu que la plupart se rapportent au type dit « syrien », c'est-à-dire à une importante revision faite vers la fin du IIIe siècle, probablement à Antioche. C'est de ce type « syrien » que procède la Vulgate de l'Église grecque. Parmi les autres groupes, qui tous représentent un état plus ancien du texte, il en est un qui nous intéresse ici directement, c'est le groupe « occidental », ainsi appelé parce que dans tout l'Occident, jusqu'au IVe siècle, on n'a connu le Nouveau Testament que d'après des manuscrits de cette famille. Ce qui caractérise surtout ce type « occidental », c'est la présence, au moins dans les *Évangiles* et les *Actes des Apôtres,* de très importantes et très anciennes interpolations, dont une partie seulement est passée dans la Vulgate latine. De tous les pays d'Occident, l'Afrique est celui où ce type s'est le mieux conservé. Il est vrai qu'à la fin du IVe siècle, dans les textes « italiens » adoptés par saint Augustin, s'est marquée l'influence de la revision

[1] S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 6.

[2] Saint Jérôme insiste sur cette altération du texte des Septante, dont les manuscrits différaient, dit-il, de pays en pays : « Nunc vero cum pro varietate regionum diversa ferantur exemplaria et germana illa antiquaque translatio corrupta sit atque violata... » (*Praefat. in Paralipomen.*).

[3] Hort, *The New Testament in greek*, 1881 ; Gregory, *Prolegomena*, 1894. Cf. Kenyon, *Our Bible and the ancient manuscripts*, 1895, p. 107 et suiv.

« syrienne » ; mais, jusque-là, les citations des Pères africains relèvent toujours de manuscrits grecs du type « occidental [1] ». Au temps de Tertullien, nous en avons quelques spécimens, malheureusement trop peu nombreux, dans les fragments des *Évangiles* et des *Épîtres* que contient la relation grecque de la *Passio* de sainte Perpétue [2], et qui s'écartent beaucoup du texte « syrien » en usage dans l'Église orthodoxe [3]. Il faut noter d'ailleurs que, tout en conservant les mêmes caractères généraux, les manuscrits consultés en Afrique ne s'accordaient pas toujours pour le détail. Dans la *Passio* latine de sainte Perpétue sont insérés plusieurs versets du Nouveau Testament, que cite également Tertullien : or si, pour les *Actes*, ces citations parallèles se rapportent à un même texte grec [4], elles contiennent, pour les *Évangiles* et la première *Épître* de saint Jean, d'importantes et nombreuses variantes [5], qui trahissent l'emploi de deux textes grecs, voisins sans doute, mais nullement identiques. De même, les auteurs des traductions que reproduit saint Cyprien ont dû avoir sous les yeux, pour plusieurs livres, des manuscrits assez différents de ceux que consultait Tertullien [6].

On voit combien de problèmes délicats soulève cette question des textes grecs qui, en Afrique, ont servi de base et, plus tard, de contrôle perpétuel aux traductions latines. Jusqu'au IVe siècle, on a suivi presque exclusivement les Septante pour l'Ancien Testament, et l'on a suivi uniquement, pour le Nouveau, des manuscrits du type « occidental ». Mais, dans chacun des groupes, l'affinité des textes grecs n'allait pas jusqu'à l'identité. Et naturellement les variantes des originaux ont été répétées et aggravées dans les traductions.

Car il y a eu certainement diverses traductions. On a dû renoncer de nos jours à la vieille hypothèse d'une version primitive et unique, transmise et corrigée, ou altérée, de génération en

[1] Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 46 et suiv.

[2] Par exemple, un verset de saint Luc (XVI, 26), et le début de la première *Épître* de saint Jean (I, 1-3) sont reproduits dans les chapitres 1 et 7 du Μαρτύριον Περπετούας.

[3] Il y a une exception apparente pour un verset des *Actes des apôtres* (II, 17) Ici, la citation du récit grec (Μαρτύριον Περπετούας, 1) s'accorde avec le texte usuel, sauf deux variantes. Mais ce passage a dû être altéré ou corrigé par un copiste, car il ne correspond point aujourd'hui à la citation parallèle du récit latin (*Passio Perpetuae*, 1).

[4] Pour le verset déjà cité (*Act. apost.*, II, 17), cf. *Passio Perpetuae*, 1, et Tertullien, *De resurr. carn.*, 63; *Advers. Marcion.*, V, 8.

[5] Pour le passage de saint Luc (XVI, 26), cf. *Passio Perpetuae*, 7, et Tertullien, *Advers. Marcion.*, IV, 34. — Pour les versets de saint Jean (*I Epist.*, I, 1-3), cf. *Passio Perpetuae*, 1, et Tertullien, *De anim.*, 17.

[6] Voyez plus loin, § 2.

génération. On n'hésitait pas naguère à rejeter sommairement le témoignage, pourtant si formel, de saint Augustin, qui s'accorde pleinement avec le témoignage de saint Jérôme [1]. On admettait que ces deux auteurs entendaient parler seulement des variantes introduites par les copistes dans les manuscrits. Il suffit d'ouvrir le traité de la *Doctrine chrétienne* pour constater le contraire. Saint Augustin y vise non seulement les divergences des manuscrits (*codices*) [2], mais encore et surtout celles des nombreuses traductions (*interpretationes*) [3] et des traducteurs (*interpretes*) [4]. Il veut que l'on préfère « les versions de ceux qui se sont astreints à rendre le texte mot pour mot [5] ». Il veut que l'on sache le grec et l'hébreu, à cause de la « variété infinie des traducteurs latins », à cause du « désaccord des traducteurs [6] ». Et il conclut : « On peut compter ceux qui ont traduit les Écritures de l'hébreu en grec, mais non pas les traducteurs latins. En effet, aux premiers temps de la foi, quiconque avait sous la main un manuscrit grec et se croyait quelque connaissance des deux langues, osait pour cela entreprendre de traduire [7]. » Qu'il y ait un peu d'exagération dans les expressions de saint Augustin, c'est fort probable. Mais le fait même de la pluralité des versions est de plus en plus confirmé, au moins pour l'Afrique. Sans doute, il a existé dans ce pays une traduction plus répandue que les autres et souvent reproduite : celle qui apparaît, déjà presque complète, chez saint Cyprien. Mais cette version a eu des rivales. Sans parler des divergences considérables que présentent fréquemment, pour d'autres parties de la Bible, les citations parallèles des auteurs, nous connaissons aujourd'hui, pour deux livres au moins, des

[1] Saint Jérôme, *Epist. ad Damas.* : « Si enim Latinis exemplaribus fides est adhibenda, respondeant quibus : tot enim sunt exemplaria paene quot codices... A vitiosis interpretibus male edita... »

[2] Saint Augustin, *De doctrin. Christ.*, II, 12 : « Plurium *codicum* saepe manifestavit inspectio... qui error tam multos *codices* praeoccupavit. »

[3] « In ipsis autem *interpretationibus* Itala ceteris praeferatur » (*ibid.*, II, 15). Cf. II, 13.

[4] « *Interpretum* numerositas » (*ibid.*, II, 14) ; « diversos a se *interpretes* » (*ibid.*, II, 12) ; « horum quoque *interpretum*... conlatio non est inutilis » (*ibid.*, II, 15).

[5] « Habendae *interpretationes* eorum qui se verbis nimis obstrinxerunt » (*ibid.*, II, 13).

[6] « Et Latinae quidem linguae homines, quos nunc instruendos suscepimus, duabus aliis ad Scripturarum divinarum cognitionem opus habent, hebraea scilicet et graeca, ut ad exemplaria praecedentia recurratur, si quam dubitationem attulerit *latinorum interpretum infinita varietas*... *Propter diversitates*, ut dictum est, *interpretum*, illarum linguarum est cognitio necessaria » (*ibid.*, II, 11).

[7] « Qui enim Scripturas ex hebraea lingua in graecam verterunt, numerari possunt ; latini autem interpretes nullo modo. Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex graecus, et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari » (*ibid.*, II, 11).

exemples de traductions indépendantes : au IIIe siècle circulent en Afrique trois versions différentes de Daniel [1] ; au milieu du IVe siècle, le donatiste Tyconius emploie concurremment et compare deux versions de l'*Apocalypse* [2]. Il faut donc rompre décidément avec la théorie unitaire et abandonner la méthode trop simpliste d'autrefois. Tout en prenant pour centre l'histoire de la Bible de saint Cyprien, il faudra noter à l'occasion la coexistence de traductions rivales.

II

Les premières versions. — Mention d'une partie du Nouveau Testament dans le procès des Scillitains, en 180. — La Bible de Tertullien. — Etude critique de ses citations. — Outre le texte grec, il a connu, pour certains livres, des textes latins. — Rapports de quelques-uns de ces textes avec la Bible de saint Cyprien. — Les *Evangiles*, les *Epîtres* et les *Actes des Apôtres*. — La *Genèse* et le *Deutéronome*. — Les *Psaumes* et les *Proverbes*. — Les *Prophètes*. — Où en était l'œuvre de traduction au temps de Tertullien.

La plus ancienne mention des livres saints en Afrique se trouve justement dans le plus ancien document chrétien du pays, dans le procès-verbal de l'interrogatoire et du martyre des Scillitains :

« Le proconsul Saturninus dit : Qu'y a-t-il dans votre boîte ? — Speratus dit : Les Livres (*Libri*), et les *Épîtres* de Paul, homme juste [3]. »

Telle est la leçon de la relation primitive. La réponse du martyr se précise dans les autres documents du même groupe. Le texte grec fait dire à Speratus : « Les *Livres en usage chez nous*, et les *Épîtres* de Paul, homme juste [4] ». Enfin, on lit dans d'autres textes latins : « Les *Livres des Évangiles*, et les *Épîtres* de Paul, homme très saint, apôtre [5] .» — Donc, ces « Livres » par excellence, joints aux *Épîtres*, c'étaient les *Évangiles*. Et, en effet, l'on s'accorde à penser que ces deux recueils sacrés, instrument

[1] Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 18-29.

[2] Haussleiter, *Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche*, 1891, p. XIII et suiv. (t. IV des *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Litteratur*).

[3] « *Libri*, et *Epistulae* Pauli viri justi » (*Passio Scillitan.* — Cf. Robinson, *The Passion of S. Perpetua, with an appendix on the Scillitan martyrdom*, 1891, p. 114).

[4] « Αἱ καθ' ἡμᾶς βίβλοι, καὶ αἱ προσεπὶ τούτοις Ἐπιστολαὶ Παύλου τοῦ ὁσίου ἀνδρός » (Μαρτύριον Σπεράτου. — Cf. Robinson, p. 115).

[5] « *Libri Evangeliorum*, et *Epistolae* Pauli viri sanctissimi apostoli » (*Passio Sperati.* — Cf. Aubé, *Les chrétiens dans l'empire romain*, p. 507). Leçons identiques ou très voisines dans la recension colbertine et dans la relation dite *Acta proconsularia martyrum Scillitanorum* (Ruinart, *Acta martyrum sincera*, 1713, p. 86-89).

des conversions, ont été connus les premiers et sont restés les plus populaires dans les communautés primitives d'Occident.

Ainsi, en l'année 180, de modestes bourgeois, des gens du peuple et des esclaves, arrêtés à Scillium, dans une petite ville de Proconsulaire, et amenés à Carthage, apportaient avec eux, dans leur « boîte », les *Évangiles* et les *Épîtres* de saint Paul. Évidemment, ces pauvres gens ne pouvaient les lire qu'en latin. Ce qui laisse supposer, dès cette époque, l'existence d'une traduction partielle du Nouveau Testament.

On s'explique aisément que les premiers missionnaires, débarquant en Afrique, aient dû introduire avec eux, ou faire exécuter aussitôt une version de leurs principaux livres sacrés. Le grec n'était compris que des lettrés, ou des marchands de Carthage et des grandes cités maritimes. Partout les gens du peuple, et même la plupart des bourgeois dans l'intérieur du pays, ne parlaient que le latin ou les langues indigènes. Or, les livres saints, gage des promesses divines, devaient être et étaient lus alors par tous les fidèles. De plus, on en récitait des fragments dans les réunions liturgiques [1]. Enfin, dans ces psaumes *à répons* dont parle Tertullien, c'était l'usage que le peuple reprît en chœur certains versets [2]. Si ces lectures édifiantes, si ces chants s'étaient faits en grec, quelques clercs auraient compris peut-être, mais ils auraient été presque seuls à comprendre : hypothèse inadmissible, parce qu'elle est absolument contraire à l'esprit des communautés primitives. — Ainsi les nécessités mêmes de la propagande et du culte, dans l'Afrique romaine, exigeaient impérieusement qu'on traduisît au moins une partie des Livres saints; et les *Actes* des Scillitains nous montrent qu'en 180 on lisait à Scillium une traduction des *Évangiles* et des *Épîtres* de saint Paul.

Vingt ou trente ans plus tard apparaissent, innombrables, dans l'œuvre de Tertullien, les citations bibliques. Aussitôt se pose une question délicate, très controversée : D'où viennent ces citations ? Suivant certains critiques, Tertullien aurait eu entre les mains une Bible latine complète; suivant d'autres, il aurait toujours traduit lui-même d'après le grec [3]. Ainsi présentées, ces deux thèses contradictoires sont également démenties par les faits. En chacune d'elles, il y a une exagération évidente, qui a pour cause un défaut de méthode. Comme les Livres saints circulaient alors isolément ou

[1] Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1898, p. 106 et suiv.

[2] Tertullien, *De oratione*, 27.

[3] Ronsch, *Das Neue Testament Tertullians aus den Schriften desselben reconstruirt* (Leipzig, 1871); *Itala und Vulgata* (2e ed., Marburg, 1875), p. 2. — Cf. Kenyon, *Our Bible and the ancient manuscripts*, 1895, p. 78; Nestle, *Urtext und Uebersetzungen der Bibel*, 1897, p. 25.

par petits groupes, il faut se garder de toute hypothèse générale : ce qui est vrai d'un livre ne l'est pas nécessairement du voisin.

Notons d'abord que Tertullien a connu, en grec ou en latin, et qu'il cite presque tous les livres dont se compose notre Bible actuelle [1]. Les seuls qu'il semble ignorer sont, pour l'Ancien Testament, les livres de *Ruth* et d'*Esther ;* pour le Nouveau Testament, la deuxième *Épître* de saint Pierre, et la troisième de saint Jean [2]. Il a même eu entre les mains des parties de la Bible que ne mentionnera pas saint Cyprien : *Judith* [3], *Jonas* [4], les *Lamentations* [5], et, d'autre part, les *Épîtres* de saint Jacques et de saint Jude [6], la deuxième *Épître* de saint Jean [7], et l'*Épître aux Hébreux,* qu'on attribuait à saint Barnabé [8].

Quand on étudie et que l'on compare les citations bibliques de Tertullien, la première impression est très confuse et un peu déconcertante. Ce qui déroute surtout, c'est que l'auteur est constamment en désaccord avec lui-même. Souvent, dans des ouvrages différents, il se réfère aux mêmes versets : deux fois sur trois, ses citations présentent de notables variantes. Voici quelques exemples, pris entre cent, et empruntés aux parties les plus diverses de la Bible [9] :

CITATIONS DE TERTULLIEN.		VULGATE.
	Deuteronom., VIII, 12-14.	
« Ne, inquit, *cum manducaveris* et *biberis et* domos *optimas* ædificaveris, *ovibus* et *bubus tuis multiplicatis et argento* et *auro extollatur* cor tuum et *obliviscaris* Domini Dei tui » (*De jejun.*, 6).	« In Deuteronomio Moyses : Ne, inquit, *cum manducaveris* et *repletus* fueris *et domos magnas* ædificaveris, *pecoribus* et *bubus tuis multiplicatis et pecunia* et *auro exaltetur* cor tuum, et *obliviscaris* Domini Dei tui » (*Advers. Marcion.*, IV, 15).	« Ne postquam comederis et satiatus fueris, domos pulchras ædificaveris et habitaveris in eis, habuerisque armenta boum et ovium greges, argenti et auri cunctarumque rerum copiam, elevetur cor tuum, et non reminiscaris Domini Dei tui. »

[1] Cf. l'*Index Scripturarum sacrarum* dans l'édition d'Oehler (t. II, p. 1 et suiv.).

[2] Ces *Épîtres* n'ont été admises que bien plus tard dans le canon du Nouveau Testament.

[3] Tertullien. *De monogam.*, 17.

[4] *De coron.*, 8 ; *De pudicit.*, 10 ; *De resurr. carn.*, 50 ; *Advers. Marcion.*, II, 24 ; IV, 10 ; V, 11.

[5] *Advers. Marcion.*, III, 6 ; IV, 8 ; *Advers. Prax.*, 14.

[6] *Advers. Judaeos*, 2 ; *De cult. fem.*, I, 3.

[7] *Advers. Marcion.*, V, 16.

[8] *De pudicit.*, 20 ; « Extat enim et Barnabae titulus *ad Hebraeos*... Et utique recentior apud ecclesias *epistola* Barnabae illo apocrypho Pastore... »

[9] Dans ce tableau comme dans les suivants, nous indiquons par des *italiques* toutes les leçons des vieux textes bibliques qui diffèrent de la Vulgate.

Psalm., I, 1.

« *Felix* vir, inquit, qui non abiit in *concilium* impiorum et in via peccatorum non stetit, *nec* in cathedra *pestium* sedit » (*De spectac.*, 3).

« Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum, et in via peccatorum non stetit, et in cathedra pestilentiæ non sedit » (*Advers. Marcion.*, IV, 42).

« *Beatum virum*, qui non *abierit* in consilio impiorum, *nec* in via peccatorum *steterit*, et in cathedra pestilentiæ non *sederit* » (*De pudicit.*, 18).

« Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum, et in via peccatorum non stetit, et in cathedra pestilentiæ non sedit. »

Isaïe, LVII, 1-2.

« *Videte*, inquit, *quomodo* perit justus, et *nemo excipit* corde, et viri *justi auferuntur, et nemo animadvertit :* a facie enim *injustitiæ perit* justus ; *et erit honor sepulturæ ejus* » (*Scorpiac.*, 8).

« *Videte quomodo* perit justus, *nec quisquam excipit* corde, et viri *justi auferuntur, nec quisquam animadvertit ;* a *persona* enim *injustitiæ sublatus* est justus » (*Advers. Marcion.*, III, 22).

« *Vide*, inquit Esaïas, *quomodo* perit justus, et *nemo excipit* corde, et viri *justi auferuntur, et nemo considerat* » (*Advers. Marcion.*, IV, 21).

« *Vide quomodo* justus *aufertur*, et *nemo advertit* » (*Advers. Marcion.*, IV, 28).

« Justus perit, et non est qui recogitet in corde suo, et viri misericordiæ colliguntur, quia non est qui intelligat ; a facie enim malitiæ collectus est justus : veniat pax, requiescat in cubili suo. »

Act. apost., XXI, 13.

« Quid *fletis*, inquit, et *contristatis* cor meum ? *at* ego non *modo vincula Hierosolymis pati optaverim, verum etiam* mori *pro nomine* Domini *mei* Jesu *Christi* » (*Scorpiac.*, 15).

« Quid, inquit, facitis *lacrimantes* et *conturbantes* cor meum ? ego enim non *modo vincula pati optaverim*, sed *etiam* mori *Hierosolymis pro nomine* Domini *mei* Jesu *Christi* » (*De fug. in persec.*, 6).

« Quid facitis flentes, et affligentes cor meum ? ego enim non solum alligari, sed et mori in Jerusalem paratus sum, propter nomen Domini Jesu. »

Saint Paul, Roman., VIII, 17-18.

« *Siquidem* compatimur, *uti* et *cum illo glorificemur. Reputo* enim passiones hujus temporis non *esse dignas* ad gloriam, quæ in *nos habeat revelari* » (*Scorpiac.*, 13).

« *Siquidem*, ait, compatimur, *uti* et conglorificemur. *Reputo* enim non *dignas esse* passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ in *nos habet revelari* » (*De resurr. carn.*, 40).

« Si tamen compatimur, ut et conglorificemur. Existimo enim, quod non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis. »

Quelques-unes de ces divergences peuvent s'expliquer par la substitution ultérieure des leçons de la Vulgate. Mais la plupart des variantes sont bien le fait de l'auteur [1]. Il est évident que Ter-

[1] Cf. Rönsch, *Itala und Vulgata*, p. 3.

tullien n'a pas suivi un texte latin unique, établi une fois pour toutes. Souvent, d'ailleurs, il citait de mémoire, surtout dans ses livres apologétiques et dans ses traités de discipline, où les versets bibliques sont ordinairement morcelés, commentés à mesure, mêlés à ses réflexions. Mais cette explication toute simple de ses variantes ne vaut point pour tous les cas. Dans ses œuvres de théologie et de polémique, où il discute de près les textes, il est beaucoup plus exact. Assez fréquemment il reproduit, presque verset par verset, et dans l'ordre du développement ou du récit, des chapitres entiers de la Bible : par exemple, l'*Évangile* de saint Luc dans le livre IV *Contre Marcion*[1], les principales *Épîtres* de saint Paul dans le livre V[2], l'*Évangile* de saint Jean dans le traité *Contre Praxéas*[3]. Pour certains ouvrages, comme la première *Épître aux Corinthiens*[4], on relève même, dans des traités différents, des séries parallèles de citations; et là, cependant, apparaissent encore beaucoup de variantes[5]. — Quand il écrivait ces commentaires méthodiques, Tertullien avait certainement sous les yeux le texte du livre sacré qu'il expliquait. Étaient-ce des textes grecs ou latins?

A plusieurs reprises, il se réfère nettement au grec, pour discuter et contester telle ou telle interprétation généralement admise dans l'Église de Carthage. C'est ainsi qu'il corrige, d'après le grec, des passages de la *Genèse*[6], des *Évangiles*[7], de la première *Épître aux Corinthiens*[8]. A propos du verset de saint Luc : « Heureux les *pauvres*, parce que le royaume de Dieu leur appartient[9] », il insiste sur la nécessité d'une correction : « Heureux les *mendiants* (mendici)! dit-il; car c'est ainsi qu'il faut traduire le mot qui est dans le grec[10]. » — Ces exemples montrent bien que Tertullien se reporte au texte original, le seul qui fît loi. Mais ils prouvent en même temps que Tertullien connaissait aussi quelques

[1] Tertullien, *Advers. Marcion.*, IV, 7-43.

[2] Tout ce cinquième livre est une sorte de commentaire de saint Paul, et Tertullien y transcrit une bonne partie du texte des *Épîtres* : V, 2-4 (= *Galat.*); 5-12 (= I et II *Corinth.*); 13-14 (= *Roman.*); 15-16 (= I et II *Thessal.*); 17-18 (= *Ephes.*); 19 (= *Coloss.*); 20 (= *Philipp.*).

[3] *Advers. Prax.*, 21-25.

[4] *Advers. Marcion.*, V, 5-10; *De resurr. carn.*, 48-53; *De pudicit.*, 14-16.

[5] Ainsi, pour la première *Épître aux Corinthiens*, les citations du *De resurrectione carnis* se rapprochent beaucoup de celles de saint Cyprien, souvent jusqu'à l'identité; tandis que les citations du livre V *Adversus Marcionem* s'écartent du texte de saint Cyprien.

[6] *Advers. Marcion.*, II, 9.

[7] *Ibid.*, IV, 14.

[8] *De monogam.*, 11.

[9] Saint Luc, VI, 20 : « Beati pauperes : quia vestrum est regnum Dei » (Vulgate).

[10] Tertullien, *Advers. Marcion.*, IV, 14 : « Beati *mendici* (sic enim exigit interpretatio vocabuli quod in Graeco est), quoniam illorum est regnum Dei. »

traductions latines. Il discute, contrôle et corrige à l'aide du grec : donc, il ne traduisait pas toujours et uniquement d'après l'original, il consultait également des textes latins.

De ses commentaires mêmes on doit conclure qu'il existait alors des versions, au moins partielles, de la *Genèse* [1], des *Évangiles* de saint Luc et de saint Jean [2], de l'*Épître aux Galates* [3] et de la première *aux Corinthiens* [4]. A cette liste il faut joindre probablement le *Pasteur* d'Hermas [5] : Tertullien cite les premiers mots du second livre [6], et sa citation concorde presque avec le texte latin actuel [7]. Dans le passage où il critique une leçon de la *Genèse* [8], il mentionne expressément les traducteurs : « Certains, dit-il, en traduisant du grec, ne songent pas à la différence et ne se soucient pas de la propriété des termes : au lieu des *afflatus*, ils mettent *spiritus* [9]. » D'autres passages où il parle de « leçons usuelles [10] », peuvent faire supposer que certaines versions des *Évangiles* et des *Épîtres* étaient plus particulièrement employées dans l'Église de Carthage : « Il est, dit-il, dans l'usage des nôtres, à cause de la simplicité de la traduction, de dire que *Sermo* (le Verbe) a été à l'origine auprès de Dieu, alors qu'il vaudrait mieux adopter le mot *Ratio* [11]. » Cette réflexion est d'autant plus significative, que justement l'emploi de *Sermo* pour désigner le *Logos* grec restera longtemps une des caractéristiques des textes africains [12]. Nous

[1] *Advers. Marcion.*, II, 9.

[2] *Ibid.*, IV, 14; *De carn. Christ.*, 19; *Advers. Prax.*, 5.

[3] *Advers. Marcion.*, V, 4.

[4] *De monogam.*, 11.

[5] *De pudicit.*, 10 et 20. — Cf. Haussleiter, *De versionibus Pastoris Hermae latinis*, Erlangen, 1884 (*Acta seminar. philol. Erlangensis*, t. III, p. 399 sqq.); Nestle, *Urtext und Uebersetzungen der Bibel*, p. 33.

[6] Tertullien, *De oratione*, 16 : « Quid enim, si Hermas ille, cujus scriptura fere *Pastor* inscribitur, transacta oratione non super lectum assedisset...? Simpliciter enim et nunc positum est : *Cum adorassem et assedissem super lectum...* »

[7] Hermas, *Pastor*, II, *prooem.* : « Cum orassem domi et consedissem supra lectum... » (*Patrol. graec.* de Migne, t. II, p. 914).

[8] *Genes.*, II, 7.

[9] « *Quidam enim de Graeco interpretantes* non recogitata differentia nec curata proprietate verborum pro *afflatu spiritum* ponunt » (Tertullien, *Advers. Marcion.*, II, 9). La leçon du texte grec est le mot πνοή, traduit dans la Vulgate par *spiraculum* (*Genes.*, II, 7).

[10] Tertullien, *De monogam.*, 11 : « *Quomodo in usum exiit* (*I Corinth.*, VII, 39) per duarum syllabarum aut callidam aut simplicem eversionem : *Si autem dormierit vir ejus...* »; *Advers. Marcion.*, IV, 1 : « Alterius Instrumenti, vel, *quod magis usui est dicere, Testamenti...* »; *ibid.*, V, 4 : « Haec sunt enim duo Testamenta, sive duae *ostensiones* (*Galat.*, IV, 24), *sicut invenimus interpretatum.* »

[11] Tertullien, *Advers. Prax.*, 5 : « Ideoque *jam in usu est nostrorum*, per simplicitatem interpretationis, *Sermonem* dicere in primordio apud Deum fuisse (saint Jean I, 1-2), cum magis *Rationem* competat antiquiorem haberi. »

[12] Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 13. — Le témoignage de Tertullien est

tenons donc là, au moins pour ce verset de saint Jean, l'un des premiers anneaux de la chaîne.

Pour d'autres versets encore, nous pouvons constater que les leçons attaquées par Tertullien se retrouvent chez saint Cyprien ou saint Augustin, et jusque dans la Vulgate. Par exemple, il reproche aux partisans de Valentin d'altérer, dans leur interprétation latine, un texte de saint Jean [1] : la leçon qu'il condamne a été conservée par saint Augustin et saint Jérôme [2]. De même pour un verset de la première *Épître aux Corinthiens*. Devenu montaniste, Tertullien critique ici la version en usage dans la communauté catholique [3] : la leçon attaquée par lui se lit encore chez saint Cyprien [4] et dans la Vulgate [5].

On voit toute l'importance de ces simples constatations. Non seulement Tertullien a connu et consulté, pour certains livres, des traductions latines, mais encore on voit apparaître, dans ces traductions, certaines leçons d'une authenticité indiscutable, qui se sont transmises aux traducteurs des générations suivantes. On saisit là sur le vif les lointaines origines d'une partie de la Bible africaine. Les *Actes* des Scillitains nous avaient appris déjà que, dès ces temps reculés, circulaient en Afrique des textes latins des *Évangiles* et de saint Paul. Tertullien confirme ce témoignage, le complète en ce qui concerne la *Genèse*, et le précise en nous révélant une certaine parenté, au moins accidentelle, entre ces textes primitifs et ceux de saint Cyprien.

ici confirmé par une curieuse inscription trouvée en Numidie, dans le cercle d'Aïn-Beïda : « I(n) n(omine) Patri s) Domini Dei, qui est *sermoni*... » (*Corpus inscript. lat.*, VIII, 2309 = *supplem.*, 17759. — Cf. de Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1879, p. 162).

[1] Tertullien, *De carn. Christ.*, 19 : « Quid est ergo? Non ex sanguine nec ex voluntate carnis nec ex voluntate viri, sed ex Deo *natus est* (saint Jean, I, 13). Hoc quidem capitulo ego potius utar cum adulteratores ejus obduxero. Sic enim scriptum esse contendunt : Non ex sanguine nec ex carnis voluntate nec ex viri, sed ex Deo *nati sunt*, quasi supra dictos credentes in nomine ejus designet. »

[2] Saint Jean. I, 13 : « Qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo *nati sunt* » (Vulgate).

[3] Tertullien, *De monogam.*. 11 : « Haec Psychici volunt apostolum probasse aut in totum non recogitasse, cum scriberet : Mulier vincta est, in quantum temporis vivit vir ejus; *si autem mortuus fuerit*, libera est... Sciamus plane non sic esse in Graeco authentico, quomodo in usum exiit per duarum syllabarum aut callidam aut simplicem eversionem : *Si autem dormierit vir ejus;* quasi de futuro sonet, ac per hoc videatur ad eam pertinere quae jam in fide virum amiserit. » Autrement dit, Tertullien critique dans la traduction usuelle l'emploi du futur passé *dormierit*, et voudrait y substituer le présent ou le parfait, *dormiat* ou *dormivit*.

[4] Saint Cyprien, *Testimon.*, III, 62 : « Apostolus Paulus *ad Corinthios* prima : Mulier alligata est, quamdiu vivit vir ejus; *si autem dormierit*, liberata est. »

I Corinth., VII, 39 : « Mulier alligata est legi, quanto tempore vir ejus vivit; quod *si dormierit vir ejus*, liberata est » (Vulgate).

Cette dernière indication a encore ici un autre intérêt : c'est de nous montrer dans quelle voie il faut s'engager pour débrouiller un peu le chaos des citations bibliques de Tertullien. S'il existait alors des traductions latines, et si Tertullien les consultait, sans doute il n'en a pas rejeté toutes les leçons, il a dû, au contraire, en adopter beaucoup et les insérer dans son texte. Ces fragments des versions antérieures, comment les reconnaître ? La comparaison directe avec la Vulgate ne nous apprendrait rien, à cause des substitutions possibles du texte devenu officiel au moyen âge. Mais la comparaison avec les citations de saint Cyprien peut être féconde; car ici il n'y a aucun motif de soupçonner une intervention systématique des copistes. Si l'on surprend, de ce côté, des analogies, ce sera des analogies bien authentiques.

Précisément nous avons pu constater que, si Tertullien s'écarte souvent du texte biblique de saint Cyprien, quelquefois il s'en rapproche jusqu'à l'identité. C'est là un fait capital, qu'il importe de mettre en pleine lumière. Aussi convient-il de procéder très méthodiquement, de comparer livre par livre, sans jamais généraliser. Là où les rapports sont certains, nous placerons sous les yeux du lecteur, à titre d'exemples et de preuves, des séries de citations parallèles, choisies toujours parmi celles où Tertullien et saint Cyprien sont d'accord contre la Vulgate.

Puisque Tertullien mentionne surtout des versions du Nouveau Testament, c'est par là que nous commencerons. Pour les *Évangiles* et les *Épîtres* de saint Paul, notons, en passant, que saint Cyprien et Tertullien se rencontrent très fréquemment avec la Vulgate, bien plus fréquemment que pour d'autres parties de la Bible : comme saint Jérôme s'est contenté, pour le Nouveau Testament, d'une revision très sommaire, on peut supposer que, dans ces deux groupes d'ouvrages, bien des leçons adoptées par Tertullien se sont transmises à saint Cyprien et ont été conservées dans le texte officiel [1]. Mais tenons-nous en au fait certain : quand les deux auteurs africains s'écartent également de la Vulgate, souvent ils se rapprochent l'un de l'autre, ou même ils s'accordent entièrement.

On ne trouve rien de décisif pour les *Évangiles* de saint Matthieu et de saint Marc. Mais on peut signaler des coïncidences

[1] Sans doute par l'intermédiaire des textes « italiens » qui ont servi de base à la revision de saint Jérôme, et qui étaient eux-mêmes déjà des textes revisés. Voyez plus loin, § 5.

pour saint Luc et saint Jean, justement les deux *Évangiles* dont Tertullien cite des traductions [1]. Exemples :

TERTULLIEN.	SAINT CYPRIEN.	VULGATE.
	Saint Luc, VI, 36.	
« Estote, inquit, misericordes, sicut pater vester *misertus* est *vestri* » (*Advers. Marcion.*, IV, 17).	« Estote misericordes, sicut et pater vester *misertus* est *vestri* » (*Epist.*, 55, 16).	« Estote ergo misericordes, sicut et pater vester misericors est. »
	Ib., VI, 37.	
« Nolite judicare, *ne judicemini ;* nolite condemnare, *ne condemnemini* » (*Advers. Marcion.*, IV, 17).	« Nolite judicare, *ne judicemini ;* nolite condemnare, *ne condemnemini* » (*Testimon.*, III, 21).	« Nolite judicare, et non judicabimini ; nolite condemnare, et non condemnabimini. »
	Saint Jean, III, 18.	
« Qui non *crediderit in illum*, jam judicatus est, quia non *credidit* in nomine *unici* filii Dei » (*Advers. Prax.*, 21).	« Qui non *crediderit*, jam judicatus est, quia non *credidit* in nomine *unici* filii Dei » (*Testimon.*, I, 7).	« Qui autem non credit, jam judicatus est, quia non credit in nomine unigeniti filii Dei. »

Pour les principales *Épîtres* de saint Paul, les rencontres sont fréquentes, surtout pour la Première *aux Corinthiens* [2] :

TERTULLIEN.	SAINT CYPRIEN.	VULGATE.
	Saint Paul, Roman., V, 3-5.	
« Non solum autem, *verum etiam exultantes* in *pressuris*, *certi* quod *pressura tolerantiam perficit*, *tolerantia vero* probationem, probatio *autem* spem, spes *vero* non confundit » (*Scorpiac.*, 13).	« Non solum autem, sed et gloriamur in *pressuris*, scientes *quoniam pressura tolerantiam* operatur, *tolerantia* autem probationem, probatio *autem* spem, spes autem non confundit » (*Testimon.*, III, 6).	« Non solum autem, sed et gloriamur in tribulationibus, scientes quod tribulatio patientiam operatur, patientia autem probationem, probatio vero spem, spes autem non confundit. »
	Ib., VIII, 35.	
« Quis, inquit, separabit nos a *dilectione* Christi ? *pressura ?* an angustia ? » (*Scorpiac.*, 13).	« Quis nos separabit a *dilectione* Christi ? *pressura ?* an angustia ? » (*Epist.*, 11, 5).	« Quis ergo nos separabit a charitate Christi ? tribulatio ? an angustia ? »
	I Corinth., XV, 36.	
« *Stulte*, inquit, tu quod seminas non vivificatur, nisi *mortuum fuerit* » (*De resurr. carn.*, 52).	« *Stulte*, tu quod seminas non vivificatur, nisi *mortuum fuerit* » (*Testimon.*, III, 58).	« Insipiens, tu quod seminas non vivificatur, nisi prius moriatur. »

[1] Tertullien, *Advers. Marcion.*, IV, 14 ; *De carn. Christ.*, 19 ; *Advers. Prax.*, 5.

[2] Tertullien mentionne une traduction de la première *Épître aux Corinthiens* (*De monogam.*, 11). Il fait aussi allusion à une version de l'*Épître aux Galates* (*Advers. Marcion.*, V, 4).

Ib., xv, 53.

« Oportet enim *corruptivum istud* induere incorruptionem ; et mortale *istud* induere immortalitatem. » (*De resurr. carn.*, 51).	« Oportet enim *corruptivum istud* induere incorruptionem ; et mortale hoc induere immortalitatem » (*Testimon.*, III, 58).	« Oportet enim corruptibile hoc induere incorruptionem ; et mortale hoc induere immortalitatem. »

Ib., xv, 55.

« Ubi est, Mors, *aculeus tuus?* ubi est, Mors, *contentio tua?* » (*De resurr. carn.*, 47 et 54).	« Ubi est, Mors, *aculeus tuus?* ubi est, Mors, *contentio tua?* » (*Testimon.*, III, 58).	« Ubi est, Mors, victoria tua? ubi est, Mors, stimulus tuus? »

Galat., v, 14.

« Diliges proximum tuum *tanquam te* » (*Advers. Marcion.*, V, 4).	« Diliges proximum tuum *tanquam te* » (*Testimon.*, III, 3).	« Diliges proximum tuum sicut teipsum. »

Ephes., v, 7.

« Nolite ergo participes *esse* eorum » (*De pudicit.*, 18).	« Nolite ergo *esse* participes eorum » (*De cathol. eccles. unit.*, 23).	« Nolite ergo effici participes eorum. »

On ne relève point d'analogies frappantes, entre les citations des deux auteurs, dans le reste du Nouveau Testament : ni dans les dernières *Épîtres* de saint Paul ou les *Épîtres* catholiques, ni dans les *Actes des apôtres* ou l'*Apocalypse*. Remarquons cependant que, pour un passage des *Actes*, Tertullien est d'accord avec la *Passio* de sainte Perpétue. Les deux textes sont presque identiques ; ils supposent également une curieuse interversion des versets de la Vulgate ; et ils sont bien plus courts, par suite d'omissions communes :

TERTULLIEN.	« PASSIO PERPETUÆ. »	VULGATE.
Act. apost., II, 17-18.		
« In novissimis diebus effundam de meo Spiritu *in* omnem carnem, et prophetabunt filii filiæ*que eorum*, et super servos et ancillas meas de meo Spiritu effundam » (*Advers. Marcion.*, V, 8. — Cf. *De resurr. carn.*, 63).	« In novissimis *enim* diebus, dicit Dominus, effundam de Spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii filiæ*que eorum*, et super servos et ancillas meas de meo Spiritu effundam ; et juvenes visiones videbunt et *senes* somnia somniabunt » (*Passio Perpetuae*, 1).	« Et erit in novissimis diebus, dicit Dominus, effundam de Spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri et filiæ vestræ, et juvenes vestri visiones videbunt et seniores vestri somnia somniabunt ; et quidem super servos meos et super ancillas meas, in diebus illis effundam de Spiritu meo, et prophetabunt. »

Dans la plus grande partie de l'Ancien Testament, on ne surprend pas de parenté directe entre les textes de Tertullien et de saint Cyprien ; mais, pour quelques livres, les rapports sont évidents. Par exemple, pour la *Genèse*, dont Tertullien mentionne une traduction [1], et pour le *Deutéronome* :

TERTULLIEN.	SAINT CYPRIEN.	VULGATE.
	Genes., III, 19.	
« *Terra* es et in *terram ibis* » (*De resurr. carn.*, 6, 18, 26, 52 ; *Advers. Marcion.*, V, 9).	« *Terra* es et in *terram ibis* » (*Testimon.*, III, 58).	« Pulvis es, et in pulverem reverteris. »
	Ib., XLIX, 11.	
« Lavabit, inquit, in vino stolam suam, et in sanguine uvæ *amictum* suum » (*Advers. Marcion.*, IV, 40).	« Lavabit in vino stolam suam, et in sanguine uvæ *amictum* suum » (*Testimon.*, I, 21).	« Lavabit in vino stolam suam, et in sanguine uvæ pallium suum. »
	Deuteronom., XIII, 8-10.	
« *Non parcet* oculus tuus *super eum nec desiderabis nec salvabis* eum ; *adnuntians adnuntiabis de eo.* Manus *tuæ erunt in* eum *in primis ad occidendum*, et *manus populi tui in novissimis ; et lapidabitis illum, et morietur, quoniam quæsivit avertere* te a Domino Deo tuo » (*Scorpiac.*, 2).	« *Non parcet* oculus tuus *super eum et non celabis* eum ; *adnuntians adnuntiabis de illo.* Manus tua *erit* super eum *in primis interficere eum*, et *manus* omnis *populi postremo ;* et *lapidabunt eum, et morietur, quoniam quæsivit avertere* te a Domino Deo tuo » (*Ad Fortunat.*, 5).	« Neque parcat ei oculus tuus ut miserearis et occultes eum ; sed statim interficies. Sit primum manus tua super eum, et postea omnis populus mittat manum ; lapidibus obrutus necabitur, quia voluit te abstrahere a Domino Deo tuo. »

Nous n'avons point de rencontres à signaler dans les autres parties du *Pentateuque*, ni dans la série des livres historiques, ni dans *Job*, ni dans la plupart des ouvrages attribués à Salomon. Il faut remarquer, d'ailleurs, que pour tous ces livres les citations des deux auteurs sont peu nombreuses, qu'elles se rapportent très rarement aux mêmes versets, et que par suite les éléments de comparaison sont insuffisants. Au contraire, pour les *Psaumes*, dont les extraits sont innombrables, les coïncidences sont extrêmement fréquentes ; saint Cyprien lui-même est ici presque toujours d'accord avec la Vulgate, qui pour ce livre paraît avoir généralement conservé les vieilles versions [2]. Dans les *Proverbes*, le texte de Tertullien, très différent de celui de saint Jérôme, est souvent identique à celui de saint Cyprien :

[1] Tertullien, *Advers. Marcion.*, II, 9.
[2] Voyez plus loin, § 5.

TERTULLIEN.	SAINT CYPRIEN.	VULGATE
	Proverb., VIII, 22-25.	
« Dominus, inquit, *condidit* me *initium* viarum suarum *in opera sua : ante sæcula fundavit me, priusquam faceret terram. priusquam* montes *collocarentur ;* ante *omnes autem* colles *generavit me* » (*Advers. Hermogen.*, 18. — Cf. *Advers. Prax.*, 6).	« Dominus *condidit* me *initium* viarum suarum *in opera sua : ante sæculum fundavit me, in* principio antequam *terram faceret...*, *antequam* montes *collocarentur ;* ante *omnes* colles *genuit me Dominus* » (*Testimon.*, II, 1).	« Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio : ab æterno ordinata sum, et ex antiquis ante quam terra fieret... : necdum montes gravi mole constiterant : ante colles ego parturiebar. »
	Ib., VIII, 27-31.	
« *Cum pararet cælum*, inquit, aderam *illi ; ...et* cum *firmos ponebat* fontes *ejus quæ sub cælo est, ego* eram *compingens* cum *ipso. Ego eram, ad quam gaudebat ; cottidie autem oblectabar in persona ejus, quando oblectabatur, cum perfecisset orbem, et inoblectabatur in* filiis hominum » (*Advers. Hermogen.*, 18. — Cf. *Advers. Prax.*, 6).	« *Cum pararet cælum*, aderam *illi ; ...et cum confirmatos ponebat* fontes *sub cælo...*, eram *penes illum* disponens. *Ego eram, cui adgaudebat ; cottidie autem jucundabar ante faciem ejus in* omni tempore, *cum lætaretur* orbe *perfecto* » (*Testimon.*, II, 1).	« Quando præparabat cælos, aderam.... quando æthera firmabat sursum et librabat fontes aquarum..., cum eo eram cuncta disponens ; et delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum ; et deliciæ meæ esse cum filiis hominum. »

Restent les *Prophéties*. La comparaison est encore ici fort instructive, non pour les petits Prophètes, dont les extraits sont rares et ne coïncident guère, mais pour le groupe des quatre grands Prophètes. La parenté des deux textes est très nette dans divers passages de Jérémie, d'Ézéchiel, surtout d'Isaïe :

TERTULLIEN.	SAINT CYPRIEN.	VULGATE.
	Isaïe, XXIX, 14.	
« *Perdam sapientiam sapientium*, et *prudentiam* prudentium *celabo* » (*Advers. Marcion.*, IV, 25).	« *Perdam sapientiam sapientium*, et *prudentiam* prudentium *reprobabo* » (*De bono patient.*, 1).	« Peribit enim sapientia a sapientibus ejus, et intellectus prudentium ejus abscondetur. »
	Ib., LII, 11.	
« Exite de medio *eorum ; separamini*, qui fertis vasa Domini » (*Advers. Marcion.*, V, 18).	« Exite de medio ejus ; *separamini*, qui fertis vasa Domini » (*De lapsis*, 10).	« Exite de medio ejus ; mundamini, qui fertis vasa Domini. »
	Ib., LIII, 1-2.	
« *Domine*, quis credidit auditui nostro, et brachium Domini cui revelatum est ? *Annuntiavimus de illo, sicut*	« *Domine*, quis credidit auditui nostro, et brachium *Dei* cui revelatum est ? *Adnuntiavimus coram ipso si-*	« Quis credidit auditui nostro, et brachium Domini cui revelatum est ? Et ascendet sicut virgultum

puerulus, sicut radix *in* terra sitienti » (*Advers. Prax.*, 11).	*cut pueri*, sicut radix *in* terra sitienti » (*Testimon.*, II, 13).	coram eo, et sicut radix de terra sitienti. »
	Ib., LVIII, 8.	
« Tunc, inquit, lumen tuum *temporaneum* erumpet, et *vestimenta* tua citius *orientur* » (*De resurr. carn.*, 27).	« Tunc erumpet *temporaneum* lumen tuum, et *vestimenta* tua *cito orientur* » (*Testimon.*, III, 1).	« Tunc erumpet quasi mane lumen tuum, et sanitas tua citius orietur. »
	Ib., LXV, 13.	
« Ecce, inquit, *qui serviunt mihi saturabuntur*, vos *autem* esurietis ; ecce *qui serviunt mihi* bibent, vos *autem* sitietis » (*Advers. Marcion.*, IV, 14).	« Ecce *qui serviunt mihi manducabunt*, vos *autem* esurietis ; ecce *qui serviunt mihi* bibent, vos *autem* sitietis » (*Testimon.*, I, 22).	« Ecce servi mei comedent, et vos esurietis ; ecce servi mei bibent, et vos sitietis. »
	Jérémie, XI, 14.	
« Ne *postulaveris* pro *his in prece* et *oratione*, *quoniam* non exaudiam in tempore *quo invocaverint me*, in tempore adflictionis *suæ* » (*De pudicit.*, 2).	« *Noli postulare* pro eis *in prece* et *oratione*, quia non exaudiam in tempore *quo invocabunt me*, in tempore adflictionis *suæ* » (*De lapsis*, 19).	« Ne assumas pro eis laudem et orationem, quia non exaudiam in tempore clamoris eorum ad me, in tempore adflictionis eorum. »
	Ezéchiel, XXXVII, 12-14.	
« Propterea *propheta... Dabo* vobis spiritum, et *vivetis*, et *requiescetis in terra vestra*, et *cognoscetis quod* ego Dominus locutus *sim* et *fecerim*, *dicit* Dominus » (*De resurr. carn.*, 29).	« Propterea *propheta... Dabo* spiritum meum in *vos*, et *vivetis*, et *ponam* vos *in terra vestra*, et *cognoscetis quoniam* ego Dominus locutus sum et *faciam*, *dicit* Dominus » (*Testimon.*, III, 58).	« Propterea vaticinare. Dedero spiritum meum in vobis, et vixeritis, et requiescere vos faciam super humum vestram, et scietis quia ego Dominus locutus sum et feci, ait Dominus Deus. »

Nous avons réservé le livre de Daniel, à cause des caractères tout particuliers que présente ici le texte de saint Cyprien : texte mêlé, où se rencontrent des leçons d'origine très différente [1]. Mais, là où saint Cyprien suit les Septante, il se rapproche beaucoup des citations de Tertullien, qui en outre, pour un même passage, offrent entre elles beaucoup d'analogies. Voici deux versets où Tertullien est presque entièrement d'accord avec saint Cyprien et avec lui-même :

CITATIONS DE TERTULLIEN.	SAINT CYPRIEN.	VULGATE.
	Daniel, VII, 13-14.	
« Et ecce cum nubibus cæli *tanquam* filius hominis *veniens*, *venit* usque	« Ecce cum cæli nubibus *tanquam* filius hominis *adveniens*, *et cetera*. Et	« Et ecce *in* nubibus cæli quasi filius hominis *veniens*, *venit* usque ad *vete-*	« Et ecce cum nubibus cæli quasi filius hominis veniebat, et usque ad

[1] Cf. Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 18-29.

ad *veterem* dierum, *aderat* in conspectu ejus, et *qui adsistebant*, *adduxerunt illum*. Et *data est* ei *potestas regia*, et omnes *nationes terræ secundum genera*, et *omnis gloria famulabunda*, *et* potestas ejus *usque in ævum* quæ non auferetur, et regnum ejus quod non *vitiabitur* » (*Advers. Marcion.*, III, 7).

data est illi regia potestas..., et *gloria omnis serviens illi*, *et* potestas ejus æterna quæ non auferetur, et regnum ejus quod non corrumpetur » (*Advers. Marcion.*, IV, 39). — « Filius hominis *veniens* cum cæli nubibus » (*Advers. Marcion.*, IV, 10). — « Et *super nubes tanquam* filius hominis » (*De carn. Christ.*, 15).

rem dicrum, et *stetit* in conspectu ejus, et *qui adsistebant ei* obtulerunt eum. Et *data est* ei *potestas regia* et omnes *reges terræ per genus*, et *omnis claritas serviens ei*, *et* potestas ejus æterna quæ non auferetur, et regnum ejus non conrumpetur » (*Testimon.*, II, 26).

antiquum dierum pervenit, et in conspectu ejus obtulerunt eum. Et dedit ei potestatem, et honorem, et regnum, et omnes populi, tribus et linguæ ipsi servient ; potestas ejus, potestas æterna quæ non auferetur, et regnum ejus quod non corrumpetur. »

Nous voici au terme de notre enquête. Les exemples donnés suffisent à montrer que, pour une partie de la Bible, certaines citations de Tertullien sont étroitement apparentées à celles de saint Cyprien. Tel est le fait : comment l'expliquer ?

Faut-il soupçonner ici l'intervention d'un copiste ? des corrections ou substitutions de textes, dans un très ancien manuscrit dont dériveraient tous les manuscrits conservés ? L'hypothèse est très invraisemblable. Des leçons de la Vulgate ont pu se glisser après coup dans les ouvrages des premiers Pères, mais non des leçons d'un autre écrivain. On ne voit pas à quel mobile aurait obéi le faussaire, ni pourquoi il aurait procédé si capricieusement, tantôt respectant, tantôt supprimant, tantôt corrigeant à demi les citations bibliques, pour les rapprocher arbitrairement d'un autre texte qui n'avait rien d'officiel. De plus, ces citations sont le plus souvent liées aux phrases de l'auteur, enveloppées d'un commentaire qui les protégeait et qui parfois en atteste encore l'authenticité. — Faut-il supposer que les compilateurs des traductions employées par saint Cyprien aient systématiquement copié Tertullien, qu'ils aient recueilli et adopté pour leur compte ses versions partielles ? C'est bien invraisemblable encore ; car il n'y a pas ici trace de système, et les concordances signalées plus haut ne s'étendent jamais à toutes les citations parallèles d'un même livre biblique.

Une seule explication est naturelle et logique : Tertullien a reproduit tout simplement des passages de ces vieilles traductions latines dont il nous a révélé l'existence, et qui plus tard, après bien des corrections, ont pris place dans la Bible de saint Cyprien. Tertullien cite des versions des deux derniers *Évangiles*[1], de

[1] Tertullien, *Advers. Marcion.*, IV, 14; *De carn. Christ.*, 19; *Advers. Prax.*, 5.

deux *Épitres* de saint Paul[1], et de la *Genèse*[2]; or, justement, tous ces livres sont de ceux où nous constatons de frappantes analogies entre ses citations et les textes africains de la génération suivante. Sans doute, il ne reconnaissait d'autorité qu'au grec des Septante ; mais lui-même nous apprend qu'il n'en avait pas moins sous les yeux des textes latins. Ces textes, il les discutait librement, il les corrigeait, et, au besoin, il traduisait lui-même, si bien que telle expression proposée par lui est arrivée jusqu'à saint Jérôme et s'est conservée dans notre Bible[3] ; mais quand il ne trouvait rien à reprendre dans un passage d'une des versions existantes, il n'aurait eu aucune raison de ne pas accepter et adopter le texte en usage dans son Église. En ce cas, sa citation concorde, entièrement ou partiellement, avec celle de saint Cyprien, parce que les deux auteurs ont employé des textes latins d'une même famille.

En résumé, il n'est exact de dire, d'une manière absolue, ni que Tertullien ait toujours traduit directement d'après le grec, ni qu'il se soit référé à une Bible latine complète. La vérité est entre ces deux thèses contradictoires. Tantôt les citations paraissent relever seulement du grec, ou du moins elles ne se rapprochent d'aucun texte latin connu. Tantôt elles sont en rapport étroit avec des textes africains du temps de saint Cyprien ; et alors il est logique d'y reconnaître des fragments des versions primitives. Ainsi, l'on est fondé à croire que, dans les premières années du IIIe siècle, il existait en Afrique des traductions latines de plusieurs livres : pour l'Ancien Testament, la *Genèse*, le *Deutéronome*, les quatre grands *Prophètes*, les *Proverbes*, et sans doute les *Psaumes* ; pour le Nouveau Testament, les *Évangiles*, au moins ceux de saint Luc et de saint Jean, les principales *Épitres* de saint Paul, peut-être aussi les *Actes des apôtres*. Ce sont ces vieux textes qui, remaniés et complétés, ont donné naissance à la Bible de saint Cyprien.

[1] *De monogam.*, 11 ; *Advers. Marcion.*, V, 4.

[2] *Advers. Marcion.*, II, 9.

[3] *Advers. Marcion.*, V, 17 : « Cui ergo competent secundum boni existimationem, quam proposuerit in *sacramento voluntatis suae*, in *dispensationem adimpletionis temporum* (ut ita dixerim, sicut verbum illud in Graeco sonat) recapitulare... » Ces leçons proposées par Tertullien ont passé, on ne sait comment, dans la Vulgate : « Ut notum faceret nobis *sacramentum voluntatis suae*, secundum beneplacitum ejus, quod proposuit in eo, in *dispensatione plenitudinis temporum*... » (saint Paul, *Ephes.*, I, 9-10).

III

Les textes « africains » proprement dits, depuis le milieu du IIIe siècle jusqu'à l'apparition de la Vulgate. — La Bible de saint Cyprien. — Ses origines. — Recueils de citations bibliques : les *Testimonia*. — Usage qu'en a fait Commodien. — Persistance de la version employée par saint Cyprien. — Elle s'est conservée en partie dans un groupe de manuscrits bibliques. — Fragments des *Évangiles* dans le *Codex Bobiensis*. — Fragments des *Actes des Apôtres* dans le Palimpseste de Fleury. — Le texte africain de l'*Apocalypse*. — Autres versions qui circulent en Afrique au temps de saint Cyprien. — Les citations des *Sententiae episcoporum* et du *De aleatoribus*. — Les différentes versions du livre de Daniel. — Les textes bibliques chez les auteurs africains du IVe siècle. — Lactance et Victorin. — Les citations de saint Optat. — La Bible des donatistes. — La double *Apocalypse* de Tyconius.

Chez saint Cyprien apparaissent, nettement constitués et avec tous leurs caractères spécifiques, les textes « africains » proprement dits. Les textes de ce groupe ont été seuls en usage dans le pays jusqu'à la seconde moitié du IVe siècle; même après le grand travail de saint Jérôme, ils sont restés l'un des principaux éléments des recueils locaux de livres sacrés. Le trait commun de tous ces textes, c'est précisément leur affinité avec la Bible de saint Cyprien.

D'où vient qu'on s'accorde aujourd'hui à donner tant d'importance aux citations de cet écrivain? Il y a à cela plusieurs raisons. D'abord, ces citations ont été souvent reproduites telles quelles par les auteurs des siècles suivants. Ensuite, elles se présentent à nous avec toutes les garanties d'authenticité, et, pour la plupart, méthodiquement groupées en des recueils spéciaux. Enfin, et surtout, dans l'histoire des versions bibliques latines, elles fournissent pour la première fois un point fixe, en vertu de la fixité du texte.

Cet accord de l'auteur avec lui-même dans ses références aux livres sacrés, c'était alors une grande nouveauté. Par là, saint Cyprien se sépare absolument de ses prédécesseurs. Nous avons vu comment procédait Tertullien : qu'il interprétât lui-même des manuscrits grecs, ou qu'il suivît, en les corrigeant plus ou moins, des manuscrits latins, il ne s'astreignait presque jamais à reproduire scrupuleusement un texte adopté une fois pour toutes. Évidemment, il se préoccupait du sens plus que des mots. Saint Cyprien paraît avoir été le premier à comprendre que dans les livres saints, même traduits en latin, les mots et les moindres détails ont une valeur propre. Pour chacun des livres de la Bible,

il a toujours suivi une version unique[1]. Les exceptions, infiniment rares, ne sont qu'apparentes. Si, par hasard, on surprend une lègère variante, elle s'explique ordinairement par la substitution d'un terme de la Vulgate, quelquefois par une erreur du copiste ou une fantaisie de l'éditeur moderne[2]. Presque toujours, on retrouve la leçon authentique dans quelques manuscrits du même ouvrage; on rétablit aussitôt l'identité des textes à l'aide du commentaire critique.

Il est plus facile de constater le fait, que d'en donner la raison historique. Nous avons montré précédemment que les citations de saint Cyprien, pour plusieurs livres, s'accordent assez fréquemment, sauf corrections de détail, avec des citations de Tertullien. Il semble donc que la Bible latine de saint Cyprien soit le dernier terme d'un long travail de traduction, commencé dans la seconde moitié du IIe siècle. Les versions primitives ont été revues, remaniées et complétées pendant deux ou trois générations; après une revision méthodique, vers le milieu du IIIe siècle, elles ont donné naissance au groupe des textes dits « africains ». On ne sait, d'ailleurs, quel a été, dans cette revision, le rôle de saint Cyprien, ni même s'il y a joué un rôle. Rien d'étonnant à ce qu'il eût exercé aussi une action dans ce domaine ; car il a été avant tout un homme de gouvernement, il s'est beaucoup préoccupé d'organiser l'Église d'Afrique, d'y établir, sinon une véritable unité, du moins une entente commune. On pourrait donc supposer que la dernière évolution de la Bible latine africaine s'est accomplie de son temps et sous sa direction. Cependant nous avons la preuve que ce travail de revision, pour quelques livres, avait été poussé très loin avant lui. Le traité intitulé *De Pascha computus*[3] contient plusieurs citations dont le texte est très voisin de celui de saint Cyprien. On en jugera par ces deux exemples :

[1] Voici quelques exemples, pris entre cent, de citations parallèles et absolument identiques : *Genes.*, III, 16 (cf. saint Cyprien, *Testimon.*, III, 32; *De habit. virgin.*, 22); *Exod.*, XXII, 20 (cf. *De lapsis*, 7; *Ad Fortunat.*, 3; *Ad Demetrian.*, 16; *Epist.* 59, 12); Isaïe, LVII, 6 (cf. *Ad Fortunat.*, 3; *Epist.*, 59, 12; 65, 1) ; saint Matthieu, XVIII, 19 (cf. *Testimon.*, III, 3; *De cathol. eccles. unit.*, 12; *Epist.* 11, 3) ; saint Paul, *Roman.*, VIII, 16-17 (cf. *Testimon.*, III, 16; *Ad Fortunat.*, 8; *Epist.* 6, 2; 58, 1), etc.

[2] Il y a en effet un peu d'arbitraire dans l'édition de Hartel (vol. III du *Corpus scriptor. eccles. lat.*, 1868). A ne considérer que le texte des citations bibliques, on peut se demander si ce savant a toujours choisi les meilleures leçons, et s'il a exactement déterminé la valeur relative des manuscrits. Nous appelons sur ce point l'attention des futurs éditeurs de saint Cyprien.

[3] *De Pascha computus*, édition critique dans l'*Appendix* du saint Cyprien de Hartel, *Pars* III, p. 248-271.

« DE PASCHA. »	SAINT CYPRIEN.	VULGATE.
	Exod., XII, 3-11.	
« *Accipiant sibi singuli* per domos *tribuum ovem per domum . . . ; immaculatum, perfectum, masculum, anniculum* erit *vobis. Ab agnis et ab hædis accipietis . . .*, *et occidet* eum *omnis vulgus synagogæ* filiorum Israel ad vesperam, et *accipient* de sanguine, *et* ponent super *duos postes* et *super liminaria in domibus*, in quibus *eum edent in ipsis ;* et edent carnes *istas* nocte *assatas* igni, *azyma* cum *amaritudine edent.* Non *edetis de eis crudam neque coctam* aqua, *nisi assatam*, caput cum pedibus et *interaneis. Nihil derelinquetis* ex *eis in* mane, *et os non contringetis ab eo. Quæ autem derelicta fuerint de eo usque in mane, igni cremabuntur*... Sic autem comedetis *eum* : *lumbi vestri præcincti* et *caligæ vestræ* in pedibus *vestris*, et *bacula vestra* in manibus *vestris*, et *edetis eum* festinanter : *Pascha* est enim Domini » (*De Pascha comput.*, 1).	« *Accipiant sibi singuli ovem* per domos *tribuum*, *ovem sine vitio ; perfectum, masculum, anniculum* erit *vobis. Ab agnis et hædis accipietis ; et occident illum omne vulgus synagogæ* filiorum Israel ad vesperam, et *accipient* de sanguine, *et* ponent super *duos postes* et *super limen in domibus*, in quibus *eum edent in ipsis ;* et edent carnes *ista* nocte *assatas* igni, et *azyma* cum *picridibus edent.* Non *edetis de eis crudam neque coctam in* aqua, *nisi assatas* igni, caput cum pedibus et *interaneis. Nihil derelinquetis* ex *his in* mane, et *ossum non confringetis ab eo. Quæ autem relicta fuerint de eo usque in mane, igni crementur.* Sic autem comedetis *eum* : *lumbi vestri præcincti* et *caligæ vestræ* in pedibus *vestris*, et *bacula vestra* in manibus *vestris*, et *edetis eum* festinanter : *Pascha* est Domini » (*Testimon.*, II, 15).	« Tollat unusquisque agnum per familias et domos suas... ; erit autem agnus absque macula, masculus, anniculus. Juxta quem ritum tolletis et hædum... Immolabitque eum universa multitudo filiorum Israel ad vesperam, et sument de sanguine ejus, ac ponent super utrumque postem et in superliminaribus domorum, in quibus comedent illum ; et edent carnes nocte illa assas igni, et azymos panes cum lactucis agrestibus. Non comedetis ex eo crudum quid, nec coctum aqua, sed tantum assum igni, caput cum pedibus ejus et intestinis vorabitis. Nec remanebit quidquam ex eo usque mane. Si quid residuum fuerit, igne comburetis. Sic autem comedetis illum : renes vestros accingetis, et calceamenta habebitis in pedibus, tenentes baculos in manibus, et comedetis festinanter : est enim Phase (id est transitus) Domini. »
	Saint Matthieu, XXIV, 22.	
« Et nisi *abbreviati essent* dies illi, non *liberaretur* omnis caro » (*De Pascha comput.*, 15).	« Et nisi breviati fuissent dies illi, non *liberaretur* omnis caro » (*Ad Fortunat.*, 11).	« Et nisi breviati fuissent dies illi, non fieret salva omnis caro. »

On voit que les deux textes sont presque identiques. Or, le texte du *De Pascha* est le plus ancien. Le traité est daté : il a été écrit « dans la cinquième année de Gordien, sous le consulat d'Arrianus et de Papus[1] », soit en 243. Saint Cyprien a été élu évêque de Carthage vers 249, très peu de temps après sa conversion. Avant même qu'il ne fût chrétien, nous constatons l'existence de véritables textes « africains ». Son rôle, s'il en a joué un dans la revision des livres saints, aurait donc consisté surtout à coordonner une série de travaux antérieurs.

[1] « A quo tempore, id est a passione, usque ad *annum quintum Gordiani Arriano et Papo consulibus* suppleti sunt anni CCXV » (*De Pascha comput.*, 22).

En tout cas, il a eu entre les mains, sinon une vraie Bible latine, comme nous l'entendons aujourd'hui, du moins presque tous les éléments d'une Bible latine au texte arrêté [1]. Les quelques ouvrages dont il ne donne pas d'extraits, sont des ouvrages très courts, ou ajoutés après coup au canon : *Ruth*, *Judith* et *Esther*, les *Prophéties* de Jonas et les *Lamentations;* puis, l'*Épître aux Hébreux*, et plusieurs *Épîtres* catholiques, celles de saint Jacques et de saint Jude, la deuxième de saint Pierre, la deuxième et la troisième de saint Jean [2]. Tous les autres livres sont représentés par d'importants extraits, souvent par un très riche ensemble de longues citations suivies [3]. L'œuvre de saint Cyprien, par cette abondance et cette fixité des textes, fournit un point d'appui solide pour l'histoire des versions bibliques en Afrique.

Le grand évêque de Carthage ne s'est pas contenté d'insérer à profusion, dans ses divers opuscules et dans ses lettres, des fragments bibliques; il en a encore formé deux collections méthodiques, destinées à édifier les fidèles, surtout à guider les clercs. Dans son livre adressé *A Fortunat*, il a réuni les textes qu'il jugeait propres à ranimer la foi et le courage des chrétiens en temps de persécution [4]. Dans ses trois livres de *Témoignages* dédiés à Quirinus [5], il a groupé par chapitres tous les passages de la Bible qui pouvaient être de quelque utilité, soit pour les polémiques contre les Juifs [6], soit pour la défense de la doctrine

[1] Cf. l'*Index scriptorum* dans l'édition de Hartel, *Pars* III, p. 327 sqq.

[2] Plusieurs de ces ouvrages que ne mentionne pas saint Cyprien étaient cependant connus en Afrique et avaient été cités déjà par Tertullien. Ce sont : pour l'Ancien Testament, *Judith, Jonas*, les *Lamentations;* pour le Nouveau, les *Épîtres* de saint Jacques et de saint Jude, l'*Épître aux Hébreux*, et la deuxième *Épître* de saint Jean. Les seules parties de la Bible qui manquent à la fois chez les deux Peres africains, sont *Ruth* et *Esther*, la deuxième *Épître* de saint Pierre, et la troisième de saint Jean. On ne sait trop comment expliquer l'absence de *Ruth* et d'*Esther*. Mais, pour les deux autres ouvrages, l'omission est toute naturelle : car les sept *Épîtres catholiques* n'ont été acceptées qu'assez tard, sans doute vers le milieu du IVe siècle, dans le canon des Églises d'Afrique.

[3] Aussi peut-on reconstituer des parties considérables de la version employée par saint Cyprien. Et les innombrables fragments de cette version servent de contrôle perpétuel dans l'étude des textes bibliques du groupe africain. Cf. Rönsch, *Die alttestamentliche Itala in den Schriften des Cyprian*, 1875; Wordsworth, Sanday and White, *Old-Latin biblical Texts*, 1883-1888, t. II; S. Berger, *Le Palimpseste de Fleury*, 1889; Haussleiter, *Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche*, 1891; P. Corssen, *Der Cyprianische Text der Acta Apostolorum*, 1892; Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, 1896.

[4] Au début de cet ouvrage, saint Cyprien en a exposé nettement l'objet et la méthode (*Ad Fortunat.*, 1-5, *praefat.*).

[5] Cf. les préfaces de saint Cyprien, sous forme de lettres *Ad Quirinum*, en tête des livres I et III des *Testimonia*.

[6] *Testimon.*, *Liber* I.

chrétienne [1], soit pour les controverses de discipline ou de morale [2]. Ces deux ouvrages, surtout le dernier, constituaient une sorte d'encyclopédie des livres saints, un manuel du parfait chrétien. En ces temps où les manuscrits étaient rares, dispersés et coûteux, les *Testimonia* devinrent vite populaires. Jusqu'aux suprêmes convulsions de l'Afrique chrétienne, ce recueil commode a été entre toutes les mains ; et il n'a pas peu contribué à conserver dans le pays la connaissance et la tradition des vieux textes « africains ».

Dès le milieu du IIIe siècle, les *Testimonia* ont été souvent mis à contribution par Commodien [3]. Ce poète aux rythmes populaires, qui volontiers gourmandait ses contemporains à coup de textes bibliques, a d'abord, et très fréquemment, paraphrasé les citations de saint Cyprien. Mais de plus, par un vrai tour de force, il a fait entrer dans ses vers quelques-unes de ces citations, parfois sans y changer un mot, même en conservant des expressions du commentaire. Voici quelques spécimens de ces transpositions ou de ces emprunts :

COMMODIEN.	SAINT CYPRIEN.	VULGATE.
	Genes., XXIX, 17-18.	
« Inspice *Liam typum Synagogæ fuisse*, | *Tam infirmis* oculis... | ...*servivit rursum* pro minore *dilecta* | ... (Rachel) *typum ecclesiæ nostræ* » (*Instruct.*, I, 39, 1-4).	« *Liam* oculis *infirmioribus typum Synagogæ*, *minorem speciosam* Rachel *typum ecclesiæ* » (*Testimon.*, I, 20).	« Sed Lia lippis erat oculis : Rachel decora facie, et venusto aspectu. Quam diligens Jacob ait : Serviam tibi pro Rachel filia tua minore. »
	Numer., XXIII, 19.	
« Non quasi homo Deus *suspenditur, intimat ante ;* | *Aut non ceu* filius hominis *minas patitur, inquit* » (*Carmen apolog.*, 519-520).	« Non quasi homo Deus *suspenditur ; neque quasi* filius hominis *minas patitur* » (*Testimon.*, II, 20).	« Non est Deus quasi homo, ut mentiatur ; nec ut filius hominis, ut mutetur. »
	Deuteronom., XXVIII, 66.	
« Ante *tuos oculos pendebit* vita *necata* » (*Carmen apol.*, 276).	« Et erit pendens vita tua ante *oculos tuos* » (*Testimon.*, II, 20).	« Et erit vita tua quasi pendens ante te. »
	Isaïe, XXXIII, 10-11.	
« Nunc *exurgam, ait* Dominus, nunc *clarificabor*, |	« Nunc *exurgam*, dicit Dominus, nunc *clarificabor*,	« Nunc consurgam, dicit Dominus, nunc exaltabor,

[1] *Ibid.*, *Lib.* II.
[2] *Ibid.*, *Lib.* III.
[3] Dombart, *Commodianus und Cyprians Testimonia*, 1879 (*Zeitschrift für wissensch. Theol.*, t. XXII, p. 374 sqq,); *Commodiani carmina*, 1887 (vol. XV du *Corpus scriptor. eccles. lat.*), *præfat.*, p. IV.

Nunc exaltabor, *humilem quem ante vidistis ;* | *Nunc intellegitis, nunc erit confusio vestra* » (*Carmen apolog.*, 463-465).	nunc exaltabor ; *nunc videbitis, nunc intellegetis, nunc confundemini* » (*Testimon.*, II, 26).	nunc sublevabor ; concipietis ardorem, parietis stipulam. »
	Ib., L, 5-6.	
« *Contumax non sum, ait, neque* contradico *nocenti ;* | *Dorsum quoque* meum *posui ad flagella cædendum* | *Maxillasque* meas *palmis feriendas iniquis* | *Præbui, nec* faciem averti *sputis eorum* » (*Carmen apolog.*, 353-356).	« *Non sum contumax, neque* contradico ; *dorsum* meum *posui ad flagella* et *maxillas* meas *ad palmas*, faciem *autem* meam non averti *a fœditate sputorum* » (*Testimon.*, II, 13).	« Ego autem non contradico, retrorsum non abii : corpus meum dedi percutientibus, et genas meas vellentibus, faciem meam non averti ab increpantibus et conspuentibus in me. »
	Ib., LXIII, 9.	
« Non *senior veniet nec* angelus, *dixit Esaias,* | *Sed Dominus ipse veniet se ostendere nobis* » (*Carmen apolog.*, 633-634).	« Non *senior neque* angelus, *sed ipse Dominus liberabit* eos..., ipse *redimet* eos » (*Testimon.*, II, 7).	« Non est tribulatus, et angelus faciei ejus salvavit eos..., ipse redemit eos. »

L'exemple donné par Commodien a été suivi, en Afrique, de génération en génération. Emprunts directs aux *Testimonia*, influence du texte de saint Cyprien, tout cela se retrouvera chez Lactance [1], chez saint Optat et chez les donatistes [2], même chez saint Augustin et chez les polémistes du Ve ou du VIe siècle [3]. Cette tradition persistante est l'un des traits originaux de l'histoire des livres sacrés dans la région.

L'importance et la popularité du texte de saint Cyprien sont attestées encore par un groupe de manuscrits bibliques. Laissons de côté l'Ancien Testament, dont l'étude en ce domaine est trop peu avancée, et pour lequel tout essai d'identification serait actuellement téméraire [4]. Mais dans plusieurs manuscrits latins

[1] Rönsch, *Beiträge zur patristischen Textgestalt und Latinität.* — II, *Aus Lactantius*, 1871 (*Zeitschrift für die historische Theologie*, t. XLI, p. 531 sqq.). Cf. S. Brandt, *Firmiani Lactantii opera omnia*, *Pars* I, 1890, *Prolegomen.*, p. XCVII sqq. (vol. XIX du *Corpus scriptor. eccles. lat.*).

[2] Burkitt, *The Rules of Tyconius*, 1894 (dans *Texts and Studies*, III, 1). Cf. Haussleiter, *Der Ursprung des Donastismus und die Bibel der Donatisten*, 1884.

[3] S. Berger, *Le Palimpseste de Fleury*, 1889 ; Haussleiter, *Die Lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche*, 1891 ; Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, 1896, p. 67 et suiv.

[4] Plusieurs savants reconnaissent un texte « africain » dans le célèbre *Pentateuque* de Lyon (Ulysse Robert, *Pentateuchi versio latina antiquissima e codice Lugdunensi*, Paris, 1881), devenu l'*Heptateuque* par la découverte récente de *Josué* et des *Juges* (Ulysse Robert, *Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima e codice Lugdunensi*, Lyon, 1900). La question est controversée. Renan était tenté de croire à une origine africaine (*Marc-Aurèle*, 7e éd., p. 446) ; M. Gaston Paris admettrait plutôt une origine gallo-romaine (*Journal des Savants*, 1883, p. 390 et suiv.). M. Robert, dans sa dernière publication (Lyon, 1900), maintient son hypothèse, et l'appuie d'un argument assez fort tiré du vocabulaire (*Introduction*, p. XXIII et suiv.). Mais il

qui contiennent diverses parties du Nouveau Testament, tous les critiques compétents s'accordent aujourd'hui à reconnaître des textes nettement « africains » : fragments des *Évangiles*, des *Actes des apôtres*, de l'*Apocalypse*.

Des textes « africains » des *Évangiles* nous ont été conservés par quatre manuscrits [1]. Ce sont :

1° Le *Codex Bobiensis* (à Turin — IVe ou Ve siècle). — Fragments de saint Matthieu et de saint Marc [2] ;

2° Le *Codex Palatinus* (à Vienne — Ve siècle). — Les quatre Évangiles [3] ;

3° Le *Codex Sangallensis* (à Saint-Gall — Ve siècle). — Fragments du texte africain de saint Matthieu, de saint Marc et de saint Jean, dans les corrections de seconde main [4].

4° Le *Codex Colbertinus* (à Paris — XIIe siècle). — Textes africains dans des sections isolées des quatre Évangiles [5].

Ces manuscrits ont été décrits et comparés avec une minutieuse précision. Qu'il nous suffise de constater ici l'étroite parenté de ces textes avec les citations de saint Cyprien. Nous prendrons comme type le plus ancien manuscrit du groupe, le *Codex Bobiensis*. Dans les passages parallèles que nous reproduisons, on verra qu'il s'accorde presque toujours avec saint Cyprien ; les quelques variantes s'expliquent d'elles-mêmes, si l'on songe que le vieux latin du *Codex* a été transcrit au plus tôt vers la fin du IVe siècle, c'est-à-dire plusieurs générations après la mort de saint Cyprien.

reconnaît en même temps que le texte biblique du *Codex* diffère entièrement de celui de Cyprien, et se rapproche beaucoup de celui de Lucifer de Cagliari (*ibid.*, p. XXVII et suiv.). A vrai dire, la question nous paraît insoluble pour le moment ; car jusqu'ici le criterium principal, presque unique, qui permet de reconnaître un texte « africain » sur les manuscrits, c'est précisément l'identité ou l'étroite parenté avec le texte biblique de Cyprien.

[1] Wordsworth, Sanday and White, *Old-Latin biblical Texts*, t. II ; Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 10 et suiv. ; 35 et suiv. ; 46 et suiv.

[2] Bibliothèque de Turin, G, VII, 15. — Éditions Fleck (1837) ; Tischendorf (1847) ; Wordsworth, Sanday and White, *Portions of the Gospels according to St Mark and St Matthew, from the Bobbio manuscript* (Oxford, 1886), p. VII et suiv. ; XLII et suiv. ; p. 1-54 (*Old-Latin biblical Texts*, t. II).

[3] Bibliothèque royale de Vienne, *Manuscrits latins*, n° 1185. — Édition Tischendorf (Leipzig, 1847). Cf. Wordsworth, Sanday and White, *Old-Latin biblical Texts*, t. II, p. LXVII et suiv. ; p. XCIV et suiv.

[4] Manuscrits de Saint-Gall, n° 1394. — Éditions Batiffol (*Fragmenta Sangallensia*, Paris, 1884) ; White, *Old-Latin biblical Texts*, t. II, 1886, p. XXIII et suiv. ; p. CLXVII et suiv. ; p. 57 et suiv.

[5] Bibliothèque nationale de Paris, *Fonds latin*, n° 254. — Éditions Sabatier (1743, dans *Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquae*, t. III) ; Belsheim (Christiania, 1888). Cf. Burkitt, *On Cod. Colbertinus* (*The Old Latin and the Itala*, p. 35 et suiv.).

« CODEX BOBIENSIS. »	SAINT CYPRIEN.	VULGATE.
	Saint Matthieu, v, 13.	
« Vos estis sal terræ. *Si autem* sal *infatuatum fuerit*, in quo (s)allietur *terra ?* ad *nihil* valet, nisi *proici* foras et *conculcari* ab hominibus » (*Old-Latin biblical texts*, t. II, p. 29).	« Vos estis sal terræ. *Si autem* sal *infatuatum fuerit*, in quo salietur ? *in* nihilum valet, nisi ut *proiciatur* foras et conculcetur ab hominibus » (*Testimon.*, III, 87).	« Vos estis sal terræ. Quod si sal evanuerit, in quo salietur ? ad nihilum valet ultra, nisi ut mittatur foras et conculcetur ab hominibus. »
	Ib., XIII, 45-46.	
« Iterum simile est regnum cælorum homini *negotianti* quærenti bonas margaritas. *Ubi* autem *invenit prætiosam margaritam*, abiit et vendidit omnia quæ habuit, et emit *illam* » (*Old-Latin biblical texts*, t. II, p. 48-49).	« Simile est regnum cælorum homini *negotianti* quærenti bonas margaritas. *Ubi* autem *invenerit pretiosam margaritam*, *vadit* et vendit omnia quæ habuit, et emit *illam* » (*Testimon.*, III, 9).	« Iterum simile est regnum cælorum homini negotiatori, quærenti bonas margaritas. Inventa autem una pretiosa margarita, abiit, et vendidit omnia quæ habuit, et emit eam. »
	Saint Marc, XI, 24-25.	
« Omnia quæcumque *adoratis et* petitis, credite quia accipietis, et *erunt* vobis. Et cum *steteritis adorare*, *remittite* si *quis* qui(d) *habet* adversus aliquem, ut et Pater vester qui in cælis est dimittat peccata vestra » (*Old-Latin biblical texts*, t. II, p. 11).	« Omnia quæcumque *oratis* et petitis, credite quia accipietis, et *erunt* vobis. — Et cum *steteritis* ad *orationem*, *remittite* si quid habetis adversus aliquem, ut et Pater vester qui in cælis est *remittat* peccata vobis » (*Testimon.*, III, 22 et 42).	« Omnia quæcumque orantes petitis, credite quia accipietis, et evenient vobis. Et cum stabitis ad orandum, dimittite si quid habetis adversus aliquem, ut et Pater vester qui in cælis est, dimittat vobis peccata vestra. »

Pour les *Actes des apôtres*. également, la version dont s'est servi saint Cyprien a été souvent reproduite [1]. On la retrouve encore dans certains traités de saint Augustin [2] et dans un ouvrage anonyme composé sans doute à Carthage vers la fin du Ve siècle [3]. Des fragments considérables du texte « africain » ont été découverts et déchiffrés, il y a quelques années, sur un vieux manuscrit devenu célèbre, le *Palimpseste de Fleury* [4]. Ce texte est presque identique à celui de saint Cyprien :

[1] P. Corssen, *Der Cyprianische Text der Acta apostolorum* (Berlin, 1892).

[2] Saint Augustin, *Acta contra Felicem manichaeum*, I, 4-5 (éd. Zycha, vol. XXV, pars II, du *Corpus scriptor. eccles. lat.*, p. 802 sqq.); *Contra Epist. Fundamenti*, 9 (*ibid.*, pars I, p. 203 sq.). Cf. Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 57 et suiv.; 67 et suiv.

[3] *De promissis et praedictionibus Dei* (dans la *Patrol. lat.* de Migne, t. 51).

[4] *Codex Floriacensis* (VIe siècle), à la Bibliothèque nationale de Paris, *Fonds latin*, no 6400 G. — Publié par S. Berger (*Le Palimpseste de Fleury, fragments du Nouveau Testament en latin*, Paris, 1889). Fragments des *Actes des apôtres*, p. 26-39.

PALIMPSESTE DE FLEURY.	SAINT CYPRIEN.	VULGATE.
	Act. apost., IV, 8-12.	
« Principes populi et seniores *Israel : ...rogamu(r) a vobis super* benefacto hominis... in quo iste *salvatus* est ; sit vobis omnibus no[tum et] omni *populo* Israel, *quoniam* in nomi(ne) D[omi]ni J(es)u Christi Na]zareni, quem vos crucifixistis, quem D(eu)s *excita[vit* a m]ortuis, in *illo* iste *in conspectu vestro* sanus ad[stat, *in*] *alio autem nullo*. Hic est lapis qui *contem ptus* est a vobis *quia ædificatis*, qui factus est in caput [angu]li. *Non* est enim nomen aliud sub cælo da[tum h]ominibus, in quo *oportet salvari* nos » (S. Berger, *Le Palimpseste de Fleury*, p. 28).	« Principes populi et seniores *Israel : ecce* nos hodie *interrogamur a vobis super* benefacto hominis infirmi, in quo iste *salvatus* est ; sit vobis omnibus notum et omni *populo* Israel, quia in nomine Jesu Christi Nazareni, quem vos crucifixistis, quem Deus suscitavit a mortuis, in *illo* iste *in conspectu vestro* sanus adstat, *in alio autem nullo*. Hic est lapis qui *contemptus* est a vobis *qui ædificabatis*, qui factus est in caput anguli. *Non* est enim nomen aliud sub cælo datum hominibus, in quo *oportet salvari* nos » (*Testimon.*, II, 16).	« Principes populi et seniores, audite : si nos hodie dijudicamur in beneficio hominis infirmi, in quo iste salvus factus est, notum sit omnibus vobis et omni plebi Israel, quia in nomine Domini nostri Jesu Christi Nazareni, quem vos crucifixistis, quem Deus suscitavit a mortuis, in hoc iste astat coram vobis sanus. Hic est lapis qui reprobatus est a vobis ædificantibus, qui factus est in caput anguli ; et non est in alio aliquo salus. Nec enim aliud nomen est sub cælo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri. »

Le même Palimpseste nous a conservé une partie de l'*Apocalypse* [1]. Et ici la comparaison est d'autant plus instructive, que nous possédons, à peu près complet, le vieux texte africain de cet ouvrage. Vers le milieu du IV^e^ siècle, le donatiste Tyconius, dans un commentaire qui fut célèbre, avait reproduit d'un bout à l'autre la version autrefois employée par saint Cyprien. Primasius, évêque d'Hadrumète sous la domination byzantine, dans un commentaire analogue où il imitait Tyconius, a copié à son tour cette version, alors vieille de trois siècles ; et il nous l'a conservée presque intacte [2]. C'est un curieux exemple de la persistance des anciens textes « africains ». Le Palimpseste de Fleury, qui est peut-être contemporain de Primasius, concorde presque entièrement avec les citations de saint Cyprien. Exemple :

PALIMPSESTE DE FLEURY.	SAINT CYPRIEN.	VULGATE.
	Apocalyps.. I, 12-18.	
« Et conversus *respexi*, ut viderem vocem [quæ mecum] loquæbatur ; et vidi	« Et conversus *respexi*, ut viderem vocem quæ mecum loquebatur ; et vidi	« Et conversus sum, ut viderem vocem quæ loquebatur mecum ; et conversus

[1] S. Berger, *Le Palimpseste de Fleury*, p. 21-26.

[2] Edition critique de cette *Apocalypse* africaine, par Haussleiter (*Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche*, 1891, p. 79-175).

septem candelabra [aurea, et i]n medio candelabrorum similem Filio homi[nis, vesti]tum podere ; et *erat præcinctus super* mam[illas *zona*]*m auream* ; caput autem ejus et capilli erant [*candi*]*da ut* nix ; et oculi ejus *ut* flamma ignis ; et pedes [ejus simil]es aurocalco, sicut *de fornace igneo* ; et vox [*ejus ut so*]*nus* aquarum multarum ; et habebat in dexte[ra sua sep]tem stellas ; et *ex* ore ejus gladius *utrimquæ* [acutus e]xiebat ; et facies ejus *splendebat ut* sol in [virtute s]ua. Et cum vidissem eum, cæcidi ad pedes ejus [tanquam] mortuus. Et *imposuit* super me dexteram [suam dic]ens : Noli timere, ego sum primus et novissimus ; [et vivus] *qui* fui mortuus ; et ecce sum vivens in sæ[cula sæc]ulorum » (S. Berger, *Le Palimpseste de Fleury*, p. 21-22).

septem candelabra aurea, et in medio candelabrorum, similem Filio hominis, vestitum *poderem* ; et *erat præcinctus supra* mamillas *zonam auream* ; caput autem ejus et capilli erant *albi velut* lana *aut* nix ; et oculi ejus *ut* flamma ignis ; et pedes ejus similes aurichalco, sicut *de fornace ignea* ; et vox *ejus ut sonus* aquarum multarum ; et habebat in dextera sua septem stellas ; et *ex* ore ejus gladius *utrimque* acutus exiebat ; et facies ejus *splendebat ut* sol in virtute sua. Et cum vidissem eum, cecidi ad pedes ejus tanquam mortuus. Et *imposuit* super me dexteram suam dicens : Noli timere, ego sum primus et novissimus ; et vivus *qui fueram* mortuus ; et ecce sum vivens in sæcula sæculorum » (*Testimon.*, II, 26).

vidi septem candelabra aurea, et in medio septem candelabrorum aureorum similem Filio hominis, vestitum podere, et præcinctum ad mamillas zona aurea ; caput autem ejus et capilli erant candidi tanquam lana alba et tanquam nix ; et oculi ejus tanquam flamma ignis ; et pedes ejus similes aurichalco sicut in camino ardenti ; et vox illius tanquam vox aquarum multarum ; et habebat in dextera sua stellas septem ; et de ore ejus gladius utraque parte acutus exibat ; et facies ejus sicut sol lucet in virtute sua. Et cum vidissem eum, cecidi ad pedes ejus tanquam mortuus. Et posuit dexteram suam super me dicens : Noli timere, ego sum primus et novissimus ; et vivus, et fui mortuus ; et ecce sum vivens in sæcula sæculorum. »

Ainsi, pour les *Évangiles*, les *Actes des apôtres* et l'*Apocalypse*, des manuscrits bibliques viennent compléter fort heureusement les citations de saint Cyprien, et permettent de restituer des livres presque entiers du texte « africain ». Cet accord de plusieurs manuscrits et de nombreux auteurs avec les *Testimonia* donne une apparence de version officielle, ou semi-officielle, à la Bible de saint Cyprien. Mais ce n'est là qu'une apparence. Assurément les traductions de ce groupe ont été très connues, très souvent reproduites en Afrique, et pendant des siècles. Mais il en existait d'autres, qui, malgré un air de famille, ne se confondaient point avec les précédentes. On en trouve beaucoup de traces chez les contemporains du grand évêque [1]. Ni l'auteur du curieux traité *Sur les joueurs* [2], ni même les évêques africains

[1] Par exemple, dans les traités de l'*Appendix* de Cyprien qui semblent appartenir à l'Afrique du IIIe siècle : le *De rebaptismate*, le *Ad Novatianum*, le *De laude martyrii*, le *De bono pudicitiae* (*Appendix* du Cyprien de Hartel, p. 13 ; 26 ; 52 ; 69). De même, nous trouvons un texte biblique apparenté à celui de Cyprien, mais un peu différent, dans l'*Exhortatio ad paenitentiam* (cf. Wunderer, *Bruchstücke einer afrikanischen Bibelübersetzung in der pseudo-cyprianischen Schrift Exhortatio ad paenitentiam*, Erlangen, 1889), et dans les *Actes* des martyrs du temps, même des martyrs de Carthage (cf. *Passio Montani*, 7 ; 10 ; 12 ; 23).

[2] *De aleatoribus*, édition critique dans l'*Appendix* du saint Cyprien de Hartel, *Pars*

réunis au concile de Carthage, en 256, sous la présidence de saint Cyprien [1], ne s'accordent avec lui pour leurs citations de l'Écriture. On le constatera dans le tableau suivant :

CONCILE DE CARTHAGE EN 256.	« DE ALEATORIBUS. »	SAINT CYPRIEN.	VULGATE.
		Saint Matthieu, v, 13.	
« Vos estis sal terræ. Quodsi *autem* sal *fatuus fuerit*, in quo *condietur? ex eo* ad nihilum *valebit* » (Lucius a Castra Galbæ. — *Sententiæ episcoporum*, 7).	« Sal terræ... Sal *autem* si *infatuatum fuerit*, *nihilo valebit* » (*De aleator.*, 2).	« Vos estis sal terræ. Si *autem* sal *infatuatum fuerit*, in quo salietur? *in* nihilum valet » (*Testimon.*, III, 87).	« Vos estis sal terræ. Quod si sal evanuerit, in quo salietur ? ad nihilum valet ultra. »
		Ib., XXVIII, 19.	
« *Ite* ergo *et* docete gentes, baptizantes eos in nomine Patris » (Lucius a Castra Galbæ. — *Sententiæ episcoporum*, 7). — *Ite et baptizate* gentes in nomine Patris » (Monnulus a Girba. — *Ibid.*, 10). — « *Ite et* docete gentes, baptizantes eos in nomine Patris » (Eucratius a Thenis. — *Ibid.*, 29). — « *Ite et* docete gentes, *tinguentes eas* in nomine Patris » (Vincentius a Thibari. — *Ibid.*, 37).		« *Ite* ergo *et* docete gentes omnes, *tinguentes* eos in nomine Patris » (*Epist.* 28, 2 ; 63, 18 ; 73, 5 ; *Testimon.*, II, 26).	« Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris. »
		Saint Paul, Galat., v, 19-21.	
« Manifesta sunt *enim* opera carnis, quæ sunt *fornicationes*, *immunditiæ*, *incestum*, *idololatriæ* servitus, veneficia, inimicitiæ, *certamina*, *zelus*, *ira*, *divisiones*, *hæreses* et his similia : *de quibus* prædixi vobis,	« *Idololatria*, *mœchiæ*, *furta*, *rapinæ*, *avaritia*, *fraus*, *ebrietas*, *impatientia*, *adulteria*, homicidia, *zelus*, *perfidia*, *falsa testimonia*, *eloquium falsum*, *invidia*, *extollentia*, *maiedictum*, *error*, et *si qua sunt* simi-	« Manifesta autem sunt *facta* carnis, quæ sunt *adulteria*, *fornicationes*, *immunditiæ*, *spurcitiæ*, *idololatria*, veneficia, homicidia, inimicitiæ, contentiones, æmulationes, *animositates*, *provocationes*, *simultates*,	« Manifesta sunt autem opera carnis; quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia, inimicitiæ, contentiones, æmulationes, iræ, rixæ, dissensiones, sectæ, invidiæ, homicidia,

III, p. 92 sqq. — Cf. Harnack, *Der pseudo-cyprianische Tractat De aleatoribus* (dans *Texte und Untersuch. zur Gesch. der altchrist. Litter.*, V, 1).

[1] *Sententiae episcoporum de haereticis baptizandis* (dans le saint Cyprien de Hartel, *Pars* I, p. 435 sqq.).

sicut prædico, quoniam *quicumque hæc faciunt* regnum Dei non *hereditabunt* » (Nemesianus a Thubunas. — *Sententiæ episcoporum*, 5).	lia » (*De aleator.*, 5).	dissensiones, *hæreses*, invidiæ, ebrietates, comissationes, et his similia : qui talia agunt regnum Dei non *possidebunt* » (*Testimon.*, III, 64).	ebrietates, comessationes, et his similia : quæ prædico vobis, sicut prædixi, quoniam qui talia agunt regnum Dei non consequentur.

I Samuel, II, 25.

« Si *delinquendo* peccaverit vir *adversus* virum, *orabitur pro eo ad Dominum* : si autem in *Deum* peccaverit, quis orabit pro eo ? » (*De aleator.*, 10).	« Si *delinquendo peccet* vir *adversus* virum, *orabunt pro eo Dominum* : si autem in *Deum peccet homo*, quis orabit pro eo ? » (*Testimon.*, III, 28 ; *Ad Fortunat.*, 4).	« Si peccaverit vir in virum, placari ei potest Deus : si autem in Dominum peccaverit vir, quis orabit pro eo ? »

Isaïe, LII, 11.

« *Discedite, discedite* inde, exite *e* medio ejus, qui fertis vasa Domini, *et immundum ne tetigeritis* » (*De aleator.*, 8).	« *Discedite, discedite*, exite inde, *et immundum* nolite tangere ; exite de medio ejus : *separamini*, qui fertis vasa Domini » (*De lapsis*, 10).	« Recedite, recedite, exite inde, pollutum nolite tangere ; exite de medio ejus : mundamini, qui fertis vasa Domini. »

Jérémie, XXV, 6.

« Nolite *sacrificare diis alienis, ne incitetis* me in operibus manuum vestrarum *ad disperdendos* vos » (*De aleator.*, 8).	« Nolite *ambulare* post deos alienos, ut serviatis eis, et *ne adoraveritis* eos, *et ne incitetis* me in operibus manuum vestrarum *ad disperdendos* vos » (*Testimon.*, I, 2 ; *Ad Fortunat.*, 3 ; *Ad Demetrian.*, 6).	« Et nolite ire post deos alienos, ut serviatis eis adoretisque eos, neque me ad iracundiam provocetis in operibus manuum vestrarum, et non affligam vos ».

Pour les citations du Concile de Carthage, les divergences sont d'autant plus significatives, que les *Actes* de ce Concile ont été rédigés par les soins de saint Cyprien lui-même, et que ce document a toujours été joint à ses œuvres. Dans une assemblée solennelle, convoquée et présidée par lui, les évêques africains ne cherchaient à se mettre d'accord ni avec lui ni entre eux pour le détail du texte biblique. Ainsi, la traduction latine adoptée par saint Cyprien ne s'était point imposée à toutes les Églises d'Afrique, ni même sans doute à toute l'Église de Carthage.

Le livre de Daniel nous fournit un autre exemple de la pluralité des versions dans l'Afrique du IIIe siècle. Trois traductions

différentes de cet ouvrage ont alors circulé dans le pays : l'une apparaît chez Tertullien ; la seconde, en 243, dans le *De Pascha ;* la troisième, chez saint Cyprien [1]. Au témoignage de saint Jérôme, les Églises latines du IVe siècle, qui pour tout le reste de l'Ancien Testament étaient fidèles aux Septante, suivaient pour Daniel le texte grec de Théodotion. « Comment cela est arrivé, je ne sais », déclare saint Jérôme [2]. Nous n'en savons pas plus que lui la raison ; mais le fait est exact, et l'on a démontré récemment qu'en Afrique la substitution d'un texte grec à l'autre s'est produite vers le milieu du IIIe siècle [3]. Les citations de Tertullien se rattachent nettement à la version des Septante [4]. Au contraire, les fragments de Daniel insérés dans le *De Pascha* attestent que le traducteur s'est conformé scrupuleusement au texte de Théodotion [5]. Saint Cyprien s'est servi d'une version mixte, qui se rapproche ou s'écarte des citations de Tertullien, selon qu'elle suit ou non les Septante [6]. Pour expliquer cette anomalie, on suppose que le manuscrit de saint Cyprien renfermait une copie d'une vieille traduction, faite primitivement d'après les Septante, mais corrigée en maint endroit d'après Théodotion [7]. Ce texte mixte a d'ailleurs été vite abandonné : les seuls auteurs chez qui on le retrouve sont ceux qui, comme Lactance, ont simplement transcrit les citations des *Testimonia*. — Cette histoire des versions de Daniel montre bien que, ni au temps de saint Cyprien ni après lui, il n'y a eu en Afrique, pour chacun des livres sacrés, un texte unique. Elle prouve aussi que la Bible de saint Cyprien, malgré son succès, ne faisait point autorité : on pouvait en adopter certaines parties, en rejeter d'autres. Il y a eu plus d'une famille dans le groupe « africain ».

Aussi observe-t-on une assez grande diversité de textes chez les auteurs du IVe siècle. Pendant les quarante années de paix religieuse qui suivirent la mort de saint Cyprien, le christianisme s'était développé en tous sens. Bientôt allaient s'élever les premières basiliques. En quelques villes, dès le temps de Dioclétien, la « maison où s'assemblaient les chrétiens [8] » était ornée d'un

[1] Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 6 et suiv.

[2] « Et hoc cur acciderit nescio » (saint Jérôme, *Praefat. in Daniel*).

[3] Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 7.

[4] *Ibid.*, p. 18-25.

[5] *Ibid.*, p. 7.

[6] *Ibid.*, p. 25-29.

[7] *Ibid.*, p. 28.

[8] « Cum ventum esset ad domum, in qua christiani conveniebant... » (Procès-verbal des perquisitions dans l'Église de Cirta. — *Gesta apud Zenophilum*, à la suite de l'ouvrage de saint Optat, éd. Ziwsa, 1893, p. 186).

riche mobilier liturgique ; elle comprenait des « bibliothèques » où l'on conservait de nombreux manuscrits [1]. A cet égard, rien n'est plus instructif que le procès-verbal de la perquisition faite en 303 dans l'Église de Cirta. Un récent édit impérial avait ordonné la destruction de tous les livres saints. En conséquence, un magistrat municipal se rendit à la maison des chrétiens et somma l'évêque de tout remettre aux autorités. Les clercs avaient pris leurs précautions, car « dans les bibliothèques on trouva les armoires vides » [2]. Sur l'insistance du magistrat, un sous-diacre se décide à apporter « un seul manuscrit de très grandes dimensions [3] », et les clercs avouent que les autres livres sont chez les « lecteurs » de l'Église. Alors commence une tournée de perquisitions au domicile particulier de chacun des « lecteurs ». Chez l'un, on saisit quatre manuscrits ; cinq, chez un autre ; huit, chez un troisième ; chez un quatrième, « cinq grands et deux petits » ; ailleurs, deux groupes de six [4]. Soit un total de trente-sept manuscrits ; et les clercs, qui étaient sur leurs gardes, avaient dû en soustraire bien d'autres, comme le fit vers le même temps, à Carthage, l'évêque Mensurius [5]. Des saisies analogues eurent lieu en beaucoup de villes [6]. Sans aucun doute, il existait dès lors en Afrique un très grand nombre d'exemplaires des livres sacrés. Ils se multiplièrent d'autant plus, après le triomphe du christianisme. Saint Optat pouvait écrire, vers le milieu du IVe siècle : « Les bibliothèques sont remplies de livres ; rien ne manque à l'Église ; dans chaque endroit, partout, retentit la parole divine ; les lecteurs se font entendre ; toutes les mains sont pleines de manuscrits ; rien ne manque aux peuples qui désirent s'instruire [7]. »

Naturellement, ces textes bibliques n'avaient pu se multiplier sans se diversifier de plus en plus. On peut toutefois ramener à trois types les citations des auteurs du temps. Tantôt ils reproduisent simplement des textes de saint Cyprien, surtout d'après

[1] *Ibid.*, p. 187.

[2] « Posteaquam in bibliothecis inventa sunt armaria inania... » (*ibid.*, p. 187).

[3] « Codicem unum pernimium majorem » (*ibid.*, p. 187).

[4] Chez le lecteur Eugenius, on trouve « codices quatuor » ; chez Felix, « codices quinque » ; chez Victorinus, « codices octo » ; chez Projectus, « codices V majores et minores II » ; chez Victor, « codices II et quiniones quatuor » ; chez Coddéon, « codices sex » (*ibid.*, p. 188).

[5] Saint Augustin, *Breviculus Collat. cum Donatist.*, III, 13. 25 (Migne).

[6] Cf. les *Actes* du concile de Cirta (saint Augustin, *Contra Cresconium*, III, 27, 30. — Migne).

[7] Saint Optat, *De schism. Donatist.*, VII, 1 : « Bibliothecae refertae sunt libris ; nihil deest ecclesiae ; per loca singula divinum sonat ubique praeconium ; non silent ora lectorum ; manus omnium codicibus plenae sunt ; nihil deest populis doceri cupientibus » (ed. Ziwsa, p. 165).

les *Testimonia*. Tantôt ils se réfèrent à d'autres textes « africains », plus ou moins apparentés aux précédents. Tantôt, enfin, ils se servent de versions mixtes, où entrent beaucoup d'éléments « africains », mais où se marque aussi l'influence de textes étrangers. — Les citations des deux premières catégories se rencontrent chez tous les auteurs africains du IVe siècle. Celles de la dernière catégorie sont particulières à deux écrivains originaires d'Afrique, mais entraînés loin du pays natal par les hasards de leur vie : Lactance et Victorin.

Les extraits bibliques, souvent assez longs, que Lactance a insérés dans ses *Institutions divines*[1] et dans son *Épitome*, ont été étudiés jadis avec le plus grand soin, et nettement classés[2]. Les deux tiers de ces citations (cinquante environ sur soixante-dix) ont été empruntées, textuellement, ou avec d'insignifiantes corrections, aux *Testimonia* ; parfois même ont été conservées les expressions de saint Cyprien qui précédaient et annonçaient le morceau[3]. Il est plus difficile d'indiquer exactement l'origine des fragments bibliques où Lactance s'écarte des Africains. Il a dû consulter des manuscrits grecs, car il s'y reporte quelquefois expressément[4] ; et la chose n'a pas lieu de surprendre, puisqu'il vécut longtemps à Nicomédie. Mais il paraît avoir connu aussi des textes latins du groupe dit « européen »[5]. Dans les quelques livres où il ne suit pas saint Cyprien, il s'est servi probablement d'exemplaires africains corrigés d'après des manuscrits étrangers à l'Afrique.

La Bible de Victorin, qui était né en Proconsulaire, mais qui vécut surtout à Rome[5], présente des contrastes encore plus accusés[6]. Parfois son texte est franchement « africain », presque identique à celui de saint Cyprien :

VICTORIN.	SAINT CYPRIEN.	VULGATE.
	Saint Luc, II, 10-11.	
« *Ne timueritis ;* ecce enim *annuntio* vobis gau-	« *Ne timueritis ;* ecce enim *adnuntio* vobis..., *quo-*	« Nolite timere ; ecce enim evangelizo vobis gau-

[1] Cf. surtout *Divin. Instit.*, IV, 6-30.

[2] Rönsch, *Beiträge zur patristischen Textgestalt und Latinität.* — II, *Aus Lactantius*, 1871 (*Zeitschrift für die historische Theologie*, t. XLI, p. 531 sqq.); S. Brandt, *Firmiani Lactanti opera omnia, Pars* I, 1890, *Prolegomen.*, p. XCVII sqq.

[3] Rönsch, *o. l.*, p. 618 sqq. ; S. Brandt, *Prolegomen.*, p. XCIX.

[4] Lactance, *Divin. Instit.*, IV, 7, 7 : « Unde in quibusdam græcis Scripturis, quæ male de hebræicis interpretatæ sunt, ἠλειμμένος scriptum invenitur. »

[5] Cf. P. Monceaux, *Les Africains*, 1894, p. 402 et suiv.

[6] Ainsi, pour ses citations de saint Matthieu, Victorin s'est servi d'un texte « africain » dans son *De physicis liber*, et d'un texte « européen » dans ses autres ouvrages. Cf. Wordsworth, Sanday and White, *Old-Latin biblical Texts*, t. II, p. LXXXVI.

dium magnum, quod *est* omni populo ; *quoniam* natus est vobis hodie salvator, qui est Christus *Jesus*, in civitate David » (*De physicis liber*, 21).	*niam* natus est vobis hodie salvator, qui est Christus *Jesus*, in civitate David » (*Testimon.*, II, 7).	dium magnum, quod eri omni populo ; quia natus est vobis hodie salvator, qui est Christus Dominus, in civitate David. »
	Saint Paul, Galat., v, 15.	
« Quodsi mordetis et *accusatis* invicem, videte ne consumamini ab invicem » (*In Epist. Pauli ad Galat.*, II, 5, 15).	« *Si autem* mordetis et *incusatis* invicem, videte ne consumamini ab invicem » (*Testimon.*, III, 3).	« Quodsi invicem mordetis et comeditis, videte ne ab invicem consumamini. »

Le plus souvent, Victorin suit un texte mixte, qui semble trahir une revision « italienne », et qui, pour le Nouveau Testament, marque assez bien la transition entre les vieux textes « africains » et la Vulgate :

VICTORIN.	TEXTES « AFRICAINS ».	VULGATE.
	Saint Paul, Ephes., II, 17-18.	
« Et veniens evangelizavit pacem *nobis* qui longe et pacem *his* qui *juxta;* quoniam per ipsum accessum habemus *utrique* in uno Spiritu ad Patrem » (*In Epist. Pauli ad Ephes.*, I, 2, 17-18).	« Et *cum venisset*, *adnuntiavit* vobis pacem *his* qui longe et pacem *his* qui prope ; *quia* per ipsum habemus accessum ambo in uno Spiritu ad Patrem » (Saint Cyprien, *Testimon.*, II, 27).	« Et veniens evangelizavit pacem vobis qui longe fuistis, et pacem iis qui prope ; quoniam per ipsum habemus accessum ambo in uno Spiritu ad Patrem. »
	Saint Paul, Philipp., II, 6-10.	
« Qui cum in forma Dei *constitutus* esset, non rapinam arbitratus est, *ut esset æqualis* Deo ; sed et semetipsum exinanivit, *et* servi *sumpsit* formam in *similitudine* hominum factus, et habitu inventus *tanquam* homo. Humiliavit *se ipsum subditus* factus usque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod et Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen, ut in nomine Jesu *omnes genua flectant*, cœlestium, terrestrium, et infernorum » (*In Epist. Pauli ad Philipp.*, II, 6-10).	« Qui in *figura* Dei *constitutus* non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo ; sed *se* exinanivit formam servi accipiens, in *similitudine hominis* factus et habitu inventus ut homo. Humiliavit *se* factus *obaudiens* usque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod et Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen, *ut sit* super omne nomen, ut in nomine Jesu *omnes* genu *curvent*, cœlestium et terrestrium et infernorum » (Saint Cyprien, *Testimon.*, II, 13).	« Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo ; sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod et Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen, quod est super omne nomen, ut in nomine Jesu omne genu flectatur, cœlestium, terrestrium et infernorum. »
	Genes., I, 4-5.	
« Et *separavit Deus inter* lucem *et tenebras... Et* fac-	« Et divisit *inter* lucem *et tenebras* » (*Sententiæ epis-*	« Et divisit lucem a tenebris. . . Factumque est

tum est vespere, et *factum est* mane, dies unus » (*De verbis Scripturæ*, 3).	*coporum*, 43). — « Et divisit *Deus inter* lucem *et inter tenebras... Et facta* est *vespera*, et *factum est* mane, dies unus » (*De Pascha comput.*, 3).	vespere et mane, dies unus. »
	Ib., I, 14.	
« Fiant *duo* luminaria in firmamento cæli, *sic ut luceant super terram in inchoatione diei et noctis ; ita ut* dividant *inter* diem *et* noctem, et sint in signa, dies et tempora et annos » (*De verbis Scripturæ*, 4).	« Fiant luminaria in firmamento cæli, *ita ut luceant super terram*, et dividant *inter* diem *et* noctem, et sint in *signis*, *in temporibus* et *in diebus*, et *in annis* » (*De Pascha comput.*, 5).	« Fiant luminaria in firmamento cæli, et dividant diem ac noctem, et sint in signa et tempora, et dies et annos. »

Au contraire, chez les vrais auteurs africains du IVe siècle, ceux dont l'horizon s'est borné au pays natal, toutes les citations bibliques appartiennent au groupe « africain [1] ». Tel est le cas de saint Optat, évêque de Milève en Numidie. Comme saint Cyprien, il suit toujours, pour chacun des livres sacrés, un texte unique [2] ; ce texte se retrouve jusque dans les documents historiques ordinairement joints à ses œuvres, par exemple, dans le procès-verbal de l'enquête dirigée par Zenophilus, gouverneur de Numidie [3]. Cette version est apparentée à celle de saint Cyprien, mais s'en distingue souvent par le détail [4]. Voici des exemples empruntés soit à saint Optat, soit au principal document de l'*Appendice* :

SAINT OPTAT.	« GESTA APUD ZENOPHILUM. »	SAINT CYPRIEN.	VULGATE.
	Saint Matthieu, X, 32.		
« Qui me *confessus fuerit* coram ho-		« *Quicumque confessus fuerit* me co-	« Omnis ergo qui confitebitur me co-

[1] On observe le même fait dans les œuvres d'un évêque italien de la seconde moitié du IVe siècle, Zénon de Vérone (*Patrol. lat.* de Migne, t. 11). La plupart de ses citations s'accordent avec celles de saint Cyprien. Cette coïncidence paraît donner raison aux savants qui croient à l'origine africaine de Zénon. Cf. Sabatier, *Praefat.*, p. XLIV.

[2] Par exemple, Ezéchiel, XIII, 19 (cité par saint Optat, IV, 6 et V, 11) ; saint Jean, XIII, 10 (cité par saint Optat, IV, 4 et V, 3), etc. — Les exceptions, très rares, ne sont qu'apparentes, et s'expliquent par la substitution ultérieure des leçons de la Vulgate.

[3] *Gesta apud Zenophilum*, à la suite de l'ouvrage de saint Optat, éd. Ziwsa, 1893, p. 185 sqq. — Par exemple, saint Jean, XIV, 27, est cité en termes identiques par saint Optat (I, 1 ; II, 5), et par les *Gesta apud Zenophilum* (p. 190 et 192).

[4] Ainsi pour l'Évangile de saint Matthieu, le texte biblique de saint Optat diffère légèrement de celui de saint Cyprien ; mais il n'en est pas moins entièrement africain ; il est à la même étape du développement que le texte du *Codex Bobiensis* (Wordsworth, Sanday and White, *Old-Latin biblical Texts*, t. II, p. LXXXVIII).

minibus, confitebor eum coram Patre meo » (*De schism. donatist.*, III, 3).		ram hominibus, et ego confitebor *illum*, coram Patre meo » (*Testimon.*, III, 16 ; *Ad Fortunat.*, 5).	ram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo. »
		Ib., XII, 37.	
	« Ex *ore tuo* condemnaberis, et ex *ore tuo* justificaberis » (*Gesta apud Zenophilum*, à la suite de l'ouvrage de saint Optat, éd. Ziwsa, p. 190).	« *De sermonibus* enim tuis justificaberis, et *de sermonibus* tuis condemnaberis » (*Testimon.*, III, 13).	« Ex verbis enim tuis justificaberis, et ex verbis tuis condamnaberis. »
		Ib., XXVIII, 19.	
« *Ite*, *baptizate* omnes gentes in nomine Patris » (*De schism. donatist.*, V, 3).		« *Ite* ergo *et* docete gentes omnes, *tinguentes* eos in nomine Patris » *Epist.* 28, 2 ; 63, 18 ; 73, 5).	« Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris. »
		Saint Jean, I, 11-12.	
« Venit *Filius Dei* ; quotquot eum receperunt, dedit eis potestatem *ut filii* Dei *fierent* qui credunt in nomine ejus » (*De schism. donatist.*, IV, 2).		« In *sua* propria venit, et sui eum non receperunt ; quotquot eum receperunt, dedit *illis* potestatem *ut filii* Dei *fierent* qui credunt in nomine ejus » (*Testimon.*, I, 3).	« In propria venit, et sui eum non receperunt ; quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus. »
		Ib., XIV, 27.	
« Pacem meam do vobis, pacem *meam* relinquo vobis » (*De schism. donatist.*, I, 1, ; II, 5).	« Pacem meam do vobis, pacem *meam* relinquo vobis (*ibid.*, p. 190 et 192).	« Pacem meam do vobis, pacem *meam demitto* vobis » (*Testimon.*, III, 3).	« Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis. »
		Saint Paul, Galat., V, 15.	
	« Videte ne, *dum* mordetis et *causamini invicem*, ab invicem consumamini » (*ibid.*, p. 190).	« *Si autem* mordetis et *incusatis* invicem, videte ne consumamini ab invicem » (*Testimon.*, III, 3).	« Quodsi invicem mordetis et comeditis, videte ne ab invicem consumamini. »
		Isaïe, I, 16-18.	
	« *Expellite malignitatem de animis vestris*... Et venite, *disputemus*, dicit Dominus » (*ibid.*, p. 191).	« Auferte *nequitias* ab *animis vestris a conspectu oculorum meorum*... Et venite *disputemus*, dicit Dominus « *Testimon.*, I, 24).	« Auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis... Et venite, et arguite me, dicit Dominus. »

Ib., II, 3.

« *Ex* Sion *prodiet* lex, et verbum Domini de Hierusalem » (*De schism. donatist.*, III, 2).

« De Sion *enim procedet* lex, et verbum Domini *ab* Hierusalem » (*Testimon.*, I, 10).

« De Sion exibit lex, et verbum Domini de Jerusalem. »

Les donatistes surtout ont fidèlement conservé la tradition des vieux textes « africains [1] ». En cela, comme dans les questions de discipline, ces ennemis jurés de l'Église catholique ont été d'obstinés conservateurs. Saint Augustin lui-même s'en aperçut un jour à ses dépens. Dans l'ardeur d'une polémique, il avait très vivement accusé Donat de Carthage d'avoir sciemment altéré, pour les besoins de sa cause, un verset de l'*Ecclésiastique* [2]. Augustin se trompait alors. Il le constata plus tard, et, loyalement, il a reconnu son erreur dans les *Rétractations* : « Donat de Carthage, dit-il, n'a pas été le premier à rebaptiser des chrétiens, quoique je lui aie attribué cette innovation dans l'ouvrage où je répondais à sa lettre. Ce n'est pas lui, non plus, qui dans le livre de l'*Ecclésiastique* a supprimé le milieu du verset en question... Avant même que n'existât le parti de Donat, tel était le texte de très nombreux manuscrits, mais de manuscrits africains... Je l'ai appris depuis. Si je l'avais su alors, je n'aurais pas ainsi malmené Donat, en l'appelant voleur, profanateur de la parole divine [3]. »

Cette curieuse rétractation éclaire, par contre-coup, les origines de la Bible donatiste ; et le témoignage de saint Augustin est entièrement confirmé par l'étude des documents conservés. Toutes les citations des donatistes se rattachent nettement au groupe des versions africaines du IIIe siècle, soit aux textes mêmes de saint Cyprien, soit à des textes de même famille. Par exemple, un sermon prononcé pour l'anniversaire de plusieurs martyrs de la secte [4], reproduit mot pour mot certains fragments des *Testimonia*, comme celui-ci :

Saint Jean, XV, 19.

« Si de *sæculo essetis*, inquit *sæculum* quod suum

« Si de *sæculo essetis*, *sæculum* quod suum *esset*

« Si de mundo fuissetis, mundus quod suum erat di-

[1] Haussleiter, *Der Ursprung des Donatismus und die Bibel der Donatisten*, 1884. — Cf. Sabatier, *Praefat.*, § 157.

[2] *Ecclesiastic.*, XXXIV, 30.

[3] Saint Augustin, *Retractat.*, I, 21 : « Nos autem, et antequam esset pars Donati, sic habuisse *codices plurimos, verumtamen afros*, ut non esset in medio *et iterum tangit illum*, postea didicimus. Quod si tunc scissem, non in istum tanquam in furem divini eloquii, vel violatorem, tanta dixissem. »

[4] *Sermo de Passione Donati et Advocati* (dans la *Patrol. lat.* de Migne, t. VIII, p. 752 sqq.).

esset amaret ; sed quia de *sæculo* non estis, sed ego elegi vos de *sæculo*, propterea odit vos *sæculum* » (*Passio Donati et Advocati*, dans la *Patrologie latine* de Migne, t. VIII, p. 756).

amaret ; sed quia de *sæculo* non estis, *et* ego elegi vos de *sæculo*, propterea odit vos *sæculum* » (saint Cyprien, *Testimon.*, III, 29).

ligeret ; quia vero de mundo non estis, sed ego elegi vos de mundo, propterea odit vos mundus » (Vulgate).

C'est aussi, et exclusivement, de textes « africains » que s'est servi Tyconius, l'un des principaux écrivains donatistes, et le mieux connu de nous[1]. Dans son livre intitulé *Des sept règles*[2], les extraits bibliques ont avec ceux de saint Cyprien le plus étroit rapport :

TYCONIUS.	SAINT CYPRIEN.	VULGATE.
	Saint Matthieu, XXIV, 4-5.	
« *Cavete*, inquit, ne quis vos seducat. Multi venient in nomine meo » (*De septem regulis*, reg. I).	« *Cavete* ne *qui* vos *fallat*. Multi enim venient in nomine meo » (*Ad Fortunat.*, 11).	« Videte ne quis vos seducat. Multi enim venient in nomine meo. »
	Isaïe, XIV, 13-16.	
« *Tu autem dixisti* in *animo* tuo : In cælum *ascendam*, super *stellas* Dei *ponam sedem meam*, sedebo in monte *alto super montes altos* in *Aquilonem*, ascendam super *nubes*, ero similis Altissimo. *Nunc autem* ad *inferos descendes* in *fundamenta terræ ; et* qui viderint te, *mirabuntur super te* » (*De septem regulis*, reg. VII).	« *Tu autem dixisti* in *animo* tuo : In cælum *ascendam*, super *stellas* Dei *ponam sedem meam*, sedebo in monte *alto super montes altos* in *Aquilonem*, ascendam super *nubes*, ero similis Altissimo. *Tu vero* ad *inferos descendes* in *fundamenta terræ ; et* qui *videbunt* te, *mirabuntur super te* » (*Epist.* 59, 3).	« Quid dicebas in corde tuo : In cælum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti, in lateribus Aquilonis, ascendam super altitudinem nubium, similis ero Altissimo. Verum tamen ad infernum detraheris in profundum laci ; qui te viderint, ad te inclinabuntur, teque prospicient. »
	Ezéchiel, XXXVI, 25-26.	
« Et *aspergam* vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus *simulacris* vestris ; *et* mundabo vos, et dabo vobis cor novum, et spiritum novum *dabo in vobis* » (*De septem regulis*, reg. IV).	« Et *aspargam* super vos aquam mundam, et *mundamini* ab omnibus *immunditiis* vestris et ab omnibus *simulacris* vestris ; *et* mundabo vos, et dabo vobis cor novum, et spiritum novum *dabo in vobis* » (*Epist.* 69, 12 ; 70, 1).	« Et effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris et ab universis idolis vestris ; mundabo vos, et dabo vobis cor novum, et spiritum novum ponam in medio vestri. »

Il est à noter qu'ici l'écrivain donatiste se rencontre avec saint Cyprien sans copier les *Testimonia*. Tyconius cite directement

[1] Burkitt, *The Rules of Tyconius*, 1894, p. LIII et suiv. (dans *Texts and Studies* III, 1).

[2] *Liber de septem regulis* ou *Liber regularum* (dans la *Patrol. lat.* de Migne, t. XVIII, p. 15 sqq. ; édition critique par Burkitt, *The Rules of Tyconius*, 1894).

d'après les vieilles traductions latines, et il a eu entre les mains des manuscrits analogues à ceux dont s'était servi saint Cyprien. Témoin son *Commentaire sur l'Apocalypse*, où il avait inséré d'un bout à l'autre le texte « africain » de l'ouvrage interprété, ce précieux texte que nous a conservé la copie de Primasius [1]. Partout où la comparaison est possible, cette vieille *Apocalypse* latine coïncide entièrement avec les citations de saint Cyprien et avec les fragments du Palimpseste de Fleury [2] : mais ici le texte est complet, ce qui implique une transcription directe d'un manuscrit de l'ancienne version. De plus, pour contrôler cette version principale qui servait de base à ses commentaires, Tyconius citait souvent des leçons d'une autre traduction [3]. — Ces deux faits sont très significatifs. D'une part l'on constate, chez les donatistes encore plus que chez les catholiques africains du IVe siècle, la persistance et la prééminence des textes employés par saint Cyprien. Et, d'autre part, on voit par un exemple décisif que la version mise en honneur par saint Cyprien n'était pas seule en usage, qu'elle avait des rivales, au moins pour certains livres, dans d'autres traductions du même groupe, voisines sans doute, mais non identiques. Pluralité des textes, et prédominance de l'un d'eux, grâce aux *Testimonia* et à l'autorité de saint Cyprien : tels sont, aux IIIe et IVe siècles, les deux traits essentiels de l'histoire des versions bibliques du groupe « africain ».

PAUL MONCEAUX.

(*A suivre.*)

[1] Cf. Haussleiter, *Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche*, 1891.
[2] *Ibid.*, p. 79 sqq.
[3] *Ibid.*, p. XIII.

LA

QUERELLE AU SUJET DU CALENDRIER

ENTRE BEN MÉIR ET LES ACADÉMIES BABYLONIENNES

Dans le cours du x^e^ siècle, une vive querelle au sujet du calendrier s'éleva entre Ben Méïr, le Nassi de Palestine, d'une part, et, d'autre part, les Académies de la Babylonie et Saadia. Ben Méïr avait décrété qu'en l'an 922, la Pâque et les autres fêtes seraient célébrées deux jours plus tôt que ne le prescrivait le calendrier traditionnel. Saadia et les docteurs babyloniens firent à cette innovation une opposition très vive. Ben Méïr refusa d'obéir à leurs injonctions et leur dénia toute autorité dans les questions de calendrier. Les deux partis eurent des adhérents partout, en Palestine comme en Babylonie. Il s'en fallut de peu que les mesures prises par Ben Méïr ne provoquassent, dans le sein du Judaïsme rabbinique, un schisme gros de conséquences. C'est grâce à l'intervention énergique de Saadia et des docteurs babyloniens que la scission ne fut pas de longue durée.

L'opposition faite par Ben Méïr contre le calendrier usuel, intéressante en elle-même, provoqua la production d'écrits qui contiennent d'importantes contributions à l'histoire des Juifs au x^e^ siècle, ainsi qu'à l'histoire du calendrier rabbinique et à la biographie de Saadia. Je me propose de réunir ici les matériaux existants sur cette matière, en y ajoutant les explications nécessaires. Je donnerai en dernier lieu les quatre Portes de Naharwani qui sont très utiles à l'intelligence de cette querelle.

I. Littérature.

Les textes relatifs à Ben Méïr sont connus depuis peu de temps. La première mention, assez vague, de l'existence d'un Ben Méïr et

de son opposition aux Académies de la Babylonie nous est parvenue par l'extrait d'une préface de Saadia à son ס' הגלוי, que Firkowitz a publié dans le journal המליץ, 1868, nos 26-27. Saadia y raconte qu'à l'époque où il était en Irak, il écrivit en hébreu, à la prière de l'exilarque, un livre, ס' מועדים, traitant des faits qui suivirent l'acte révolutionnaire de Ben Méïr. En 1891, parut dans זכרון לראשונים de Harkavy, V, 150 et s., la préface entière du ס' הגלוי, mais celle-ci ne contient sur Ben Méïr rien de plus que ce qui a été publié par Firkowitz. Par contre, M. Harkavy publia dans le même ouvrage, si instructif, p. 213-221, un fragment provenant d'Oxford, qui donne des éclaircissements suffisants au sujet de la querelle de Ben Méïr. Il contient, en effet, la fin d'une lettre des Babyloniens adressée à Ben Méïr et la réponse de celui-ci. M. Harkavy y mit à profit aussi un fragment trouvé par lui dans la bibliothèque de Saint-Pétersbourg[1]. En 1893, M. Friedländer publia, dans la *Jew. Quart. Review*, V, 137, la plus grande partie de la lettre de Ben Méïr, sans indication du ms. dont il s'était servi et sans dire que la lettre avait déjà été publiée par M. Harkavy. Mais on reconnaît aisément que M. Friedländer a utilisé le ms. d'Oxford. Il en a omis certaines parties et, dans ce cas, il met "רגו. Il donne d'excellentes leçons, mais ses restitutions sont défectueuses et ses explications ne peuvent se soutenir. En 1900, M. Israël Lévi a publié ici même (*Revue*, XL, 262) une partie de l'introduction à la lettre de Ben Méïr, d'après un fragment de la Gueniza trouvé par S. Schechter et contenant quelques passages qui sont omis dans le fragment d'Oxford. Nous donnerons les matières mentionnées jusqu'ici sous le n° III. D'autre part, M. Neubauer a publié, dans la *J. Q. R.*, IX, 37, une lettre sur l'affaire de Ben Méïr, qui est probablement de Saadia. Cette lettre est reproduite ici au chapitre VI. MM. Adler et Broydé ont publié, en outre, dans cette Revue (XLI, p. 224), un fragment du ס' המועדים de Saadia, où il traite des incidents de cette querelle et reproduit une lettre des Babyloniens contre Ben Méïr. Nous donnons ce fragment, extrêmement important, sous le n° IV. Enfin, M. Israël Lévi a publié dans la Revue (XLI, p. 230) un fragment où il est question d'un calendrier spécial qui ne se trouve nulle part ailleurs (notre numéro V).

La querelle de Ben Méïr a déjà provoqué quelques travaux. M. Poznanski a écrit, dans la *J. Q. R.*, 1898, X, 152-161, un article

[1] Harkavy, *ibid.*, p. 220, a publié un autre fragment, plus petit, provenant de la Bodléienne (ms. 2660, 27), qui, selon lui, appartiendrait au ס' המועדים de Saadia. Ce morceau étant fort défectueux et ne contenant rien sur la question qui nous intéresse, je n'en tiendrai ici aucun compte.

intitulé : *Ben Meïr and origin of the jewish Calendar*. En 1900, M. Harkavy a inséré, dans le journal hébreu הגרן, II, 89-91, des additions à son travail sur Ben Méïr. Comme on lit dans le travail de M. Harkavy, V, p. 212, j'avais promis, dès 1891, à mon savant confrère et ami d'expliquer la partie de la lettre de Ben Méïr concernant le calendrier. Je n'ai pu jusqu'à présent tenir ma promesse. Maintenant que nous avons sous les yeux des écrits de polémique provenant des *deux partis*, j'espère obtenir, en les expliquant, un succès plus complet. Mais, avant de présenter au lecteur ces textes, il me faut rappeler quelques règles du calendrier juif et préciser davantage l'objet de la querelle.

II. Déplacement du Nouvel-An. Objet de la querelle.

L'année juive, comme on sait, est une année lunaire, qui, tous les deux ou trois ans, est ramenée à l'année solaire par l'intercalation d'un mois de trente jours. L'année lunaire elle-même a besoin de rectifications, afin de concorder entièrement avec les phases de la lune. Dans ce but, l'année lunaire ordinaire de 354 jours (שנה כסדרה) tantôt reçoit un jour de plus; dans l'année simple, elle compte 355 jours, et dans l'année embolismique 385 jours; en ce cas, elle est une année pleine (שנה שלמה) ; tantôt elle compte un jour de moins, 353 jours et 383 jours ; dans ce cas, c'est une année déficiente (שנה חסרה). L'addition ou la suppression d'un jour est déterminée par le déplacement du Nouvel-An (דחיות)[1]. A cette occasion, on fait attention, pour certains motifs, d'éviter que le jour des Expiations ne tombe immédiatement avant ou après le sabbat et que la fête des Saules tombe le samedi. L'addition ou la suppression d'un jour se fait aux mois de Marheschwan et de Kislew. Dans l'année ordinaire, les mois ont alternativement 29 et 30 jours : Tischri a 30 jours, Marheschwan 29, Kislew 30, etc... Dans l'année pleine, Marheschwan a 30 jours ; dans l'année déficiente, Kislew a 29 jours. Les règles à observer pour la fixation du Nouvel-An sont les suivantes :

1° Le Nouvel-An ne doit pas tomber les jours אד"ו (dimanche, mercredi et vendredi). Il ne doit pas tomber le dimanche, parce que, dans ce cas, la fête des Saules tomberait le samedi ; il ne doit

[1] Il semble que dès le IIIe siècle on ait ainsi déplacé le Nouvel-An. Dans la *Pesikta Rab.*, 71 *a* (éd. Friedmann), il est dit : תנו ר' הושיעא גזרו בית דין למטה ואמרו היום ר"ה שיההו הפדים מלבא או שיגלגלו בית דין להעבירה למחר. Dans les passages parallèles, les mots soulignés manquent. Cf. Midrasch sur Ps., XIX, 10 (éd. Buber).

pas tomber le mercredi, ni le vendredi, parce qu'alors le jour des Expiations tomberait le vendredi ou le dimanche, tout près du samedi. Si le Molad (la férie) de Tischri a lieu un des jours אד"ו, le Nouvel-An est remis au jour suivant [1].

2° Le Nouvel-An n'est célébré les autres quatre jours de la semaine (ב'ג'ה'ז) que lorsque le Molad Tischri a lieu avant midi [2]. S'il a lieu à midi ou plus tard, le Nouvel-An est remis au jour suivant. Si ce jour est un des jours אד"ו, il faut que le Nouvel-An soit reculé de deux jours. On considère qu'il est nécessaire qu'à partir de l'apparition du Molad jusqu'à la tombée du soir, fixée à 6 heures, il y ait un peu plus de 6 heures.

3° Le lundi et le mardi forment une exception, et, dans certains cas, le Nouvel-An est ajourné, si le Molad Tischri a lieu le lundi et le mardi même avant midi. C'est ainsi qu'il est remis au mardi, quand le Molad Tischri d'une année simple qui a été précédée d'une année embolismique, tombe 2 d., 15 h., 589 scrupules (חלקים) [3]. Dans une année simple, le Nouvel-An est remis au jeudi, quand le Molad arrive 3 d., 9 h., 204 scrupules. Le motif de ces ajournements, c'est que les années en question doivent atteindre, sans le dépasser, le nombre de jours fixé (règle 1) [4].

4° Le caractère d'une année, déterminant si c'est une année simple, déficiente ou pleine, dépend de la fixation du Nouvel-An dans l'année courante et l'année suivante. Si le Nouvel-An d'une année est ajourné, l'année n'aura que 353 jours [5]. La différence entre le Molad d'une année et celui de l'autre, après une année simple, est de 4 d., 8 h., 876 scr., et, après une année embolismique, de 5 d., 21 h., 589 scr. D'après cela, il est facile de calculer quand tombera le Molad de la seconde année, afin de savoir si le Nouvel-

[1] Ce déplacement se pratiquait déjà à l'époque talmudique, mais n'était pas admis sans contestation. On voit par *Soucca*, 43 *b*, et jer. *Soucca*, IV, 1, que, d'après quelques docteurs, le Nouvel-An doit être reculé quand le Molad Tischri tombe le dimanche. Pour le mercredi et le vendredi, voir *Rosch Haschana*, 20 *a*; pour le vendredi, voir aussi j. *Aboda Zara*, I, 1.

[2] Ce déplacement en raison du Molad en retard (מולד זקן) paraît reposer sur cette maxime : נולד קודם חצות בירוש שנראה קודם לשקיעת החמה לא נולד... (*Rosch Haschana*, 20 *b*). La prétention de Slonimski (voir son יסודי התעבור, 2e édit., p. 55) que חצות signifierait ici minuit, n'est pas soutenable pour divers motifs.

[3] Dans le calendrier juif, le jour est calculé de six heures du soir au lendemain soir à six heures. Les heures sont calculées de 1 à 24. L'heure est partagée en 1080 scrupules (18 par minute). 2 d., 15 h., 589 scr. correspond à lundi, 9 heures, 32 minutes, 43 1/3 secondes du matin. — La lettre *d* indique le *jour*, *h* l'*heure* et *s* ou *scr.* les *scrupules*.

[4] A l'époque talmudique, l'année pouvait avoir 352 et 356 jours; voir Tosafot sur *Arachin*, 9 *a*.

[5] Si le Nouvel-An de l'année suivante est aussi ajourné d'un jour, le jour qui manque se trouve remplacé et l'année a 354 jours.

An de cette année doit être ajourné ou non. Cela fait, nous savons si la première année est une année ordinaire, déficiente ou pleine. Il y a encore d'autres limites fixées pour le Molad Tischri, en deçà desquelles l'année conserve un certain caractère et en change quand celles-ci sont dépassées. Ces limites ont été indiquées à une époque déjà ancienne, dans un écrit intitulé *Les 4 Portes* (Voir chap. VII et Abraham b. Hiyya, הטבור ס', p. 64).

Ces règles concernant l'ajournement du Nouvel-An, qui furent certainement établies dans la période posttalmudique, étaient déjà généralement reconnues au Xe siècle. Elles servirent de base, aussi bien à Ben Méïr qu'aux Babyloniens, pour leurs calculs : les deux partis invoquaient l'autorité de l'ouvrage *Les 4 Portes;* seulement Ben Méïr prétendait que cet écrit, en ce qui concerne les limites du Molad, était autrement conçu que chez les Babyloniens et chez Saadia.

La querelle entre Ben Méïr et les Babyloniens ne roule, à vrai dire, que sur le moment après lequel le Molad Tischri est considéré comme tardif (מולד זקן). D'après les Babyloniens, c'est le dernier scrupule avant midi. Mais, si le Molad a lieu à midi (d'après leur calcul des heures, à 18 h.), le Nouvel-An doit être ajourné. Ben Méïr ajoute à ce terme 642 scrupules et soutient que le Nouvel-An ne doit être ajourné que quand le Molad a lieu après 641 scr. de l'après-midi. Ces 642 scrupules, Ben Méïr les ajoute pour tous les autres ajournements. Il en résulte que parfois une année a un autre caractère d'après Ben Méïr que d'après les calculs des Babyloniens. Si le Molad Tischri a lieu, par exemple, un dimanche, le Nouvel-An est ajourné, selon l'avis des deux partis, au lundi. Puis, si le Molad a lieu, l'année suivante, le jeudi à 12 heures 641 scrupules, d'après les Babyloniens le Nouvel-An est ajourné jusqu'au samedi, et, par conséquent, la première année devient complète, car elle reçoit en supplément deux jours de l'année suivante comme compensation à la journée unique perdue par suite de l'ajournement du Nouvel-An du dimanche au lundi. Mais, d'après Ben Méïr, le Nouvel-An de l'année suivante n'est pas ajourné, et la première année qui suit est, par conséquent, une année déficiente. Marheschwan et Kislew n'ont alors que 29 jours, tandis que chez les Babyloniens chacun de ces mois reçoit 30 jours. D'après Ben Méïr, toutes les fêtes de l'année en question tombent deux jours plus tôt que d'après les Babyloniens.

La querelle entre Ben Méïr et les Babyloniens eut lieu en l'an 4682 de l'ère de la création (921-922). Les Babyloniens, qui comptaient d'après l'ère des Contrats ou des Séleucides, comptaient alors 1233 (III, ligne 9). Ben Méïr, qui habitait en Palestine, où l'on

comptait d'après l'ère de la destruction, désigne l'année de la querelle comme l'an 853 après la destruction (III, l. 130). L'ère des Contrats commence l'an 3450 de l'ère de la création ; si nous ajoutons 3449 au chiffre des Babyloniens, nous obtenons l'an 4682. L'ère de la destruction du Temple commence en l'an 3830 ; si nous additionnons 3829 au chiffre de Ben Méïr, nous obtenons également 4682 [1]. Cette année 4682 était une année embolismique, et le Molad Tischri, calculé d'après la méthode usuelle, tombait cette année-là sur 4 d., 11 h., 932 scr. Ce calcul concorde avec les indications que Ben Méïr (III, l. 130) et Saadia (IV, l. 9) donnent de l'année de la querelle.

La dispute de Ben Méïr avec les Babyloniens portait sur l'année 4682 et les deux années suivantes. Les 3 années 4682-4684 sont exactement calculées par les deux partis. Le point de départ de la querelle fut, à vrai dire, l'année 4684, c'est-à-dire la 3e année. En l'an 4684, le Molad Tischri tombait 7 d., 18 h., 237 scr. D'après les Babyloniens, c'était un Molad tardif, et le Nouvel-An devait être fixé au lundi (règle 1 et 2). Il fallait aussi ajourner le Nouvel-An de l'an 4683 du mardi au jeudi. Cette année-là, le Molad de Tischri tombait sur 3 d., 9 h., 441 scr. Si on avait fêté le Nouvel-An le mardi, l'année 4683 aurait compté 356 jours, ce qui est inadmissible (règle 3). En ajournant le Nouvel-An de l'an 4683 de deux jours, l'an 4682, année de la querelle, devenait une année pleine. Mais, d'après la prétention de Ben Méïr, le Nouvel-An de l'an 4684 ne pouvait être ajourné parce que le Molad n'avait pas encore dépassé la limite de 18 h., 641 scr. Aussi Ben Méïr n'avait-il aucune raison d'ajourner le Nouvel-An de l'an 4683, et il le fixa au mardi. Les Babyloniens célébrèrent donc le Nouvel-An de 4683 le jeudi, tandis que les Palestiniens, qui suivaient Ben Méïr, le célébrèrent le mardi [2]. L'année 4682, d'après Ben Méïr, était donc une année

[1] Les auteurs juifs qui vivaient en Orient font dater, il est vrai, l'ère des Contrats de l'an 3449, et l'ère de la destruction de l'an 3829 de l'ère de la création. Ils diraient, par conséquent, que la querelle eut lieu en 4681. Mais cela ne change rien à la chose, car les Orientaux comptaient depuis la création du monde un an de moins qu'on ne compte pour l'ère habituelle de la création et observaient, en outre, les mêmes règles concernant le calendrier. Voir Rapoport, ערך מלין, p. 82 et 95, et plus loin chap. VII, note sur la ligne 22 des quatre Portes de Naharwani.

[2] En effet, Élias de Nisibis raconte qu'en l'an 309 de l'hégire, 1232 de l'ère des Contrats, il se produisit un dissentiment entre les Juifs de l'Orient et ceux de l'Occident au sujet des jours de fête. Les Juifs de l'Occident (les Palestiniens) célébrèrent le Nouvel-An le mardi, tandis que les Juifs orientaux (les Babyloniens) le célébrèrent le jeudi (Baethgen, *Fragmente syrischer und arabischer Historiker*, p. 84, cité par Poznanski, *J. Q. R.*, X, 153). Élias veut parler du Nouvel-An qui suivit l'année de la querelle, c'est-à-dire l'an 4683 (922-923 après J.-Ch.). Élias désigne l'année où la querelle éclata comme l'an 1232, et non comme l'an 1233, de l'ère des Contrats, parce qu'il commence évidemment à compter cette ère un an plus tard que les Babyloniens et la plupart des auteurs. Ordinairement on date l'ère des Séleucides de l'an 312

déficiente et les mois de Marheschwan et de Kislew eurent chacun 29 jours. Le premier Nissan et le premier jour de Pâque tombèrent cette année-là, d'après Ben Méïr, le dimanche, tandis que, d'après le calcul des Babyloniens, ils tombaient le mardi [1].

Après cet exposé, les écrits de polémique de Ben Méïr et de Saadia seront aisément compréhensibles.

III. Fin d'une lettre des Babyloniens a Ben Méir et réponse de Ben Méir.

D'après Harkavy, *Studien und Mittheilungen*, V, 213-220, avec utilisation des textes édités par MM. Friedländer (*J. Q. R.*, V, 197-199) et Israël Lévi (*Revue*, XL, 262).

Les copistes ont beaucoup altéré le texte, par ignorance, surtout dans les passages relatifs au calendrier ; parfois ils ont complètement omis les chiffres. Les restitutions de Friedländer ne sont pas soutenables (voir la note sur la ligne 107), mais, par contre, celui-ci a de bonnes leçons. Je prendrai pour base son texte, aussi loin qu'il s'étend, c'est-à-dire de la ligne 1 à 22 et de 84 à 153, naturellement en omettant ses restitutions. Je donnerai des explications sur les calculs du calendrier dans les notes sur la traduction.

[ויי ו] שבור מוטורת עול הגלות מעל צואריכם ויניח לכם
מכל אויביכם מסביב, ונזכה ותזכו לראות בנחמת ולהתבשר
ברגלי המבשר משמ' (משמיע) שלום, ותשקטו בשלוה [וינוסו] מכם
יגון, ולא תהיה משכלה ועק' (ועקרה) בארצכם, וחזקו
בתוכה ולכל אשר תפנו, ותשכילו ותצליחו בכל מעשה ידכם,
והשרשו והעניפו ותעשו שרשים למטה וענפים למעלה,
והחי מקורכם ברוך ומעיינכם מתגבר, ושלום רב מן השמים יהי
עליכם תמיד, וכתב זה

avant J.-Ch., mais beaucoup d'auteurs en placent le début à l'an 311 ; voir Rapoport, *ibid.*, p. 78 ; Ideler, *Handbuch der Chronologie*, I, 223-534, et II, 434. Le fait qu'Élias commence à compter à partir de l'an 311 est prouvé par l'indication qu'il donne en même temps de l'an 309 de l'hégire. — Ainsi tombent les objections que M. Poznanski présente (p. 160) au nom d'un ami.

[1] C'est à ce dissentiment au sujet de la célébration des fêtes que fait allusion le Caraïte Sahal b. Maçliah, quand il dit :

ולפני נזדה בימי הפיתומי (Saadia) אשר פתה אנשים ונחלקו במועדים
ויעשו אנשי ארץ ישראל יום [אחד ?], והבבליים וההולכים אחריהם
פשאוהו יום אחר, ואמרו כי אנשי ארץ ישראל חטאו, ואנשי ארץ ישראל
אמרו כי הם (les Babyloniens) חטאו, וקללו אלו לאלו, ונדו אלו לאלו
ברוב עונות, ויעשו אנשי ארץ ישראל המועד ביום הזה ואנשי בבל
עשאוהו ביום מחר (אחר l.), והיו מכזבים אלה לאלה. ויש אנשים משוכני
ארץ ישראל שהלכו אחרי הבבליים וגם השוכנים בארץ שנער הלכו
אחרי אנשי ישראל.

Pinsker, לקוטי קדמוניות, p. 36, cité par Poznanski, *ibid.*, p. 154.

וחקוק (l. וחקק) אתו בחדש טבת שנת ארל"ג עסש (למ"ש ?) [1]
פאגבדה בן מאיר.
שלום מינוף עד שמי מרומים, ומצליל עד יצוק הדומים,
סובב ומקיף כולל כל עולמים, אפוד חן עטוף רחמים,
ממתיק טעם כמו לרקחי סמים, כאיתן בא בימים [2], כאהוב
הנעקד לרצון תמים [3], וכחקוק בכסא מרומים [4], וככבול הפותר
חזיונות וחלומים [5], וכטוב שניתן בשיני אגמים [6], וכמלאך משרת
לפני אדון עולמים [7], וכגיר לחרס וכהר מרומים [8], וכירובעל
שניסה בגזה שתי פעמים [9], כשמצא (כמצא l.) ושהה מימי לחי בסומים [10],
וכגלעדי ששפט עם וביתו התמימים [11], וכהקריב טלה חלב
לפצורת על רחומים [12], וכתושב שנם ענגו שני פעמים [13], וכמאבל
שהפליא פלאים עצומים [14], וכמגרת ששט בעמקי ההומים [15],
ושמע טוב בשנים (כשנים l.) עשר החתומים [16], ושם טוב המנגן
(כמנגן l.) בניצוח
טעמים [17], [וכ]בנה ושכלל בית עולמים [18], כשבעה רועים
הקדומים, וכשמונה המסוימים [19], ובארבע השמים והעליונים
[וכארבע חרשים המיוחכמים ?] [20]
יוחקו הברכות כלם בראש קוראיהם בשלומים. לכל המון
קהלות אחינו ישראל הדרים במדינת שנער, הרבנים וזקנים וראשי
כנסיות ובתי אבות ופרנסי צבור וגזברי עם ומרכולים ומלמד[ים]
וחזנים, ויהר אחינו יש' וחבירנו ביראה אל הקדושים והטהורים,
אוהבי תורה דורשי תעודה הוגה (הוגי l.) בדת לקח טוב, עדת חסידים,
להקת תמימים, כנסת ישרים, אילי הצדק, נטיעת שלום, למודי ו"יי
בני אל חי, האהובים במעשיהם הטובים ובדרכיהם הישרות,

[1] Sans doute למנין שטרות, c'est-à-dire 4682 de l'ère de la création (calculé depuis le Molad בהר"ד).
[2] Abraham, d'après Gen., xxiv, 1, et *Lévit. R.*, ix, 1 (éd. Wilna).
[3] Isaac.
[4] Jacob, d'après *Gen. R.*, lxviii, 12.
[5] Joseph, d'après Ps., cvi, 18 (Harkavy).
[6] Moïse, d'après Ex., ii, 2, et *Kohélet R.*, iv, 9.
[7] Aaron.
[8] Josué, d'après Jos., x, 13.
[9] Gédéon, d'après Juges, vi, 36-40.
[10] Samson, d'après Juges, xv, 18-20. בסומים = odorant, de bon goût.
[11] Jephté et sa fille, d'après Juges, xi, 30-40.
[12] Samuel, d'après I Sam., vii, 9.
[13] Élie, d'après I Rois, xvii, 1, et xviii, 37. Peut-être faut-il lire ici וכתשבי.
[14] Élisée, d'après I Rois, xix, 16.
[15] Jonas, d'après II Rois, xiv, 25, et Jonas, ii, 1.
[16] Les douze petits Prophètes, qui forment la fin des ouvrages prophétiques.
[17] David. A partir d'ici jusqu'à גם להדיעכם (ligne 84), il y a une lacune chez Friedländer, marquée par רגו'.
[18] Salomon.
[19] Les sept pasteurs et les huit princes, d'après Michée, v, 4, et *Soucca*, 52 *b*.
[20] Les quatre forgerons, d'après Zacharie, ii, 3, et *Cant. R.*, ii, 13. Cf. *Nombres R.*, iv, au commencement. Kalir, dans le Moussaph sur פרשת החדש, dit : תרנגה שפתי בשורי ארבעה חרשים...

המצוינים בתורה ובמצות, ומושפעות (ומושפעים l.) בכל מדות
טובות, העשויים (העושים ?)
נחת רוח לחכמים ולסנהדרי ישר', הנהונים (הנותנים ?) חפץ לכל חלוף.
המה ישאו קולם בהגים (בהגיגם l.), בגאון ר"י צהלו מים, על כן יבורך
(יברך l.) ר"יו
אדונינו ויאמן (H ויאמץ l.) ויגדל שמו (H שמם l.) על כל שפת
רננים וזמרת נוגנים, משכולו (מי שכולו l.)
רחמים וחינונים יפצמם (H יפצם l.) מכף סוטנים, ותסקרו זיו מלך פנים
בפנים, ותכולכלו מזרעיתו אלף מכמה שנים[1], ולברות בבורת
הנתצה (H ולכרות בכירת הנחצה l.) בין כנענים[2], ולהתנחל מעינו
אשר קרסוליו בנבך
וכרבלתו עד אופנים[3], ולהסתובך בעיר (H בעור l.) עקלתון אשר קשקשיו
מפנינים[4], ולהתגונן בחופותי' (בחופות ו l.) שהוקשרו ליציר בעדן
גנים[5], ולסוך
מאפרסמון המיעולה על שמנים[6], ולהכס בפרדס עם מצוקים
ואיתנים, אשר ביום קוראים ובלילה שונים[7], סנהדרי יש'
הנאמנים.....[8]
בש' רח'
שאו שלום גדול ממנו ומן יצחק...
דון[9] שלנו ומן מנה דדין (L סנהדרין l.) גדולה ומנה... (L וסנהדרין קטנה
היושבת לפנינו, ומן החכמים והמשנים[10] ומכל הדרין[11]
ומן התלמידין ומן החורין והסגנים ומן השופטים והסופרין
והחזנין ומן הזקנים ומכל שאריה עדת
ישראל הדרים במקדש ר"י ובצבי ארצות שברחמי
יוצרינו אנו חנויים ובצל אברתו אנו מסתופפים, ועל
חסדו אנו נשענים כי לא אעזב (עזב ?) ולא ועזוב לעולם
ומעודינו ועד
היום[12] הזה וכרבם (H זכרכם) הטוב לא מש
מפינו, ותפלתינו עליכם הדורה
ועל זקני יקר שלכם בהר הזיתים[13] מוכל היכל ר"י מקום הדום רגלי

[1] Le שור הבר, d'après Ps., L, 10, et *Pesikta di R. Kahana*, 57 *b*.
[2] Le Léviathan, d'après Job, XL, 30, et *Baba Batra*, 74 *b* (H.).
[3] זיז שדי, d'après *Baba Batra*, 37 *b* (H.).
[4] D'après *B. B.*, 75 *a* (H.).
[5] D'après *B. B.*, *ibid.* (H.).
[6] Voir Jellinek, *Beth-ha-Midrasch*, II, 52, et V, 42.
[7] Le jour ils étudient la doctrine écrite (la Bible) et la nuit la loi orale, traditionnelle ; cf. Midrasch sur Ps., XIX, 7 (éd. Buber), et les passages parallèles.
[8] Ici le texte s'arrête chez Harkavy, qui remarque (p. 215, note 5) qu'il manque un feuillet ou davantage. Ce qui suit a été publié par M. Israël Lévi, *Revue*, XL, 262.
[9] M. Lévi émet l'hypothèse qu'il faut lire אב בית דין ou ומבית דין.
[10] Cf. סופרים ומשנים dans l'introduction de *Echa R.* au commencement.
[11] Pluriel de דרא « rangée ». On veut parler des rangées de disciples dans l'Académie ; voir Nathan Babli chez Neubauer, *Anecdota*, II, 87, et *Bοba Kamma*, 116 *a*.
[12] Ceci se retrouve aussi chez Harkavy, p. 215, ligne 12.
[13] On avait coutume de visiter le Mont des Oliviers pendant la fête des Tentes, voir le *Sefer Hasidim* (éd. Berlin, 1891), § 630; Luzatto, dans הליכות קדם, p. 41, et

אלהי, ועל שער הכהן (?) [1] ועל שערי מקדש ר"ר בקיבוץ כל יש' לחג

ר"ר חג הסכות, וכשמוע כל יש' שבחכם מפינו אז שמחו וששו ועלצו

בשלום אשר הציבו שדי בינינו, כי בהיותינו בבגדאד אצלכם לא נמנענו מלעזור אתכם בכל לבבנו ובכל נפשנו על הקושרים עליכם, וכל מאמרכם ותאותכם היינו עושים. ובחזירתנו אל ארץ יש' ארץ מולדתנו צוינו בכל מדינה ומדינה ועיר ועיר לחזנים והיו קוראים הפתיחים [2] שלכם ומנדים שנאכם, ומיכן נטרו איבה עלינו ובי"י [3] בטחנו ולא נבוש, ותנינו שבח כבודכם והודענו בכל החסד אשר גמלתונו, והיו חמודיי [4] וכל סנהדר' שלנו בצאתם אל כל המקומות

מודיעים רוב אהבתינו לכם כי מעולם לא היתה אהבה בין חכמי ארץ יש' [וחכמי בבל] כמות זה הדור, יהי רצון שיתמידה רחום, ובאולו

הומים הגיעו אלינו כל האגרות אשר כתבם דאוד האומר (l. האמור) בן זכאי [5]

הנה [6] הידוע אצלכם במעשיו הטובים ודרכיו התמימים [7] הוא ובניו וכוהן [8], והמתחבר אליהם סעיד בן יוסף אלדלאצי [9] אשר היא דומה להם והם דומים לו, ובעת אשר התבוננו באגרות ידענו רוב חכמתכם

אשר אתם יודעים בכבודכם [10], כי פירוש אלף אינם מכירים קל (L. קול)

וחו' מכניסים עצמם במה שלא הנחילם חי העולם, ולא הרשם להזכיר בפה, כי אתם יודעים שהנביאים הראשונים ויחכ' [11] נמנעו מלעבר בחוצה לארץ

וראיה לדבר מאבינו יעקב זצ"ל, שכך למדנו

מרבותינו ז"ל כשיצא יעקב אבינו לחוצה לארץ... [12]

... שאמר ר' בכך (ברב ?) יורה יורה ידין יתיר, בכורות אל יתיר [13]

ce que Harkavy cite au sujet de ce passage. C'est dans ce sens qu'il faut corriger Luncz, *Jerusalem* I, 65 (du texte hébreu).

[1] Ainsi dans les deux mss.

[2] Edits d'excommunication (H.).

[3] M. Lévi a la leçon ובעזיר"ן, qu'il explique par ובעזרת ר"ר.

[4] Mes fils (H.).

[5] Celui qu'on nommait Ben Zakkaï. Il était alors exilarque.

[6] Telle est la leçon chez M. Lévi. M. H. a אשר כתבת ה"א בן זכאי הידוע.

[7] Ironiquement.

[8] Sans doute Cohen Cédek, qui était alors, en même temps que Mebasser, président de l'Académie de Poumbedita ; v. Scherira, dans Neubauer, *Anecdota*, I, 40.

[9] Au sujet de cette dénomination de Saadia, v. Harkavy, p. 223.

[10] Le sens me paraît peu clair.

[11] Chez Harkavy, il manque ici un feuillet ou davantage. Les trois lignes suivantes ne se trouvent que chez Lévi.

[12] *Pirkè di R. Eliézer*, VIII (Lévi). Ici s'arrête le manuscrit de M. Lévi. Ce qui suit jusqu'à la fin n'existe que chez Harkavy.

[13] *Sanhédrin*, 5 *a*.

ומכלל[1] כל הדברים הללו יש הרשות לחבורת[2] ארץ ישראל
על חכמי בני
הגולה, ואין לבני הגולה רשות על בני ארץ יש' גם כמה
שסירי (שמועי?)
בהלמודם יורו לומר דשלחו מהם[3], ולא נראתה ולא נשמעה
מעולם
לבני הגולה להורות או לדון או להעמיד רשות להם את בני
ארץ יש'
ועוד תלמודם מעיד ובכמה הוריות ויבורים לרבן גמליאל
אבינו ז"ל
כרצונו[4] ואין ממיר בארץ מכל החכמים שהיו בדורו כל שכן
בחוץ
לארץ. ולפיכך הוצרכנו לבאר לכם סוד ארבע
שעורת (שערים l.) להראות כי מאחר שהרשות בידינו לא בדא ולא
באפס שורש מחשבון החריז חמודנו. גם[5] להודיעכם ביאור כל
שער ושער אשר למדנו מן החכמים הראשונים ז"ל. וכן הוא מפורש:
שאין ראש השנה נתכון לא בא' בשבת
ולא בד' ולא בו', כענין שלמדנו וירשנו מאבותינו רבן גמל' הנשיא
ורבנו יהודה הנשיא לא אד"ו ראש הש', אלא בשני וג' וה' וביום
השבת. לא נחלקו חכמ' שיום קודש ראש השנה נקרא[6] באחר
מאלו ארבעה ימים. וכן העמידה סנהדרין גדול את גבולן רק
לארבעת ימים האלה. וזה פירושן. נולד תשרי בגה"ז
רואים אם נשתייר רביעי יום חסר אמר"ת חלק' עושין אותו
ראש [השנה], ואם חסר במר"ת דוחין אותו. ואנו מבארין לכם
באלו ד' ימים כמ' שער, וכן מפורש בשער ראשון.
... [כל השרי] שיש (שאין l.)[7] בו עיבור ונולד [אלף מ"ט] חלק משעה
ד' מיום (משעה א' מליל l.)[8] ו'אחוז [יום ז'].
מגיע סוף החשבון ליל ג' תתמ"ה חלק' משעה [י'], ועוד
לשנה אחרת כך, ומגיע סוף החשבון ליום השבת לשש [ותרמ"א]
חלק', וכשאתה מונה כך יקרא ראש השנ' הראשונה [ביום ז', והשנית]

[1] Ici commence la traduction, à laquelle j'ajouterai les explications nécessaires.

[2] Plus loin aussi, IV, l. 22, le judaïsme palestinien est appelé חבורה. Dans les consultations des Gaonim, éd. Harkavy, n° 64, on mentionne aussi החכמים החברים שבירושלים.

[3] Ainsi dans *Houllin*, 59 *b*, et plus souvent שלחו מתם « on envoya (ou décréta) de là » (de Palestine).

[4] *Rosch Haschana*, 25 *a*; *Sanhédrin*, 11 *b*.

[5] Ceci se retrouve aussi chez Friedländer.

[6] Dans le sens d' « arriver ».

[7] Je corrige שיש en שאין, parce qu'ici il ne peut être question d'une année embolismique; voir plus loin la note sur la ligne 107.

[8] C'est-à-dire suivant le calcul usuel dans le calendrier : 6 d., 0 h., 1049 s. Ben Méïr a l'ancienne méthode de calcul, qui compte dans la nuit 12 heures de 1 à 12, et dans le jour également 12 heures de 1 à 12, tandis que dans le calendrier les 24 heures sont comptées sans interruption. Par exemple, la 6e heure du jour chez Ben Méïr correspond à la 18e heure du calendrier.

ביום ג׳, והשלישית ביום שבת. נמצא ימים שביניהם שמ״ו (l. ארבעה)
ואַרבעה בפשוטה חסיר׳. וזה עיקר הד״ו (l. חד״ו)[1]. ובין שתים
היא (l. ובין שתים ושלש ה׳)
וה׳ ימים בפשוטה כסדרן, והעיקר כה״ז[2]. ואם יעבור ח... (l. חלק)
אחד מיכן, יעבור שנה ג׳ משש שעות ואמר״ת ביום שבת בחלק׳
במד״ת (l. במר״ת), וצריך הדבר לדחותו עד יום שני. נמצאת
ראשונה ביום
שבת, ושנייה ביום ה׳ ובניהם ו׳ ימים, ושתה ימים בפשוטה
שלמים,
והמוכרת (l. והמסורת) שו״ת[3]. והשלישית יום שני וביניהם ה׳ ימ׳
וה׳ בפשוטה [כסדרן]
והסימן כה״ב (l. כה״ז). וכך אתם מוציאין (l. מוצאין) בירור כל
... [החשבון][4]. וגם אמרו אם היה בשנה הבאה עיבור ונולד קודם

[1] La lettre ח signifie חסרה, ד = 4 (dans l'année ordinaire), ו = 6 (dans l'année embolismique).

[2] כ = כסדרה, ה = 5 (dans l'année ordinaire), ז = 7 (dans l'année embolismique).

[3] ש = שלמה, ו = 6 (dans l'année ordinaire), ח = 8 (dans l'année embolismique).

[4] De la ligne 93 jusqu'ici, le texte est conforme en grande partie à celui de Harkavy, avec mes corrections. Friedländer lit et corrige autrement. Voici comment le passage est reproduit chez lui :

ואנו מבארין לכם מילת (עילת ?) ד׳ הימים בד׳ שערים, וכך מפורש בשער ראשון. [כל תשרי] שיש בו עיבור ונולד [רנ״ו] חלק משעה ז׳ מיום ד׳, אחוז [יום ה׳ וחסיר]. מגיע סוף החשבון ליל׳ ג׳ תתמ״ה חלק משעה ג׳ (après minuit), ויוד לשנה אחרת כך ומגיע סוף החשבון ליום השבת לשש [שעות תרמ״א] חלק (depuis le commencement du jour). וכשאתה מונה כך יקרא ראש השנה הראשונה ביום [ה׳, ושניה ביום] ג׳. ושלישית ביום שבת. נמצא ימים שביניהם שש [וו׳ במיעוברת] וארבעה בפשוטה חסירה. וזה עיקר חו״ג (?) ובין שתים ה׳ י[מים], וה׳ ימים בפשוטה כסדרן, והעקר כה״ז. ואם יעבור ח[לק] אחד מיכן יעבור שנה ג׳ משש שעות ואמר״ת ביום שבת בחלק במר״ת, וצריך הדבר לדחותו עד יום שני. נמצאת ראשונה ביום שבת, ושנייה ביום ה׳, וביניהם ו׳ ימים, ושתה ימים בפשוטה שלמים, והמסורת שו״ת. והשלישית יום שני, וביניהם ה׳ ימים, וה׳ ימים בפשוטה כסדרן, והסימן כה״ב(?) וכך אתם מוציאין בירור כל...

Comme on voit, Friedländer s'appuie sur l'hypothèse que la première Porte compte trois années, dont la première est une année embolismique. Le Molad Tischri de cette année tombe le mercredi et le Nouvel-An est reculé au jeudi. Le 1er Molad Tischri tomba donc 4 d., 12 h., 256 s.; le 2e Tischri, d'après la conception de Friedländer au sujet de l'addition de l'excédent du Molad après une année embolismique (5 d., 21 h., 589 s.), tomba sur 3 d., 9 h., 845 s.; le 3e Tischri, grâce à l'addition de l'excédent du Molad après une année simple (4 d., 8 h., 876 s.), tomba sur 7 d., 18 h., 641 s. Cette conception de Friedländer me semble, pour diverses raisons, peu soutenable. D'abord, il est dit de la 1re année : נמצאת ראשונה ביום שבת (ligne 103) et aussi : ושתה ימים בפשוטה שלמה (ligne 104). La 1re année est donc une année simple et le Nouvel-An tombe le samedi. En outre, nous verrons plus loin, ligne 107, que la première Porte traite du Molad qui a lieu le vendredi (et non le mercredi). Du Molad qui a lieu le mercredi il n'est question que dans la seconde Porte, voir ligne 112 et chap. VII, et ligne 139. Il faut donc qu'il soit question ici

... [תתמ"ד חלק'] משעה [ו'] בלילו ו' אחוז יום שבת וחסיר
וביאיר הדבר
... [מפני] שלא [נחוץ] לדחות מעוברת משש שעות ואמר"ת ביום
ג', ואם
... [עבר] המנין אחוז יום שבת ושלושה, והשעם שכיון שיעבור
[חלק] על אמר"ת משעה ו' (ז' l.) ביום ג' יהדה ליום ה'. זה הוא
כלל שער
הראשון, שער שני, כל תשרי שיש בו עיבור ונולד קודם[1] רנ"ו חלק'
משעה ראשונה[2] יום ד' אחוז יום ה' וחסיר, ועילת הדבר: בזמן
שמולד
של שנה מעוברת ברנ"ו חלק' משעה ראשונה מיום ד' נול
שלאחריה
לשנה הבאה בתתמ"ה חלק' משעה [י' בלילו] ג'[3], ושלאחריה ביום
שבת בו' שעות
ואמר"ת חל' משעה ז'[4], ונמצא ראש השנה
הראשונה חמישי (בחמישי l.), והיא מעוברת שניה
בשלישי [והיא] פשוטה, ובין זו לזו ו' ימים, וששה
במעוברת חסיר', והסימן חו"ג (הד"ו l.), והשלישית
יום שבת, ובין שניה לג' ה' ימים, וה' ימים
בפשוטה כסדרן, ושעמו שלכוד, שאם
יעבור המולד מאתים נ"ו חלק' משעה
ראשונה מיום ד' בחלק אחד יצא מולד
שניה לה[וות] בתתמ"ו חלק' משעה ו' בלילו
ג', ונמצא מולד שלישית בו' שעות במר"ת
ביום שבת, ובזמן שהיה כן אנו צריכין
לדחות ג' ליום החמישי, — ועדאיין לא הגענו
לגבול בזו השנה, שכבר נשאר לנו ת"ד
חלק', מפני שמולד תשרי בשנת תתנ"ו (תתנ"ג l.)[5]
לחשבון הבית לילו ד' ר"א שעות תתקל"ב חלק',
וראש השנה ביום ה', והחדשים חסיר',
ולא נוכל לדחותו, שכבר נשאר ת"ד חלק'
עד זמן שיגיע לגבול רנ"ו משעה ראשונה
ביום ד', ומחלק אחד לפני רנ"ו (רנ"ז l.) לא יהחהו (נהחהו l.), ונהחהו
מד' מאות וד' עד שלא יגיע לגבול

d'une année simple, dont le Molad de Tischri a lieu le vendredi. Chez Harkavy il y a, en effet, מיום ו" (ligne 93). C'est en raison de ces considérations que je me suis décidé à corriger שיש en שאין et à compléter en conséquence les lacunes du texte.

[1] קודם ne doit pas être pris à la lettre ; la même règle est aussi applicable d'après Ben Méïr, quand le Molad de Tischri a lieu 4 d., 12 h., 256 s.

[2] Du jour, c'est-à-dire, d'après le calcul usuel, 4 d., 12 h., 256 s. ; v. note sur la ligne 97.

[3] C'est-à-dire 3 d., 9 h., 845 s.

[4] C'est-à-dire 7 d., 18 h., 641 s.

[5] Harkavy a trouvé effectivement dans le manuscrit I : תתנ"ג.

שלימין (?)[1], ובשנה הבאה אתם מוסיפים ד' ח'
תתע"ו (ד', כ"א, תקפ"ט l.)[2], יגיע המולד לילי ג' ט' שעות תמ"א
חלק', ובשיר ג' (ב' l.) נאמר אם לא יהיה באותו
תשרי עיבור ונולד קודם תתמ"ה חלק'
משנה י' מלילי ג' אחוז יום ג' וכסדרן,
והשנה הבאה שהיא שנת תתנ"ד לחשבון
הבית פשוטה הוא נולד בלילי ג' בט' שעות
תמ"א חלק', והיא בגבול ג', והחר' כסדרן,
ונשאר מן חשבון תתמ"ה חכ' ת"ד עד
שיגיע לגבול, ולא נוכל לדחותו מפני
המולד, והשנה הג' שהיא שנת תתנ"ה
לחשבון הבית נולד תשרי ביום השבת
בשש שעות רל"ז חלק', ועדאין לא הגיע
לגבול, נשאר מן החשבון ת"ד חלק', ואנחנו
לא נדחהו הרמ"א והי' אמר"ת וכבר (וכמו l.)
שפרשנוהו בארבעה חדשים (שערים l.), נדחהו
רל"ז חלקים? אין זה ראוי למביניים[3] ולא

[1] C'est-à-dire à la limite où les mois de Marheschwan et Kislew deviennent des mois complets ; Friedländer met רנ"ו au lieu de שלימין ; Harkavy écrit שלימין של ימין.

[2] Comme il est question ici d'une année embolismique, il faut attendre l'excédent du Molad après une année embolismique (5 d., 21 h., 589 s.). C'est par erreur qu'on a mis ici l'excédent du Molad après une année simple (4 d., 8 h., 876 s.). L'indication, qui suit aussitôt, de l'époque où tombe le Molad de Tischri de l'année suivante, rend ma correction tout à fait sûre.

[3] Ici le texte est interrompu chez Friedländer par וגו' (etc.). — Le passage, depuis la ligne 107 jusqu'ici, est ainsi complété par Friedländer :

וגם אמרו אם היה בשנה הבאה עיבור ונולד קודם [תתמ"ד ח]לק' משנה [ט] בלילי ו', אחוז יום שבת וחסיר, וביאור הדבר [הוא] שלא לדחות מעוברת משש שעות דאמר"ת ביום ג' ואם [יותר] המנין אחוז יום שבת ושלי'. והטעם שכיון שיעבור [חלק] על אמר"ת משנה ו' ביום ג' ידחה ליום ה'. זה הוא כלל שער הראשון, שער שני. כל תשרי שיש בו עיבור ונולד (קודם) רנ"ו חלק' משנה ראשונה מיום ד' אחוז יום ה' וחסיר. ועילת הדבר בזמן שמולד של שנה מעוברת ברנ"ו חלק' משנה ראשונה מיום ד', נולד של אחריה לשנה הבאה לילי שבת (?) בתתמ"ה חלק' משנה ג' (?) ושל אחריה ביום שבת בו' שעות ואמר"ת חל' משנה ז'. ונמצא ראש השנה הראשונה חמישי, והיא מעוברת, שניה בשלישי, פשוטה, ובין זו לזו ו' ימים, ושתה במעוברת חסירה, והסימן חו"ג (?) והשלישית יום שבת, ובין שניה לג' ה' ימים, וה' ימים בפשוטה כסדרן, ושמו שלסוד שאם יעבור המולד ממאתים נ"ו חלק' משנה ראשונה מיום ד' בחלק אחד ימצא מולד שניה לה[יות] בתתמ"ו חלק' משנה י' בלילי ג' ימצא מולד שלישית בו' שעות במר"ת ביום שבת. ובזמן שהיה כן אנו צריכין לדחות ג' ליום החמישי. ועדאין לא הגענו לגבול בזו השנה, שכבר נשאר לנו ת"ר חלק', מפני שנולד תשרי בשנת תתע"ו לחשבון הבית לילי ד' י"א שעות תתקל"ב חלק'. וראש השנה ביום ה', והחדשים חסיר'. ולא נוכל לדחותו שכבר נשאר ת"ד עד זמן שיגיע לגבול רנ"ו משנה ראשונה ביום ד', ומחלק אחד לפני רנ"ו לא ידחהו ונדחהו מ' מאות וד' עד שלא יגיע לגבול שלימין (של רנ"ו ?), ובשנה

למשכילי עם ולא לנושאים דברי
155 חכמים. ואתם אחינו שמעו והאזינו
אל תגבהו. חוסו על נפשכם ועל ישראל
המפוזרים בן האומות, אשר על חדה
של סיוף הם עומדים. ואם מאויביהם
מתיראים, יצעקו אל שוכן מעונים,
160 ויחלצם מכל מעניהם, תצא אש מתוכם
ותאכלם כדברי (בדברי l.) כנענים [1] אשר עם פורצי
גדרות נאמנים. יהומם אל לפניהם. בהנמנו (כהמנו l.)
בארץ גבעונים (Josué, x, 10). כי הם סילונים וקמסונים (H וקמשונים l.),
רעים וחטאים ומורדים מבני ערקים וסינים (Gen., x, 17). סעיד בן
אלפיומי וחבריו הזידונים.
165 המצרים והמינים, כרגע יאבדו ויזרו
בארבע פינים. ואלו באנו לספר אחת מני אלף
מתפילתינו עליכם לא יכולנו. מלך ברחמי
רבים יחזיר את לבב עמו ישראל, וישבור
מעליהם עול ברזל. ויביא להם מורה צדק.
170 ונזכה ותזכו להקביל משוח במהרה
ובזמן קרוב אמן. ושלום כבודכם
יפרה וירבה וידגה ויעצם ויושרש ויוענף
ויסולסל לעולם שלום.

Traduction de la ligne 8 à la ligne 10 et de la ligne 76 à 155.

..... Et il écrivit ceci
et il le marqua au mois de Tébet de l'an 1233 de l'ère des Contrats.

הבאה אתם מוסיפים ד' ח' תתצ"ו, יגיע המולד לילי ג' ט' שעות תמ"א חלק'. ובשער ג' נאמר אם לא יהיה באותו תשרי עיבור ונולד קודם תתמ"ד חלק' משפה י' מלולי ג', אחוז יום ג' וכסדרן. והשנה הבאה שהיא שנת תתנ"ד לחשבון הבית פשוטה היא נולד בלילי ג' בט' שעות תמ"א חלק' והיא בגבול ג', והחד' כסדרן, ונשאר מן חשבון תתמ"ה חל' ה"ד עד שיגיע לגבול ולא נוכל לדחותו מפני המולד והשנה הג' שהיא שנת תתנ"ה לחשבון הבית נולד תשרי ביום השבת בשש שעות רל"ז חל'. ועדאון לא הגיע לגבול, נשאר מן החשבון ה"ד חלק' ואנחנו לא נההו הרמ"א והי' אמר"ת וכבר (וכמו l.) שפרשנוהו בארבעה חדשים (שערים?), נההו רל"ז חלק', אין זה ראוי למבינים וגו'

La leçon de Friedländer נולד של אחריה לשנה הבאה לילי שבת est tout à fait rendue invraisemblable par la phrase précédente et la phrase suivante. Harkavy n'a pas les mots לילי שבת, et c'est d'après lui que j'ai corrigé le texte à la ligne 115. Les motifs de mes autres corrections et restitutions sont faciles à deviner pour tout lecteur attentif.

[1] « Par les paroles des Cananéens », c'est-à-dire de Saadia et de ses partisans. Ibn Sargado prétend, en effet, que Saadia descendait de prosélytes (Harkavy, p. 229 ; voir *ibid.*, p. 223), et c'est à cette circonstance que fait allusion Ben Méïr, quand il dit : כי הם..... מבני ערקים וסינים. Ben Meïr généralise et appelle aussi les partisans de Saadia des Cananéens, des descendants des Arkites et des Sinites, de la postérité de Canaan.

(10). Et Ben Méïr lui répondit : ..... (76). Et il résulte de toutes ces discussions : la confrérie en Palestine a la suprématie sur les sages d'entre les habitants de la Diaspora, mais les habitants de la Diaspora n'ont pas de suprématie sur les habitants de la Palestine. Maintes doctrines de leur Talmud indiquent, d'ailleurs, qu'ils y furent envoyés de Palestine. Il ne vint jamais à l'esprit des habitants de la Diaspora d'instruire les Palestiniens, ou de leur imposer un arrêt, ou de s'arroger sur eux une suprématie. (80). Ensuite, leur Talmud témoigne de l'existence de beaucoup de dispositions et de calculs d'années embolismiques de notre aïeul R. Gamliel (que sa mémoire soit bénie!), le tout selon sa volonté, sans qu'aucun des savants de son époque en Palestine et hors de Palestine, à plus forte raison, ait protesté.

C'est pourquoi, nous avons été obligés de vous faire expliquer les mystères des *4 Portes* et de prouver que nous y sommes autorisés et que ce que notre fils vous a révélé[1] n'est pas une invention et repose sur une base mathématique. Nous vous communiquerons aussi l'explication de chaque (85) *Porte* telle que nous l'avons apprise des anciens docteurs. Et ainsi il est dit clairement : Le Nouvel-An ne doit tomber ni le dimanche, ni le mercredi, ni le vendredi, comme nous l'avons appris et reçu par tradition de notre ancêtre R. Gamliel Nassi, et de R. Juda Nassi : אד"ו pas de Nouvel-An ; celui-ci ne peut avoir lieu que le 2e, le 3e, le 5e jour et le samedi. Il n'y a aucune divergence d'opinion sur ce point que le saint jour du Nouvel-An ne peut tomber que l'un de (90) ces 4 jours. C'est ainsi que le Sanhédrin a déjà fixé les limites de ces 4 jours. Et voici leur explication : Si (le Molad de) Tischri a lieu le lundi, le mardi, le jeudi ou le samedi, il faut voir s'il reste de ce jour le quart moins 641 parties (de l'heure) ; alors nous le proclamons Nouvel-An. S'il y a 642 parties en moins, le Nouvel-An est ajourné. Nous vous communiquons au sujet de ces 4 jours quelques-unes des *Portes*. Ainsi il est (95) dit dans la 1re *Porte* : quand le Molad Tischri dans une année simple tombe 6 d., 0 h., 1049 scrupules, il faut faire du samedi le Nouvel-An. La fin du calcul (c'est-à-dire le Molad Tischri de l'année suivante[2]) a lieu dans la nuit de 3 d., 9 h., 845 scrupules. Il en est de même pour l'année suivante et le calcul est terminé (c'est-à-dire le Molad Tischri de 3e année tombe 7 d., 18 h., 641 scrup.) D'après ce calcul, le Nouvel-An de la 1re année tombe le samedi [3], la 2e année le mardi, et la 3e année le samedi. Il y a donc entre eux (entre la 1re et la 2e année) quatre jours (100) et 4 (jours) dans une année simple (en font une

[1] C'est-à-dire une fixation des fêtes différente du calendrier usuel ; voir IV, ligne 1.

[2] Qu'on additionne au Molad Tischri de la 1re année l'excédent du Molad après une année simple, c'est-à-dire 4 d., 8 h., 876 s., et on obtient le Molad Tischri de la 2e année. Après addition du même excédent de Molad au Molad Tischri de la 2e année, on obtient le Molad Tischri de la 3e année.

[3] Il est remis du vendredi au samedi.

année) déficiente : telle est la règle de חד"ו. Et entre le 2e Nouvel-An et le troisième, il y a cinq jours, et cinq jours dans une année simple en font une année ordinaire. Telle est la règle כה"ז ; mais s'il s'écoule un scrupule de plus, (le Molad Tischri) de la 3e année passe de 7 d., 18 h., 641 scr. à 642 scr., et le Nouvel-An doit être remis au lundi. Par suite, (le Nouvel-An) de la 1re année tombera le samedi, celui de la 2e année le jeudi [2]. Entre eux il y a alors 6 jours, et 6 jours dans une année simple (en font) une complète (105), et la tradition (le signe traditionnel) est שו"ח. (Le Nouvel-An) de la 3e année a lieu le lundi et entre eux il y a 5 jours ; or 5 jours dans l'année simple (en font) une année ordinaire, et le signe est כה"ז. Et ainsi vous avez l'explication de tout le compte. Ils ont dit aussi (les Anciens) : si l'année suivante est embolismique [3] et si le (Molad Tischri tombe avant [4] 6 d., 9 h., 845 scrup., mets au samedi (le Nouvel-An), et l'année sera une année déficiente. La raison (en) est parce que (le Nouvel-An) de l'année embolismique suivante, tombant 3 d., 18 h., 641 scr., ne peut être ajourné. Si (110) celui-ci dépasse cette limite, choisis le samedi (comme Nouvel-An), et l'année sera complète. La raison en est que le Molad dépasse 3 d., 18 h., 641 scr., et (le Nouvel-An) est ajourné au jeudi. Telles sont les règles de la première *Porte*. 2e *Porte*. Si le Molad Tischri d'une année embolismique tombe avant 4 d., 12 h., 256 scr., choisis le jeudi (comme Nouvel-An), et l'année sera une année déficiente. La raison en est : si le Molad Tischri d'une année embolismique tombe 4 d., 12 h., 256 scr., le (Molad Tischri) suivant tombera (115) l'année suivante 3 d., 9 h., 845 scr., et le suivant 7 d., 18 h., 641 scr. Par suite, le Nouvel-An tombera, dans la 1re année, le jeudi et l'année sera embolismique. Le Nouvel-An de la 2e année tombera le mardi, et ce sera une année

[1] Ben Méïr y compte les deux jours du Nouvel-An et pour cette raison il trouve entre le premier Nouvel-An (samedi) et le second (mardi) 4 jours ; entre le second (mardi) et le troisième (samedi), 5 jours d'intervalle. Dans les signes que Ben Méïr cite, la première lettre signifie le caractère de l'année, la seconde le nombre des jours intermédiaires après une année simple, et la troisième le nombre des jours intermédiaires après une année embolismique. Ainsi חד"ו signifie : ח = חסרה (déficiente) ; ד (4 jours après l'année simple) ; ו (6 jours après l'année embolismique). De même, les autres signes. Quant aux signes mnémoniques חד"ו, כה"ז et שו"ח, je ne les retrouve nulle part ailleurs. Ordinairement le second Nouvel-An n'est pas compté ; c'est pourquoi on compte pour les jours intermédiaires une unité de moins. En fait, il n'en résulte pas de différence.

[2] Il est, en effet, reculé du mardi au jeudi, car autrement la seconde année aurait 356 jours (de mardi à lundi), ce qui est impossible. C'est là la règle bien connue גטר"ד pour le Molad Tischri d'une année simple.

[3] Après addition de l'excédent du Molad (4 d., 8 h., 876 s.), le Molad Tischri de l'année embolismique tombe sur 3 d., 18 h., 641 s., et dans ce cas, le Nouvel-An n'a pas, selon Ben Méïr, besoin d'être reculé. Mais si la seconde année est une année simple, le Molad Tischri sera remis du mardi au jeudi, du moment qu'il tombe sur 3 d., 9 h., 846 s. (suivant Ben Méïr), parce que, sans cela, l'année aurait 355 jours (voir la note précédente). C'est pourquoi Ben Méïr dit ici, en accentuant sa parole : si l'anuée suivante est une année *embolismique*.

[4] Dans le sens de « non après ».

simple. Entre les deux il y a 6 jours ; or 6 (jours d'intervalle) (120) dans une année embolismique en font une année déficiente. Le signe est חד"ו. Le Nouvel-An de la 3e année tombe le samedi. Entre la 2e et la 3e année (ou Nouvel-An), il y a 5 jours ; or 5 jours dans une année simple en font une année ordinaire. La base de la règle est la suivante : quand le Molad dépasse 256 scr. après 12 h. du 4e jour d'un scrupule, alors le Molad (125) de la seconde année tombe 3 d., 9 h., 846 scr., et le Molad de la 3e année tombe 7 d., 18 h., 642 scr. Dans ce cas, il faut que nous remettions (le Nouvel-An de la 2e année) du mardi au jeudi. — Nous n'avons pas encore[1] atteint dans cette année la limite, et il reste encore 404 (130) scr. Car le Molad Tischri de l'an 853 de l'ère de la destruction du Temple tombait 4 d., 11 h., 932 scr. Le Nouvel-An tomba le jeudi et les mois (de Marheschwan et de Kislew) sont déficients (29 jours). Nous ne pouvons le (le Nouvel-An de l'année suivante) reculer, puisqu'il manque encore 404 scr. (dans la 1re année) jusqu'à la limite de 4 d., 12 h., 256 scr. (135) Si un seul scr. manque sur 257, nous ne l'ajournons pas (le Nouvel-An) ; faut-il donc l'ajourner, lorsqu'il manque 404 scr. jusqu'à la limite des mois complets (de l'année précédente) ? Dans l'année suivante (la seconde), vous ajoutez 5 jours, 21 h., et 589 scr., et le Molad (de la 2e année) tombe sur 3 d., 9 h., 491 scr. Et dans la seconde *Porte* il a été dit : Si en Tischri (c'est-à-dire dans une année) (140) il n'y a pas d'intercalation, et s'il (le Molad) a lieu avant 3 d., 9 h., 846 scr., choisis le mardi (comme Nouvel-An), et l'année sera une année ordinaire. L'année suivante, c'est-à-dire l'an 854 de l'ère de la destruction du Temple est une année simple, et il (le Molad Tischri) a lieu 3 d., 9 h., 441 scr., et il (le Nouvel-An) reste dans la limite du mardi[2] et les mois

[1] Ici Ben Méïr passe au cas concret qui donna naissance à la querelle. Il fait le calcul de trois années, l'année de la querelle et les deux années suivantes :

Dans l'année de la querelle, le Molad Tischri tomba sur 4 d., 11 h., 932 s., et le Nouvel-An fut remis au jeudi.

Le Molad Tischri de la 2e année (plus 5 d., 21 h., 589 s.) tomba sur 3 d., 9 h., 441 s. Le Nouvel-An (selon Ben Méïr) ne pouvait être remis. Ceci n'a lieu que si le Molad Tischri de l'année embolismique qui précède tombe sur 4 d., 12 h., 256 s. Il manquait donc 404 s. (4 d., 11 h., 932 s. + 404 s. = 4 d., 12 h., 256 s.). Comme le second Nouvel-An n'est pas remis, la 1re année reste déficiente, c'est-à-dire Marheschwan et Kislew ont 29 jours.

Le Molad Tischri de la 3e année tomba (après addition de 4 d., 8 h., 876 s.) sur 7 d., 18 h., 237 s. Le Nouvel-An (d'après Ben Méïr) n'est pas ajourné. Un ajournement n'a lieu (d'après Ben Méïr) que quand le Molad a lieu après 7 d., 18 h., 641 s. Il manquerait donc aussi jusqu'à cette limite 404 s.

Le calcul de Ben Méïr est établi d'après les principes du calendrier juif, mais il recule de 642 scrupules les limites que le calendrier connaît. Ainsi, d'après le calendrier, 17 h., 1079 s. est le moment extrême du jour où le Molad Tischri peut avoir lieu, sans que le Nouvel-An ait besoin d'être ajourné. Mais, si le Molad a lieu vers 18 h., le Nouvel-An est ajourné. D'après Ben Méïr, 18 h., 641 s. forme la limite, et le Nouvel-An n'est ajourné qu'à partir de 18 h., 642 s. Cette divergence se manifeste aussi tout naturellement pour toutes les autres limites.

[2] Par suite, la première année qui précède est une année déficiente. Ceci est une répétition inutile. En général, le raisonnement de Ben Méïr est absurde. La question est de savoir ce que signifient les 642 s. qu'il ajoute aux limites fixées dans la

sont des mois ordinaires. (145) Il manque 404 scr. jusqu'à ce que la limite de 845 soit atteinte, et nous ne pouvons le (le Nouvel-An) remettre à cause du Molad (de la 3e année). Dans la 3e année, c'est-à-dire l'an 855 de l'ère de la destruction du Temple, Tischri tombe sur 7 d., 18 h., 237 scr. et n'atteint pas (150) la limite, car il reste 404 scr. (jusqu'à 7 d., 18 h., 641 scr.). Nous n'ajournons pas lorsqu'il y a 641 scr., c'est-à-dire אמ"רת, comme nous l'avons déjà exposé dans les *4 Portes*, devons-nous l'ajourner quand il y a 237 scr.? Cela ne convient pas aux gens avisés, ni aux sages d'entre le peuple, ni à ceux qui obéissent aux paroles des sages. Vous, mes frères, écoutez et obéissez.....

IV. Relation (de Saadia) et Lettre des Babyloniens.

Le fragment qui suit a été publié par MM. Adler et Broydé dans la *Revue*, XLI, p. 224. L'auteur imite la langue et la diction des livres saints. L'ouvrage auquel appartient ce fragment avait été ponctué primitivement, mais le copiste n'a conservé la ponctuation que pour quelques mots isolés. Parmi les auteurs anciens, Saadia seul est connu comme ayant été ainsi un imitateur de l'Écriture Sainte (voir Harkavy, p. 150). En outre, Saadia raconte, dans son introduction au ס' הגלוי, qu'il a composé, à la prière de l'exilarque, sur le cas de Ben Méïr un écrit intitulé ס' מועדים, qui était divisé en versets et pourvu d'accents [1]. Il est donc très vraisemblable que notre fragment faisait partie du ס' מועדים de Saadia. La langue et le contenu de ce fragment rendent cette hypothèse extrêmement vraisemblable. La transformation satirique du nom de Méïr en ממאיר (l. 20, 45) et en המחשיך (l. 28) est une manière propre à Saadia (voir Harkavy, p. 144). La lettre des Babyloniens est écrite dans le même style que la relation. Sans doute on ne peut en conclure qu'elle est de Saadia. On n'écrit pas des lettres destinées au peuple dans une langue peu compréhensible ; peut-être Saadia a-t-il transformé la lettre originale, de façon qu'elle pût cadrer avec la langue de sa relation.

Dans la ponctuation, il reste des traces du système babylonien.

וישלח את בנו בחדש הרביעי לשנת מא[תים ושלשים][2] ושלוש ויבא
ירושלם

calendrier. Il n'en donne aucune explication, mais il les admet comme des prémisses sur lesquelles il édifie son calcul des trois années. Le calcul serait aisé, si l'hypothèse était exacte.

[1] Harkavy, p. 152 et 180.

[2] Restitution de MM. Adler et Broydé.

ויעבר קול ביום הק[ריאה] לאמר מפו[רש] ביד נביאו וחכמיו אות לברית
מרחשון וכסלו חסרים וה[יו ע]ושין כיום [ביום l.] אחד[1]. וידבר סרה
על אלהינו. ולא עלו העם אתו בר[אותם כי] כן הדבר. והנה כל ישראל בכל
הארצות לא כן חשבו כי שמו א[ותם י]שרים שלומים על כן לניסן השלישי
כא(בא l.) : וכמשפט וכחקה שמום כן כל בני ישראל אשר במזרח ואשר במערב
ואשר בצפון ובאיי הים : כי עד שש מאות ותשעים וחמשה חלקי שנה
אחרונה בלילה הרביעי יהיו חסרים ומשם והלאה יהיו מלאים ובשנה
ההיא והי (היו l.) תשע מאות ושלשים ושנים : הנה כתובה בתוקת המועדים
לתכונותיהם[2] עדי[3] אשר הורישונו אבותינו בניהו מאז : ויהי כאשר שמע (שמעו l.)
נשיאנו וראשי הישיבות והאלופים[4] וכל הברורים[5] וכל מבין עם תלמיד היושבים בבבל את הרעה הזאת אשר עשה ויחרדו חרדה גדולה ויחר להם כי לא היתה כן ולא נראתה מיום עלות בני ישראל מארץ מצרים
למדי[6] היותם באדמת הקדש ואחרי [נ]פוצם לא נשתנו זמניהם : ויועצו
החכמים לכתוב אגרות ונשלח ספרים אליו הלא להודיעו את דרך החוק
כי אמרו אולי משגה הוא : ויעשום וישלחו אליו ספרים שניים ולא אבדה
לשמע ויוסיפו עוד וישלחו ספרים שלישית ולא אבה לשמוע ובכל זאת
השב ישובם נמרצות : על כן הצמיתו[6] אתו כי זולת חטאת על לכתו (כי עלתה זאת על לבם l.)
שובב משובת נצח החזיק בתרמיתו ויאמן לשוב : אך אל יתר העם שלחו

[1] Parce que Marheschwan et Kislew, suivant Ben Méïr, devaient avoir 29 jours, Nissan et Pâque tombèrent le dimanche.

[2] Saadia veut sans doute parler ici de l'écrit : les Quatre Portes.

[3] Le mot est superflu ; c'est ce qu'indiquent les points qui le surmontent.

[4] אלופים. On appelait ainsi dans les Yeschibot de Babylonie les ראשי כלה ; v. Nathan Babli (Neubauer, *Anecdota*, II, 87) ; mais on ne sait si là les mots והם עשרה מן הסנהדרין הנקראין אלופים se rapportent aux ראשי כלה ou aux אלופים. Dans le dernier cas, tous les auditeurs des sept rangées auraient été appelés אלופים. Or ceux-ci semblent avoir été désignés par le terme וכל הברורים.

[5] Au sujet de la signification du mot בדי d'après Saadia, v. Harkavy, p. 188, et Bacher, *Œuvres complètes de R. Saadia*, V, p. x et 58.

[6] Dans le sens de « se taire » comme en arabe (voir Gesenius), ou « ils cessèrent de correspondre avec lui ».

אגרות להזהירם למען לא יתעו בדברי המֵמאיר[1] היוא את לשונו
לא מֵרהו
ואשר אין עליו על (עול l.) סבלו ויבן ויצליח : וזה פתשגן הכתב אשר
שלחו החכמים
אליו ממקום הועדם ה (הוא l.) בבל : שלום לראש החבורה ולבניך
ולאחיך ולכל נלוך : לא
האמננו לשמע הבא אלינו כי בנך טם חג שלא כדת וסמוך לבנו כי
אם נעשה
הדבר בשגגה הוא : והדבר נכון מאוד ולא נפלא הוא מן התלמידים
כי עבר
הפת את הגבול בשבעה חלקים ושלשים ומאתים : וגם לחשובת
השנה
כן יעבר את המועד ממאתים וארבעה מן השירית בלילה השלישית
וכן לשנה השלישית יעבר את המועד כי פנה יומם מחצי השבת :
אל ירע בעיניך לאמר טעיתי ואף כי האמר שגה בניך שא עיניך
למרום אל קדשנו וחוס עלינו... ניך (ועליך ?) לבל יהיו (ההיה l.)
קרחה מין (בין l.) רב כל ישראל : וישיבם
האמת אתי וכדת הברזתי לא לכם המרות את פי ולסור מדברי ימין
ושמאל : ויחפש עלילות לחפות על טעותו לאמר כי הגבול בשבת
עד שש מאות וארבעים ואחד מן השביעית ביום ופחתה היוצאת
ארבע מאות וארבעה :

Verso.

ויכתבו אליו בספר השני וגם בשלישי נבחרה לנו שופט ישת ידו עלינו
דברי
הקדמונים אשר שמו בפינו [בארבעה] שערים לא יוסיף כל חק על
מחצית
היום : חמש אתות כתובת ה[לא ה] נדה למלאות כל אות (אחת ?) שָׁעָה
תמימה
מה מספרם רְדוּחה ,רד וחח l.) ותצא ה[רצה] ותקפָּט : אל תלך לנוע על
הפצים
אשר לא יועילו רבו (רב l.) לביה ישראל משך הגלות ארוך (ארך l.)
השבי וידל כבודם
ויהמָורטון כי מי זה דמה לחוק חק בעולו (בעולם l.) תוחלתו נכזבה
או מי נלחם
את יי מורא ישראל ופחד אבותינו וינצחהו : פנה אל אחריתך ואל
אל יומיך אם פתה יבוש (תבוש l.) ולא תכלם עד עולמים : ויהי כ
ארבו הימים
בלכת ובא הספרים אל המחשיא והוא ידבק דברי רוח בלי דעת
ויגנב מדברהם ויסלם אליו : ויפנו המבינים אשר בישיבות אל קהלות

[1] Allusion au nom de מאיר.

ישראל הקרבים אליהם והרחקים ויזהירו אתהם את החקים
ואת התורה ויאמצו את ידם במועדי אל : כי יגורו פן ישמעו
שמע המאֹמר ויתעו בו על כן זרו כתביהם בכל פאתי הארץ :
והתי מבוכה וחרדה על כל אלה בעיר ומדינה אשר
השיג (l. השיגו) שמעו : ויתנו את ידם עוד לשלום ביניהו לבלתי נדח
(l. נדח) נדח
אין פרץ ויצאת ויאספו ויעשו כן : אחר הדבר הזה לא שב המחשיך,
מדרכו הרעה וישב ויחבר דברים לא כן באחרית אגרותיו הקל
עוזו הראשון והאחרון הכביד לו : ויעש ארבעה שערים אשר לא
היו בין ישראל לא צום אלהינו ולא דברום נביאיו ולא עלו על לב
חכמיו : החליף את רֹ׳ הֹמֹדֹ וישם את הֹחֹ מֹטֹרֹפֹ׳ וימר את תצא
שָׁעָה וָנָב ותחת הרצה שעה והנו גם שעה
וקנ תחת תקפט : לבעבור כבב את פני הדבר להוסיף על כל גבול
אמרת חלקים לאמר לא עברו שלש אלה גבולתיהן : לא ירא
אלהים לדבר על נביאיו שקר וכזב ולא חמל על צעירי הצאני
פן ישגו בשעריו אשר בדאם לו : ולא פנה בלתי אל העמיד עצתו
ומזמתו להחטיא עם ולהכשיל רבים ולפרץ גדרת (l. גדרות)
ולהסיע את
אבנים (l. אבניהם) ולבקע את עצוו (l. עציהם) : ויחרף עוד את הברורים
בתהפוכותיו וישימם
בוערים כדרך כל אביר ואמר לכל סכל הוא : ויתר דברי ספריו וכל אשר
הנם (דעתו ?) עשה בדברי המליצים המדברים אליו להשיבם אל רעתו
כתובים על ספר דברי הימים לראשי הישיבות : ואת ביד...

TRADUCTION.

Il envoya son fils... le 4e mois de l'an 1233 [2], et il vint à Jérusalem et il publia le jour de la lecture de la Loi : il est établi par les pro-

[1] La lettre finale ת a la valeur de 800, מטר"ת, égale donc 1049. Ben Méïr obtient ce chiffre en ajoutant à 408 ses 641 s. (III, ligne 95, d'après ma restitution). — On voit que les cinq lettres finales étaient déjà employées au xe siècle pour les chiffres 500 à 900 (v. aussi le poème du Saadia sur l'alphabet). La Massora aussi emploie déjà les lettres finales pour les dites centaines, pour l'indication du chiffre des versets à la fin des Livres saints. C'est ainsi qu'à la fin de la Genèse, la lettre ך a la valeur de 500, et qu'à la fin du Lévitique, la lettre ת a la valeur de 800, etc. Parmi les auteurs plus modernes, il faut mentionner Tobia, לקח טוב, II, p. 220 (éd. Buber) ; voir Rapoport, ערך מלין, p. 70. C'est dans ce sens qu'il faut compléter Steinschneider, qui dit dans son ouvrage, *Die Mathematik bei den Juden* (*Bibliotheca Mathematica*, 1893, p. 69) : « Je ne sais à quelle époque les *cinq lettres finales* ont commencé à être employées pour désigner les chiffres de 500 à 900, qui, à la vérité, sont rarement usitées. Elles sont mentionnées dans une interprétation mystique des lettres qui provient vraisemblablement de Jehuda b. Salomon de Tolède (en Toscane, 1259), sur laquelle nous reviendrons. » Remarquons encore que dans le *Bereschit Rabbati* manuscrit (d'où chez Recanati au commencement de בהר), ces lettres sont aussi comptées comme des centaines, voir *Magazin*, XV, 70.

[2] Des Juifs ; voir Kimhi sur Jérémie, XLIX, 20.

[3] De l'ère des Contrats, c'est-à-dire 4682 de l'ère de la création.

phètes et les sages comme signe de l'alliance : « Marheschwan et Kislew (sont, dans la présente année,) déficients ; fêtez la Pâque le dimanche[1] », et il prêcha l'apostasie. Les gens ne lui obéirent pas en voyant cela. Tous les Juifs de tous (5) les pays pensèrent autrement, et les justes les comptèrent (les mois mentionnés) comme des mois complets, et Nissan fut placé au dimanche.

Suivant le droit et la Loi, tous les Juifs firent ainsi, dans l'Est, l'Ouest, le Nord et dans les îles de la mer. Car jusqu'à 695 scr. de la dernière heure de la nuit de mercredi[2], ils (les mois mentionnés) restent déficients, mais à partir de là, ils sont complets et dans cette année il y avait déjà 932 (scr.). Voilà ce qui est écrit dans le règlement sur les fêtes (10) suivant leur caractère[3], que nos pères nous ont transmis en héritage à nous et à nos enfants. Lorsque notre exilarque, les chefs des Yeschibot, les Aloufim, tous les élus, tous les maîtres et les disciples qui demeuraient à Babylone (Bagdad), apprirent le mal qu'il (Ben Méïr) avait fait, ils conçurent une grande frayeur et furent irrités, car pareille chose n'était arrivée et n'avait été vue depuis le jour de la sortie des Israélites de l'Égypte jusqu'au jour où ils s'établirent dans la Terre Sainte. Aussi après leur dispersion, leur calcul du temps ne subit pas de changement. Et ils résolurent, (15) les savants, de lui adresser des lettres et de lui faire connaître la loi de la fixation des fêtes, parce qu'ils pensaient que c'était peut-être une méprise. Ils firent ainsi, lui écrivirent une seconde fois et il ne voulut point obéir; ils lui écrivirent une troisième fois, (de nouveau) il ne voulut point obéir. En outre, il leur répondit vivement. C'est pourquoi ils rompirent avec lui, car ils se disaient : Celui qui persiste dans une rébellion éternelle persistera dans son erreur et ne voudra pas revenir en arrière (suivant Jér., VIII, 5) ; mais au reste du peuple ils envoyèrent (20) des lettres, pour les avertir de ne pas se laisser induire en erreur par les paroles du « pervers ». Celui qui craignait sa langue (de Méïr) ne le contredit pas, mais celui qui ne portait pas son joug pesant comprenait et avait du succès. Voici la copie de la lettre qu'ils lui envoyèrent de Bagdad, du lieu de leur assemblée : « Salut au chef de la confrérie, à tes fils et à tes frères et à tous tes partisans. Nous n'ajoutions pas foi au bruit qui nous parvint, à savoir que ton fils a fixé la fête contrairement à la loi et à la coutume du peuple, et nous sommes convaincus que si c'est vrai, ce n'était sans doute qu'une méprise. La chose est, d'ailleurs, claire et n'est pas difficile à comprendre pour les disciples eux-mêmes. Car (25) le temps

[1] Voir la note sur le texte.

[2] Si le Molad Tischri a lieu jusqu'à 4 d., 11 h., 695 s., l'année sera déficiente; s'il a lieu plus tard, c'est une année complète. C'est à cette règle que pense Saadia en citant dans son Commentaire sur le Sepher Yeçira (éd. Lambert, p. 80) ce passage des כל תשרי שיש בו עיבור ונולד קידם הרצה חלקים משעה יב : ארבע שערים Saadia compte ici par 12 heures de jour et 12 heures de nuit.

[3] Dans les Quatre Portes.

(du Molad Tischri) a dépassé la limite de 237 scr. [1]. L'année suivante aussi il dépassera d'autant la limite 3 d., 9 h., 204 scr. [2]; il dépassera aussi la limite, dans la 3e année, de la même quantité et aura lieu le samedi après midi [3]. Qu'il ne te coûte pas de dire : je me suis trompé ; à plus forte raison de dire que ton fils s'est trompé. Élève ton regard en haut vers notre Saint, épargne-nous et toi-même, afin qu'il n'y ait pas de scission dans l'assemblée des Juifs. » Il leur répondit : (30) « J'ai raison et c'est avec raison que j'ai fait la proclamation. Vous ne devez pas être rebelles à ma décision et vous détourner de mes paroles ni à droite ni à gauche. » Et il chercha des prétextes, pour cacher son erreur, en soutenant que la limite, le jour du Sabbat, est jusqu'à 641 (scr.) de la 7e heure du jour et que, par suite, il manque encore (jusqu'à la limite) 404 (scr.) [4].

Verso.

Et ils lui écrivirent dans la 2e et la 3e lettres : « Choisissons-nous un arbitre qui mette sa main sur nous (Job, IX, 33). Les sentences des Anciens, qu'ils ont mises dans notre bouche par l'organe des 4 *Portes* (enseignent) : on ne doit pas dépasser midi d'aucune partie du temps. (35) Cinq signes sont écrits (là), chacun d'eux exprime les parties d'une heure entière [5]. Leurs chiffres sont : 204, 408, 491, 695 et 589 [6]. Ne vas pas planer sur les arbres (Juges, IX, 9) qui ne servent à rien. Assez longue pour la maison d'Israël est la durée de l'exil ; la captivité dure longtemps, leur splendeur a été diminuée et ils ont été arrachés. Celui qui s'imaginait pouvoir donner au monde une (nouvelle) loi, son attente fut déçue, et celui qui lutta contre Dieu, l'objet de la crainte d'Israël et de la terreur de nos pères, fut vaincu par lui. Pense à ta fin (40) et non au présent. Si tu rougis maintenant (par l'aveu de ton erreur), tu ne seras pas confus dans l'éternité. » Beaucoup de

[1] La limite jusqu'à laquelle une année reste déficiente est 4 d., 11 h., 695 s. Dans l'année en question, le Molad tomba sur 4 d., 11 h., 932 s.; par suite, il dépassa la limite de 237 s.

[2] Dans la seconde année, le Molad Tischri tomba sur 3 d., 9 h., 441 s. Cette année-là la limite était 3 d., 9 h., 204 s.; le Molad dépassait donc la limite de 237 s.

[3] Le Molad Tischri tombe la 3e année sur 7 d., 18 h., 237 s. La limite est 7 d., 18 h. Il y a donc de nouveau 237 s. au delà de la limite.

[4] Ici il est question de la 3e année autour de laquelle se meut tout le calcul. D'après Ben Méïr, la limite, dans cette année, est 7 d., 18 h., 641 s., et comme elle n'était pas dépassée de 404 s. près, le Nouvel-An ne devait pas être ajourné. Par suite, le Nouvel-An de la 2e année ne devait pas être ajourné parce que le Nouvel-An de la 2e année ne doit être ajourné que lorsque le Nouvel-An de la 3e année l'est. En effet, si, dans ce cas, le Nouvel-An de la 2e année n'était pas ajourné, la 2e année aurait 356 jours, ce qui n'est pas admissible. Si le Nouvel-An de la 2e année n'est pas ajourné, la première année est une année déficiente et n'a que 353 jours, du samedi, Nouvel-An de la 1re année, au mardi, Nouvel-An de la 2e année.

[5] Il n'est donc pas possible d'ajouter encore à ces chiffres 641 parties.

[6] Ces chiffres de scrupules se retrouvent à propos de l'indication des limites des diverses années, voir VII.

temps se passa pendant l'envoi des lettres adressées au séducteur. Il réunit tous les mots sans sens et emprunta beaucoup de choses à leurs lettres (des Babyloniens) et se l'appropria. Alors les sages des Yeschibot se tournèrent vers les communautés d'Israël, celles qui sont proches et loin, et ils les instruisirent dans les lois et les doctrines, et les fortifièrent (en ce qui concerne) les fêtes de l'Éternel. Car ils craignaient que peut-être ils n'apprissent (45) quelque chose de Méïr et ne fussent induits en erreur. C'est pourquoi ils répandirent leurs lettres dans toutes les contrées du monde. Et il se produisit à ce sujet de la stupeur et de la terreur dans chaque cité et province, où sa renommée était parvenue. Mais ils tendirent leur main pour faire la paix, pour qu'aucun ne fût repoussé (II Sam., XIV, 14), qu'il n'y eût pas de scission ni de désertion (d'après Ps. CXLIV, 4). Ils se rassemblèrent et firent ainsi. Même alors l'homme sombre (Méïr) ne revint pas de sa mauvaise voie et, dans sa dernière lettre, il amassa de nouveau des choses inexactes. (50) La première lettre était douce; la dernière était dure (d'après Is., VIII, 23). Il rédigea 4 *Portes*, comme il n'en exista jamais chez les Juifs, que notre Dieu ne commanda point et que ses prophètes n'enseignèrent point et qui ne vinrent pas à l'esprit de ses sages. Il changea 204 en 845, fit de 408, 1049, changea 491 en 1 h. 52, au lieu de 695 (il écrivit) 1 h. 256 et 1 h. 150 au lieu de 589 [1], pour fausser les choses et pour ajouter à chaque limite 641 scr. et pour soutenir que les 3 années ne dépassent pas la limite. Il ne craignit point (55) Dieu et dit contre ses prophètes des fausseté́s et des mensonges et il n'eut pas de pitié pour les Juifs qui pouvaient être induits en erreur par les *Portes* qu'il avait composées. Et il ne pensait qu'au maintien de son projet et de sa perversité́, pour égarer le peuple, pour renverser les murs, briser leurs pierres et fendre leur bois. En outre, il railla les élus (les Juges) par ses sottises et les traita de sots, à la manière des despotes. Il disait aussi à chacun qu'il était un sot (Eccl., x, 3). Le reste de l'histoire de ses lettres et ce qu'il fit des paroles des intermédiaires qui traitaient avec lui, pour les convertir à sa perversité́ — tout cela se trouve dans la Chronique des présidents des Yeschibot. Aussi par.....

V. Lettre au sujet d'un calendrier spécial [2].

את הרוב ואם הוא כדבריו למד לישראל חכמים וראשים לחשב
מולד לבנה ולקבוע מרחשון וכסלו כפי המצאו על פי החוקות
אשר קיבלו מן הגבואים יניחו כל אלה ויוסיפו על כל שנה פשוטה
חמשה ימים ועל כל שנה מעוברת כדבריו וכן יהיו המועדים.
ואף ביטל בדבריו מסורת שוח חדו בהז (כה"ז l.) [3] כיון שאמ אין בין

[1] En effet, il ajouta aux chiffres cités plus haut 641 scrupules.
[2] Lettre publiée par M. Israël Lévi dans *Revue*, XLI, p. 230.
[3] Ce sont les signes des excédents de l'année ; voir plus haut, III, ligne 100.

שנה לשנה כסדורה אלא חמשה ימים נמצאו כל הפשוטות כסדרן, ובמעוברת ששה נמצאו כל המעוברות חסירין ובטלה תורת שלימים מכל השנים פשוטותיהן ומעוברותיהן, וגם בטלה תורת כסדרן מן המעוברות ותורת חסירין מן הפשוטות, אוי לאומר שדברים אלה מתוקנים, כי ביקש להדיח את ישראל מדרכי אור לדרכי חשך ל..... ל... דבר אשר כל ישראל יכזבוהו עליו ואפילו לשת....

. . . . . לחפש אולי יש בהם תמורת דבריו . . . . .

. . . . . חוזרין למפריע כה שנים א. . . . . .

שנת תתכז . . . . . .

בשנת וכדבריו בששי, ושנת תתמד בחמישי וכדבריו ברביעי, ושנת תתמה בחמישי וכדבריו בשלישי, ושנת תתמו באחד בש' וכדבריו בשיני ושנת תתנ בשבת, ושנת תתנא בחמישי, ושנת תתנב בשלישי וכדבריו בשיני, הרי כאן כה שנים אין בהם כדבריו אלא שבע שנים וה (l. זה) הנותרות שלא כדבריו ראוי היה לו להביט בכל אלה אבל (*sic*) ולא יודיע עול בושת, על כן הכותב הבבריים (*sic*) האלה מה נעידהו ומה נדמה לו ואולת וכסילות תלויה לו בין עיניו, ולא תורה ולא חכמה ולא יראת ה' ולא בושת פנים ואפילו דרך ארץ אין בו ואי אופשר לומר שהיתה כוונתו להעמיד את האמת שהרי ש. . . . . גלויים ולא לקויים דברי חכמים כי רחוק רחוק הוא מהם. . . . . .

. . . . . לא לפי תומו עשה כחסיד שוטה כי חסיד שוטה

. . . . . ל אינו מתכוין במעשיו אלא לשם

. . . . . מר אסור ליגע בה ומניחה

. . . . . שלד.

מצות האמורות בתורה ישמע להם תל לומ ואת שבתותי תשמורו כולכם חיבין בכבודי[1], ובכל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב שׁ אין חכמה ואין הבונה וג' ואפילו למלך של וגם אלנתן וגמריהו הפגיעו במלך[2] ולפרוש גם מארץ מכורתם כאשר כה' כי עזבו הלויים את מגרשיהם[3], וכן דויד ואומ כי עליך נשאתי חרפה וג' מזור (l. מוזר) הייתי לאחי וג'[4] ולא עוד אלא כי הסכיל הזה אשר חיבר את האיגרות האלה נשא ידו בחכמים וידבר דברי נבלה שכמותו ראוי להם וכיוצא בו אומרן וכאשר אמר הכתוב כי נבל נבלה ידבר[5], ולומדונו רבותינו כל הפוסל פסול ואמ שמואל במומו הוא פוסל[6], אמר כי כתבו אליו רבותינו כל אשפה שלהם על כן אם על אשפה שיש בה חצים אמר ודאי כן הוא הדבר כי דברי רבותינו כחיצים טונים כאשר שבתן הכתוב[7] . . . . . .

[1] *Baba Mecia*, 33 *a*. L'indication des sources dans les présentes notes est empruntée à M. Israël Lévi.

[2] Jérémie, xxxvi, 25, où il y a אלנתן ודליהו.

[3] II Chron., xi, 14.

[4] Ps., lxix, 8-9.

[5] Is., xxxii, 6.

[6] *Kiddouschin*, 70 *a-b*.

[7] Ps., cxx, 4.

. . . . . ואמריהם חצים ברורים כאשר נאמ ו. . . . . .
. . . . מנובלת אמר מומו הזכיר ועליו. . . . . .
. . . . . יי אלהים שהמחזיק. . . . . .
ואף אם יהי הראש אל יבוש מלחזור בו כי כן דרשו רבותינו במשה רבינו הודה... ולא בוש לומר לא שמעתי[1]. ואף דויד מלכינו הודה בפני הכהנים והלוים וכל ישראל ששמה בהעלותו את הארון בעגלה ככתוב כי למבראשונה לא א פ יי[2] וכמה חכמים ואדירים חזרו והודו לאמת כאשר עשה רב נחמן שהעמיד תרגמן ואמר דברים שאמרתי לפניכם שעות הן בידי[3]. ואם לא שב הוא ישובו מסיעיו ואם עשו את הדבר הראשון בשגגה אל יעשו את השיני בזדון כי כל ישראל אשר במזרח ובמערב הסכימה אחת על זאת חוץ מן מעט המקומות אשר סביבותיכם ואתה חכמי ונבוני תצוה לכתוב להודיעני כי אתה עומד [ע]ל . . . . . .
. טוב ולא נשתנה כתמך (l. בשמך) וריחך לא נמר וטעמך לא הובס. .
. . . . . ל. חכמים רבותינו ותוסיף שם טוב על שמך וזכור. . . . . ל.ל. שמו אשר נקרא עליו מה אני ואתה. . . . . יבש כאשר הוכיח יי אלוהינו . . . . . .
. . . . . וקורא.

Ce fragment ne peut être expliqué ni traduit parce qu'il est très défectueux et corrompu. En outre, il traite d'une assertion qui ne se retrouve pas ailleurs et qui paraît être en contradiction avec le calendrier de Ben Méïr. D'après le système traité ici, il doit y avoir entre deux années simples 5 jours, et, entre une année embolismique et une année simple, il doit y avoir 6 jours. L'année juive devrait donc être une année stable. L'année simple aurait toujours 354 jours et l'année embolismique 383 jours. Le calendrier usuel avec ses 3 années différentes serait alors complètement mis de côté, comme l'auteur de la lettre le remarque avec raison. Il me paraît invraisemblable que Ben Méïr ait émis une pareille prétention, car nous savons, par III, que Ben Méïr reconnaît le triple caractère de l'année et les règles de l'ajournement du Nouvel-An. La divergence entre lui et les Babyloniens ne consiste qu'en ceci, qu'il ajoute aux limites habituelles 641 parties. C'est pourquoi je ne vois pas le rapport qu'il peut y avoir entre cette théorie et le calendrier de Ben Méïr. L'auteur de cette lettre calcule les jours où devaient tomber les jours de la fête de Pâque pendant les 25 années de 4627 à 4651 de l'ère de la destruction, d'après le calendrier usuel et d'après le système mentionné. Ce sont les 25 années qui précédèrent immédiatement l'année de la querelle (4682), sa-

[1] *Pérek ha-Schalom* et *Abot de R. Nathan*, 2e version, p. 112 de l'éd. Schechter.
[2] I Chron., xv, 13.
[3] *Eroubin*, 16 *b*.

voir de 4656 à 4681 de l'ère de la création inclusivement. Le premier chiffre dans le fragment correspond au jour où la fête de Pâque est effectivement tombée d'après le calendrier usuel ; le second chiffre indique le jour où la fête de Pâque aurait dû tomber, d'après le système qui a été réfuté. Les derniers chiffres paraissent être altérés. Je ne puis décider si les mots חוץ מן מיעט המקומות אשר סביבותיכם « outre les rares localités de votre contrée » se rapportent à l'innovation de Ben Méïr ou au système dont il a été parlé.

VI. Lettre (de Saadia).

Cette lettre a été publiée par M. Neubauer dans *J. Q. R.*, IX, 37, d'après un ms. d'Oxford, qui provient d'Egypte. S. Poznanski a indiqué quelques corrections pour cette lettre (*ibid.*, X, 152, note 1), que je reproduirai ici.

Le commencement de la lettre manque, et à la fin il n'y a pas de signature. Peut-être le nom de l'auteur se trouvait-il au commencement. M. Neubauer suppose avec raison que la lettre a été écrite par Saadia. Le contenu et la langue font penser à ce Gaon. Nous verrons, en effet, dans les remarques que beaucoup d'expressions spéciales de la relation de Saadia s'y retrouvent. La lettre contient d'intéressants détails sur le cas de Ben Méïr et sur un grand voyage que Saadia entreprit durant l'été de l'an 4681 (921 après J.-Ch.).

La lettre est adressée aux disciples de l'auteur qui étaient en correspondance avec leur maître (lignes 4 et 23). Saadia quitta sa résidence, qui, sans doute, était l'Egypte, au plus tard durant l'été de l'an 4681. Arrivé à Alep, il y apprit que Ben Méïr était décidé à proclamer déficients les mois de Marheschwan et de Kislew de l'année suivante (ligne 6). Là-dessus il adressa à Ben Méïr plusieurs lettres pour le dissuader de prendre cette mesure et pour lui prouver que les mois en question étaient des mois complets. D'Alep, Saadia se rendit ensuite à Bagdad. Il croyait que Ben Méïr l'avait écouté, mais à Bagdad on apprit que Ben Méïr avait réalisé son projet. Les docteurs babyloniens organisèrent une action énergique contre Ben Méïr, à laquelle Saadia s'associa (voir le pluriel de la 1re personne, l. 12, 18). Ben Méïr ayant annoncé (III, l. 1) sa résolution au mois de Tébet 4682, Saadia doit avoir été à Bagdad ce mois-là. La lettre de Saadia a été écrite vers le 1er ou le 2e Adar 4682, car Saadia avait déjà envoyé depuis deux mois à ses disciples (l. 4, 19) les lettres des Babyloniens dirigées contre Ben Méïr. En tout cas, Saadia écrivit sa lettre avant Pâque (l. 22). Je ne puis établir si la lettre fut écrite à Bagdad ou ailleurs. Saadia

avait l'intention d'y séjourner encore quelque temps (l. 23). Son voyage dura donc plusieurs mois. La lettre témoigne de la tendresse avec laquelle Saadia était attaché à ses disciples. Partout il pense à eux avec amour, comme il pense à ses enfants (l. 2), qu'il dut quitter. Le bien public tenait à cœur à Saadia plus que tout le reste. Dans l'intérêt du Judaïsme, il entreprit un voyage dangereux, qui le tint éloigné de ses proches pendant de longs mois.

Nous savons que Ben Méïr aussi alla à Bagdad (III, 56). S'y trouva-t-il en même temps que Saadia ? Nous l'ignorons. A cette époque, c'est-à-dire en 921, les personnalités babyloniennes eurent l'occasion de faire la connaissance de Saadia. Sa génialité produisit une grande impression. Lorsqu'en 928 la place de chef de l'Académie devint vacante à Sora, l'exilarque David l'appela d'Egypte pour lui conférer cette haute fonction. A l'origine, il hésitait entre Saadia et Sémah ibn Schahin et, pour cette raison, il demanda conseil à Nissi Naharwani. Nissi opina en faveur de Sémah, en le mettant en garde contre le caractère énergique et absolu de Saadia (Nathan Babli, Neubauer, *Anecdota*, II, 80). L'exilarque se décida cependant en faveur de Saadia et on sait combien Nissi avait eu raison ; en effet, le fameux conflit entre Saadia et l'exilarque ne tarda pas à éclater. Pendant le séjour de Saadia à Bagdad en 921, Saadia paraît avoir composé son כ' המועדים, et c'est sans doute à cela que se rapportent ses paroles : וכמא אלפת ואנא באלעראק כתאבא עבראניא ען ראי מן כאן באלחצרה ריסא פימא ורדעלי אלאמה מן כטא בן מאיר [והו אלמסמי] [ספר ה]מועדים (Harkavy, *Studien und Mittheilungen*, V, 150).

... ובלכתי מהמון אל האמון [1] ובשובי מחיל אל חיל [2] בזכרי (l. כזכרי)
טַפַּי ועוללַיי
לנגדי כן זכרכם תלמידי לא נגזר בניב ולא נגרז (l. נגרע) מנגד
עיני [3], מן י"י אלהי
עוד אשאלה להראותני פניהם ופניכם בקרוב ברוב שמחותי
(l. שמחות), ועל דברת
השמועה הנשמעת בארץ, קדמתי מקץ שני חדשים וכתבתי
אליכם אגרת
ובתוך (l. ובתוכה) אגרת ראש הגולה יעזרהו קדושנו וכל ראשי
הישיבות אמצם משגבנו,

[1] Harkavy (הגרון, II, 90) pense ici à בעל המון en Palestine et à נא אמון en Égypte. Il me paraît plus vraisemblable que Saadia voulait dire : lorsque je me rendais d'une ville à l'autre ; cf. עיר המיה (Is., xxii, 2). Le א, dans האמון, peut être une imitation de Jérémie, li, 15, ואת יהר האמון.

[2] Sans doute dans le sens de castel, comme Is., xxvi, 1. Par ובלכתי... ובשובי Saadia exprime l'idée « aller çà et là ».

[3] C'est-à-dire ne disparut pas de ma langue, resta toujours devant mes yeux.

להודיעכם כי בתוך הקיץ שעבר בהיותי בחלב שמעתי כי בן מאיר חושב
להכריז מרחשון וכסלו חסרין, וכתבתי אליו כמה אגרות להזהירו [לבלתי] לעשות כן.
ולהודיענו כי המדה שלמין. ולבאר לו מאי זה טעם המדה שלמין. ושבתי אני וירדתי בגדד[1], והייתי סבור כי קיבל. עד אשר באה
10 השמועה בבגדד כי הכריזם חסרין. ועל זאת נבהלו כל רבותינו חכמי
הישיבות. כי כמוה לא נהיה מעולם להכריז המועדים שלא כהלכה. על כן בחרדתם[2] כתבו אל כל ישראל אשר בכל המקומות להודיעם כי כלנו
שוין בדבר הזה, ואין ביניהו חלוקה כל עיקר. להזהירו לבלתי לעשות כן.
ולא שמע. ויהי כי הכריזם חסרין דאגו כל רבותינו אשר בישיבות כי לא
15 נהיתה ולא נראתה כזאת להכריז מועדים שלא כהלכה. ועל כן כתבו
בכל המקומות להודיע את ישראל כי ראש הגולה יזרחו קדושנו וגם ראשי
ישיבות כולם יתמכם משגבנו, וכל האלופים וכל החכמים ותלמידיהם[3] שוין
בדבר הזה כי המדה שלמין והפסח בשלישי. ואין ביניהו חלוקה, ואין פרץ
ואין יוצאת ואין צוחה ברחבתינו (Ps., cxliv, 14)[4]. ושלחתי מקץ שני חדשים את אגרותיהם
20 אליכם בתוך אגרתי. עתה כבואם הקבצו וקראם (וקראום l.) ועמדו על עמדכם ואזרו
נא כגברים חלציכם, וכאנשי חיל למלחמת י"י וחוסו על עם ישראל ועל נחלת י"י לבל יאכלו חמץ בפסח. ובל יאכלון וישתון ויעשו מלאכה ביום
הכפורים. ותהיה התקנה הגדולה הזאת על ידכם ופרשו לפנינו בכל אשר

[1] Sur la foi des mots : ושבתי אני וירדתי בגדד, MM. Neubauer, Poznanski et Harkavy croient que Saadia alla d'abord à Bagdad, qu'il se rendit de là à Alep et, lorsque la rumeur concernant Ben Méïr lui vint aux oreilles, retourna à Bagdad. Cette hypothèse n'est pas fondée, car שוב devant un verbe n'exprime pas le retour à un endroit, mais la reprise d'une action, ainsi אשובה ארעה (Gen., xxx, 31) et וישב וישלח אליו שר חמשים אחר (II Rois, i, 11). Dans notre cas, ושבתי אני exprime la reprise du voyage comme ושבתי אני ואראה (Eccl., iv, 1) exprime la reprise de l'observation.

[2] C'est ainsi que Saadia écrit, IV, l. 12 : ויחרדו חרדה גדולה... כי לא היתה כן ולא נראתה.

[3] Saadia, IV, l. 11 : כאשר שמע נשיאנו וראש הישיבות והאלופים וכל הברורים וכל מבין עם תלמיד.

[4] *Ibid.*, l. 47 : לבלתי ידח נדח אין פרץ ויוצאת.

תעשו עם שלומכם וחפציכם ושאלותיכם. ותנו שלום לרבניה (l. לרבנינו)
ולכל רעינו
אחינו ככבוד איש ואיש. ושלומכם ירבה החלה וסוף.

TRADUCTION.

Pendant que je voyageais çà et là, d'une ville à une autre et d'un castel à un autre, de même que je pensais toujours à mes fils et à mes filles, de même je pensais à vous, mes disciples, en parole et en pensée. Je prie Dieu de me venir en aide pour que je vous revoie, eux et vous, avec plaisir. En ce qui concerne le bruit qui s'est répandu dans le pays, j'ai déjà pris les devants il y a deux mois et je vous ai écrit à ce sujet (5) en ajoutant les lettres de l'exilarque et de tous les présidents des Yeschibot, que Dieu les assiste ! Je vous informe que quand j'étais à Alep l'été passé, j'appris que Ben Méïr était résolu à proclamer Marheschwan et Kislew déficients. Je lui écrivis quelques lettres, l'exhortant à ne le pas faire. Je lui fis comprendre qu'ils (les mois mentionnés) étaient des mois complets en lui en expliquant la raison. Ensuite je me rendis à Bagdad et je crus qu'il m'écouterait. Mais le bruit (10) se répandit à Bagdad qu'il les avait proclamés déficients. Tous nos maîtres, les savants des Yeschibot en furent effrayés, car rien de semblable n'est jamais arrivé, savoir que les fêtes fussent proclamées contrairement à la Loi. C'est pourquoi dans leur stupeur ils écrivirent à tous les Juifs de toutes les localités, leur annonçant que nous tous sommes d'accord au sujet de cette affaire et qu'il n'y a parmi nous aucune divergence. Ils l'avertirent aussi de ne pas le faire. Il n'obéit pas. Après les avoir déclarés déficients, nos maîtres dans les Yeschibot étaient anxieux, car (15) chose semblable n'est jamais arrivée et ne fut jamais vue, que les fêtes soient fixées contrairement à la Loi. C'est pourquoi ils écrivirent en tout endroit pour faire savoir aux Juifs que l'exilarque — Que notre Saint lui soit en aide ! — tous les chefs des Yeschibot — que le Très-Haut les assiste — tous les Aloufim et tous les savants avec leurs disciples sont d'accord sur ce point qu'ils (les mois mentionnés) sont pleins et que Pâque tombe le mardi. Il n'y a aucune divergence, ni scission, ni dissidence, ni bruit dans nos rues (Ps. CXLIV, 14). Je vous ai envoyé leurs lettres il y a deux mois, (20) incluses dans ma lettre. Quand elles arriveront, rassemblez-vous et lisez-les. Restez fermes, ceignez vos reins comme des hommes vaillants, comme des guerriers pour soutenir le combat de Dieu. Ayez pitié du peuple d'Israël et de l'héritage de Dieu, pour qu'ils ne mangent pas du pain levé pendant la Pâque, pour qu'ils ne mangent ni ne boivent ni ne travaillent le jour des Expiations. Ce grand bienfait vous sera alors compté. Tenez-nous au courant de tout ce que vous ferez, de votre situation, de vos vœux et désirs (ou questions). Saluez les maîtres, tous nos amis et frères, chacun comme il sied. Que la paix soit avec vous au commencement et à la fin.

VII. Le remaniement fait par Yosé Al-Naharwani des « Quatre Portes ».

Pour terminer, je citerai ici le travail de Naharwani sur l'ouvrage les Quatre Portes (ארבעה שערים)[1] et j'expliquerai comment il nous donne des éclaircissements sur l'antique écrit *Les 4 Portes* qui est invoqué aussi bien par Ben Méïrque par les Babyloniens et où l'on expose les limites des ajournements d'une façon très claire.

Les règles sur l'ajournement du Nouvel-An se trouvaient réunies dans un écrit qui portait le nom de ארבעה שערים « les 4 Portes ». Ce titre provient des quatre jours où peut tomber le Nouvel-An, savoir le lundi, le mardi, le jeudi et le samedi. Ces quatre jours étaient, en quelque sorte, les portes par lesquelles on entrait dans l'année[2]. A chacun de ces quatre jours était consacrée une porte spéciale. L'ouvrage intitulé ארבעה שערים qui, déjà au x^e^ siècle, servait de base pour les calculs du calendrier, en Palestine et en Babylonie, n'existe plus et nous ignorons où et quand il fut composé. Mais quelques citations se trouvant dans les écrits de polémique de Ben Méïr et de Saadia, ainsi que les 4 Portes de Yosé Naharwani nous donnent un aperçu du contenu et du plan de l'écrit original et anonyme. La comparaison des citations de Ben Méïr et de Saadia avec Naharwani prouve avec une certitude suffisante que l'ouvrage de Naharwani est un remaniement de l'ouvrage anonyme dont Naharwani donne le contenu en vers, mais d'après la disposition primitive du sujet. Naharwani, qui était probablement contemporain de Saadia, est l'unique auteur qui reproduise dans sa disposition primitive le contenu des Quatre Portes. En raison de l'importance du sujet, je me suis donc décidé de publier ici pour la seconde fois l'écrit de Naharwani et d'y ajouter les explications nécessaires. Pour permettre de constater, avant tout, la relation qui existe entre cet écrit et l'ouvrage ancien des 4 Portes, il faut que je donne ici une analyse détaillée de l'écrit de Naharwani afin de le comparer ensuite avec les citations de Ben Méïr et de Saadia.

Naharwani fait d'abord cette observation que le Nouvel-An ne peut tomber les trois jours dits אד״ו, mais doit tomber les jours dits

[1] Au sujet d'un traité sur les Quatre Portes, voir Steinschneider, *Cat. Bodl.*, col. 653, et *Z. D. M. G.*, XXIV, 362.

[2] Abraham b. Hiyya dit dans son ס׳ העבור p. 63 : והימים הראוים לקבוע תשרי הן יום שני .....וסימניהון בגהז ונקרין ונקראין (l. ארבעה שערים מפני שהקיבוע בהן הולך מיום אל יום ושאר ימי השבוע אין חוששין להן כמפני שאינם ראוים. De même Israeli, יסוד עולם, IV, 10.

בגה"ז. Même ces jours-là on ajourne le Nouvel-An si le Molad Tischri n'a pas lieu avant midi (מולד זקן).

Il y a cependant deux cas où le Nouvel-An est ajourné, même quand le Molad a lieu avant midi, savoir à 3 d., 9 h., 204 scr., et à 2 d., 15 h., 589 scr. (ligne 1-4). Qu'on remarque que Naharwani place le cas du mardi avant celui du lundi : ceci concorde avec l'ordre que suivent les jours dans les Quatre Portes, qui, comme nous le verrons, commencent par le samedi et passent ensuite au jeudi, au mardi et au lundi[1]. A la ligne 5, Naharwani passe aux 4 Portes proprement dites.

1re *Porte*, ligne 5-10. Le Nouvel-An tombe le samedi ou est remis à ce jour. Il traite de 3, ou plutôt de 6 cas.

1° Le Molad a lieu de là jusqu'à 7 d., 18 h.	5 d., 18 h., jusqu'à 6 d., 20 h., 491 s. ;
2° Le Molad tombe de de là jusqu'à 7 d., 18 h.	5 d., 18 h., jusqu'à 6 d., 1 h., 408 s. ;
3° Le Molad tombe de de là jusqu'à 7 d., 18 h.	5 d., 18 h., jusqu'à 6 d., 9 h., 204 s. ;

2e *Porte*, ligne 11-14. Le Nouvel-An tombe le jeudi ou est ajourné au jeudi. Deux cas, c'est-à-dire 4 cas sont traités :

1° Le Molad tombe sur de là jusqu'à 5 d., 18 h.	3 d., 18 h., jusqu'à 4 d., 11 h., 695 s. ;
2° Le Molad tombe sur de là jusqu'à 5 d., 18 h.	3 d., 9 h., 204 s., jusqu'à 5 d., 9 h., 204 s. ;

3e *Porte*, l. 15-16. Le Nouvel-An tombe le mardi ou est ajourné au mardi. Trois cas sont traités :

1° Le Molad tombe sur	2 d., 18 h., jusqu'à 3 d., 18 h.
2° Le Molad tombe depuis	2 d., 18 h., jusqu'à 3 d., 9 h., 204 s.
3° Le Molad tombe depuis	2 d., 15 h., 589 s., jusqu'à 3 d., 9 h., 204 s.

4e *Porte*, l. 17-20. Le Nouvel-An tombe le lundi ou est ajourné au lundi. Deux, ou plutôt 4 cas sont décrits :

1° Le Molad tombe depuis de là jusqu'à 2 d., 18 h.	7 d., 18 h., jusqu'à 1 d., 20 h., 491 s. ;

[1] Nous trouvons le même ordre dans Maïmonide, קדוש החדש, VII, 1-4, et Israeli, יסוד עולם, IV, 10, savoir : Les jours de אד"ז et בגה"ז. — le Molad avant midi ; — 3 d., 9 h., 204 s. ; — 2 d., 15 h., 589 s. C'est ainsi que sont conçues les règles dans les Ibronot postérieurs : לא אדו ראש, מולד זקן בל הדרוש, ג"ט ר"ד בשנה פשוטה גרוש, בט"ו תקפט אחר העיבור עקור מלשרוש. Il est vraisemblable que cet arrangement est emprunté aux anciennes Quatre Portes.

2° Le Molad tombe depuis 7 d., 18 h., jusqu'à 1 d., 0 h., 204 s.;
de là jusqu'à 2 d., 18 h., c'est-à-dire jusqu'à 2 d., 15 h., 589 s.

On voit que chaque Porte traite d'un des 4 jours בגה"ז. L'ordre de succession des jours est: samedi, jeudi, mardi et lundi. On commence par le sabbat et on passe aux jours suivants indiqués par le signe mnémonique en allant de gauche à droite. Dans chaque Porte, on traite d'abord des années embolismiques et ensuite des années simples. Les heures du jour civil sont comptées, sans interruption, de 1 à 24 [1]. L'heure a 1080 parties.

A la fin (l. 21-22), Naharwani donne la règle pour le calcul du Molad. Comme point de départ, il prend, à l'exemple de la plupart des Orientaux et des Gaonim, le Molad וד"ר = 6 d., 14 h.

Tout ce que Ben Méïr cite de la première et de la seconde des ארבעה שערים, nous le trouvons dans les Portes correspondantes de Naharwani; seulement Ben Méïr calcule par 12 heures de jour et 12 heures de nuit, tandis que Naharwani compte 24 heures sans interruption. Quant à la question de savoir si le calcul par 12 heures était le calcul usité primitivement dans les Quatre Portes et si, plus tard seulement, il a dû faire place au calcul par 24 heures, ou si Ben Méïr a introduit ce changement de calcul, nous laisserons ce point sans solution. En outre, Ben Méïr ajoute à toutes les indications de temps 641 s. [2], comme nous le savons par le récit de Saadia (IV, l. 53) et par la lettre de Ben Méïr (III). Ben Méïr, citant ארבעה שערים, dit: Le Nouvel-An ne peut tomber les jours אד"ר, mais בגה"ז. Encore faut-il que le Molad Tischri ait lieu jusqu'à 641 scr. après midi (III, l. 85-93). Ceci est conforme à ce que dit Naharwani dans l'introduction. Ensuite, Ben Méïr cite, d'après la 1re Porte, deux cas: Le Molad tombe sur 6 d., 0 h., 1049 s. (l. 95). Si nous en retranchons 641 s., nous aurons 6 d., 0 h., 408 s. C'est là chez Naharwani le second cas de la 1re Porte.

Le second cas que Ben Méïr cite d'après la 1re Porte est le suivant: Le Molad tombe sur 6 d., 9 h., 845 s. (l. 108); après soustraction des 641 s., nous avons 6 d., 9 h., 204 s., et c'est là chez Naharwani le 3e cas de la 1re Porte.

Ben Méïr cite encore, d'après la 2e Porte, le cas de 4 d., 12 h., 256 s. (p. 112); après retranchement des 641 s., il reste 4 d., 11 h.,

[1] V. Ideler, *Handbuch der... Chronologie*, 1, 86.

[2] En prenant les choses d'une manière rigoureuse, la divergence est de 642 s., car, si chez les Babyloniens, par exemple, la limite est 11 h., 1079 (incl.), chez Ben Méïr elle est 12 h., 641 s. Cependant les Babyloniens excluent habituellement le dernier scr., et, dans notre cas, ils disent: la limite est 12 heures; c'est pourquoi il suffit de retrancher des indications de Ben Méïr 641 parties pour obtenir le chiffre des Babyloniens.

695 s., et cela correspond au 1er cas de la seconde Porte chez Naharwani. Nous trouvons donc chez Naharwani tous les trois cas que Ben Méïr cite d'après les Quatre Portes, et cela dans le même ordre que chez Ben Méïr. Chez tous les deux, on parle du samedi dans la 1re Porte et du jeudi dans la 2e.

Quant à Saadia, dans son Commentaire sur le livre Yeçira (éd. Lambert, p. 80) il cite, d'après les ארבעה שערים, la proposition suivante : כל השרי שיש בו עיבור ונולד קודם הרצ"ה חלקים משעה י"ב et il remarque que, dans les textes qu'il avait sous les yeux, il y avait par erreur משעה י"א. Saadia ne dit pas dans laquelle des Portes il a trouvé ces mots. Ben Méïr cite ce cas d'après la 2e Porte, et chez Naharwani aussi nous le trouvons dans la 2e Porte. On voit aussi par une autre assertion de Saadia de quelle manière les Quatre Portes que Saadia avait sous les yeux étaient disposées. Dans sa polémique au sujet des 641 scrupules que Ben Méïr ajoute aux limites de temps, Saadia remarque que, dans les indications relatives aux limites des ajournements, les cinq chiffres des scrupules : 204, 408, 491, 695 et 589 se trouvent contenus (IV, l. 36). On peut conclure de cet ordre de succession des chiffres que Saadia les a reproduits d'après les Quatre Portes et que c'est pour cette raison qu'il les a rangés ainsi, sans quoi il n'eût pas écrit 589 après 689. En effet, nous trouvons les chiffres 204, 408 et 491, chez Naharwani, dans la 1re Porte, dans l'ordre suivant : 491, 408, 204. Saadia les a reproduits d'après la 1re Porte des ארבעה שערים, en plaçant toutefois les chiffres les plus petits devant les plus grands. Le chiffre de 695 a été emprunté par Saadia à la 2e Porte, comme nous le trouvons chez Ben Méïr et Naharwani. Enfin, Saadia a emprunté son cinquième chiffre, 589, à la 3e Porte, comme on le voit aussi chez Naharwani, et c'est pourquoi il a mis ce chiffre à la fin [1]. Par suite, les Quatre Portes que Saadia avait sous les yeux étaient disposées comme celles que Naharwani a remaniées. — C'est ainsi que nous apprenons, indirectement, mais d'une façon certaine, à connaître la substance et la disposition de l'ouvrage primitif intitulé ארבעה שערים, qui n'existe plus, et nous savons que les Quatre Portes de Naharwani en sont un remaniement fidèle. Naharwani est le seul auteur qui nous donne les règles des ארבעה שערים dans leur ordre primitif [2].

[1] Les chiffres de la quatrième Porte se trouvent déjà dans les trois premières Portes.

[2] Les auteurs postérieurs ne s'écartent pas des règles des Quatre Portes, mais ils disposent tout autrement le contenu. Abraham b. Hiyya consacre quatre Portes à l'année embolismique, et quatre Portes à l'année ordinaire. L'ordre de succession des quatre jours dans les quatre Portes chez ce dernier est lundi, mardi, jeudi et samedi. Beaucoup d'auteurs ont sept Portes, parce qu'ils consacrent aussi une Porte aux trois jours אד"ר (v. ס' עברונות, Offenbach, 1722, p. 10 *a*). D'autres ont quatorze

On ne connaît guère Yosé Al-Naharwani. On suppose qu'il est identique avec Nissi Naharwani, qui joua un grand rôle à l'époque de Saadia [1]. Yosé pourrait être facilement une erreur de transcription pour Nissi, le nom de Yosé ne paraissant pas se rencontrer en Babylonie [2]. Il est aussi identifié avec le poète Naharwani mentionné par Saadia. Il est certain que Yosé de Naharwani était originaire de Babylonie. C'est pourquoi il calcule d'après le Molad וד"י, qui était usuel en Orient, et se sert de l'expression arabe כבושה (l. 11, 15) pour l'année embolismique.

Les 4 Portes de Yosé Al-Naharwani ont été retrouvées par Steinschneider dans un ms. d'Oxford, actuellement n° 896, écrit par Saadia b. Juda en 1203. Saadia a ajouté aux Quatre Portes un commentaire arabe. Steinschneider a édité les Quatre Portes, sans le commentaire, dans *Kérém Hémed*, IX, 41, et c'est d'après cette édition qu'elles sont publiées ici pour la seconde fois.

ארבעה שערים דמ' יוסי אלנהרואני

אַרבעה המה שערים,
בּגה"ז ליום קדוש כשרים,
גבול יום קדוש עד חצי יום,
לברות[4] הפשוטות לדחות מגטרד עד
חמישי יום[5]
המעוברת אם מולדה מהחי ועד וכהצא[7],
ואם מזה מנין ועד זחו[8] נמצא,

אשר לעבור משוערים.
אבל (בּרם l.) אד"ו לא נכשרים.
גזעת זמן מוסף[3] לקרבן איום (היום?).
[ד]חות (ו)שלאחר עיבור מבה"י תקפ"ט[6]
[עד] שלישי יום.
השבת מקודש ובחסרין פרוצה.
ועוד קדושה בשבת ובשלמין כהרצה[9].

Portes, sept pour l'année embolismique et sept pour l'année ordinaire ; v. Steinschneider, *Cat. Bodl.*, n° 6002 et n° 6597. Cf. les שערים י"ד de Benjamin b. Abraham à Oxford.

[1] Nathan Babli, Neubauer, *Anecdota Oxoniensia*, II, 79-80 ; voir Harkavy, *Studien und Mittheilungen*, V, 70 et 115, et dans le journal הגרן, II, 86.

[2] Voir Frankel, מבוא הירושלמי, p. 103. Cf., par contre, Rab Yosé, le dernier Amora à Poumbedita, dans Scherira (Neubauer, *ib.*, I, 34), où, il est vrai, la leçon n'est pas certaine.

[3] Yosé paraît mettre l'ajournement du Nouvel-An, dans le cas où le Molad Tischri arrive à midi et plus tard, en rapport avec l'offrande du sacrifice de Moussaph ; v. Abraham b. Hiyya dans כ' העבור, p. 53.

[4] Steinschneider remarque que dans le ms. il y a sous דברות, comme correction, le mot דוברות, sans doute de דֶּבֶר dans le sens de conduite, arrangement. Comme exception à cette règle, l'auteur mentionne qu'en deux cas le Nouvel-An est ajourné, même quand le Molad Tischri a lieu avant midi. C'est dans le même ordre de succession que ces deux cas sont cités dans Maimonide, יד החזקה, קידוש החדש, ch. VII, n°s 1-4, et Israeli, יסוד עולם, également d'après la règle אד"ו et ח"י.

[5] נג — de mardi, ט — 9 heures, רד = 204 s. Dans les années simples, le Nouvel-An est ajourné au jeudi, si le Molad a lieu 3 d., 9 h., 204 s.

[6] Dans l'année simple précédée d'une année embolismique, le Nouvel-An est ajourné au mardi, quand le Molad tombe 2 d., 15 h., 589 s.

[7] Si le Molad d'une année embolismique tombe de 5 d., 18 h., jusqu'à 6 d., 20 h., 491 s., le Nouvel-An est ajourné au samedi et l'année est déficiente.

[8] Quand le Molad tombe de 6 d., 20 h., 491 s., à 7 d., 18 h., le Nouvel-An tombe le samedi, mais l'année est complète. Au sujet du motif de ces règles et des suivantes, voir Abraham b. Hiyya, כ' העבור, p. 65 et s.

[9] Allusion à יפה את רעיתי כהרצה (Cant., VI, 4).

זֹאת וּשְׁלֹאחֲרֶיהָ אִם פְּשׁוּטָה, וּמוֹלַדְתּ מֵהַתּ"א זַיִן קְדוּשָׁה בְּשַׁבָּת וּבְחִסְרוֹן נְיְעוּטָה.
וְעַד תְּחִלַּת הַ"ר[1] הֶנְטָה,

חֶלֶק חֶשְׁבּוֹן מֵהַתּ"א וְעַד זֹאת הֶכְטָה[2], הֲדוּת קְדוּשָׁה בְּשַׁבָּת וּבְשִׁלְּמוֹן מְקֻשְׁטָה.
טְכוּסִים עִבּוּר אִם בְּבֹאָה וּמוֹלַדְתּ מֵהַחֵי טְכוּסִים חֲדָשִׁים חִסְרוֹן וּשְׁבִיעִי יִתְקַדֵּשׁ.
וְעַד וְטֵר"ד חוֹדֶשׁ[3],
יְעִיד הַמָּנוֹן אִם מוֹ"טֵרֶד וְעַד זֹאת יִתְחַד[4], יְמֵי חֲדָשִׁים שְׁלֵמוֹן וְהַשְּׁבִיעִי מְקוּדָּשׁ.

(ע"כ שער א')

כְּבוּשָׁה[5] אִם מְגַחַ"ר וְעַד דַּא"ר תִּרְצָה[6] כְּשֵׁר חֲמִישִׁי לְקִדּוּשׁ וּבְחִסְרוֹן נִפְרֶצֶת.
רוּבְצֶת,
לְבָנָה אִם מְזַה גְּבוֹל וְעַד הַח"י נִלְחֶצֶת[7], לַחֲמִישִׁי יִתֵּן קִדּוּשׁ וּבְשִׁלְּמוֹן מְאוּמְצֶת.
מְגֻטַּר"ד עַד הֶטֵּר"ד[8] אִם נוֹלַד לְבָנָה, מְקֻדָּשׁ יוֹם חֲמִישִׁי וְכִסְדְרָן חָדְשׁוֹ שָׁנָה.
נְטָה מוֹלַד מֵהֶטֵּר"ד וְעַד הַחֵי[9] פָּנָה, נִקְדָּשׁ יוֹם חֲמִישִׁי וּבְשִׁלְּמוֹן מְכוּנָה.

(ע"כ שער ב')

שׁוּמַת כְּבוּשָׁה בְּשָׁלִישִׁי וְכִסְדְרָן אִם מֵבְחִי סְכוּם פְּשׁוּטָה אִם מֵבְחִי וְעַד גְּטַרְ"ד כֵּן
וְעַד גַּחַי[10] תְּדוּשָׁה (כִּסְדְרָן) לְקִדְשָׁה[11].
עוֹד שֶׁלְּאַחַר עִבּוּר מִבְּחִי תִּקַּף[12] לְשָׁלִישִׁי עַד גְּטַר"ד מִצַּד שֶׁתִּיהֶן[13] כְּדַת
יוֹם וְכִסְדְרָן לְתַלְשָׁה, מְפוֹרָשָׁה.

[1] Quand l'année courante et l'année suivante sont une année simple et quand le Molad a lieu de 5 d., 18 h., à 6 d., 0 h., 408 s., le Nouvel-An a lieu le samedi et l'année est déficiente. Il est remarquable que dans le signe תח"אז, les 408 scrupules sont mis avant la première heure (et le 6e jour), pour indiquer par la position du chiffre qu'ici on parle des premiers 408 s. de la première heure, et non de ceux qui lui succèdent.

[2] Mais de 6 d., 0 h., 408 s. jusqu'à 7 d., 18 h., le Nouvel-An a lieu le samedi, et l'année est complète — הֶכְטָה est le hophal de סטא = s'écarter.

[3] Quand l'année suivante est une année embolismique, l'année est déficiente lorsque le Molad a lieu de 5 d., 18 b. jusqu'à 6 d., 9 h., 204 s.

[4] De 6 d., 9 h., 204 s. jusqu'à 7 d., 18 h., l'année est complète. La première Porte s'étend jusqu'ici. Elle traite du Molad qui a lieu de jeudi à midi à samedi à midi.

[5] כבושה signifie ici l'année embolismique, comme שנה כבישה en arabe; de même Haï dans כ' העבור, p. 97, 98; *ibid.*, p. 100.

[6] De 3 d., 18 h. jusqu'à 4 d., 11 h., 695 s., le Nouvel-An a lieu le jeudi et l'année est déficiente.

[7] De là à 5 d., 18 h., l'année est complète.

[8] Mais dans une année simple, le Nouvel-An est ajourné au jeudi, quand le Molad a lieu 3 d., 9 h., 204 s. De là jusqu'à 5 d., 9 h., 204 s., l'année est une année ordinaire.

[9] De 5 d., 9 h., 204 s. jusqu'à 5 d., 18 h., l'année est complète. — C'est jusqu'ici que va la seconde Porte; elle traite du Molad qui a lieu 3 d., 9 h., 204 s. jusqu'à 5 d., 18 h.

[10] Quand le Molad d'une année embolismique tombe de 2 d., 18 h. jusqu'à 3 d., 18 h., le Nouvel-An est célébré le mardi et l'année est une année ordinaire.

[11] Dans l'année simple, l'année est une année ordinaire de 2 d., 18 h. jusqu'à 3 d., 9 h., 204 s.

[12] Quand l'année précédente est une année embolismique, le Nouvel-An est déjà ajourné au mardi (לתלשה) si le Molad a lieu 2 d., 15 h., 589 s., et l'année est une année ordinaire. Ibn Ezra aussi dit dans son כ' העבור, 2 *a* : וגטר"ד פשוטה כן; par conséquent, כן au lieu de כסדרן.

[13] Pour les deux années l'année simple qui suit l'année embolismique, comme l'année simple qui suit une année simple), la limite est 3 d., 9 h., 204 s. — Ici s'arrête la troisième Porte. Elle traite du Molad qui a lieu de 2 d., 15 h., 589 s. jusqu'à 3 d., 18 h.

(ע"כ שער ג')

פרט המעוברת אם מזח"י ועד אכתצא [1] פאר קדושה בשני ובחסרון נפקדת.
נולדת,
צאת לבנה מאכתצא ועד בחי [2] כהולדת, צהלת קדושה בשני ובשלמין נועדת.
קץ מולד פשוטה אם מזח"י ועד אטרד [3] קדושה בשני ובחסרון תתינן [4].
זמן,
רד אם יעבר המולד עד בהי תקפט או עד ראש השנה יום שני והחדשים בשלונין.
בחי [5] לפי הסרטן,
שית מולד תשרי מבקש לדעת, שנו (שנת l.) בריה יחשוב עד מקום חפץ בדעת [6].
תת לכל י"ט בי"ו תקצה ולפשוטה דח תספרת הדי (וד"י l.), וצרוף לצאת
תתיו, והכ"א תקפ"ט למשפעת [7], השבועים והשאר מליל אחד בשבת
והמולד מקום הגעת [8].

ברוך המלמד לאדם דעת.

A. EPSTEIN.

[1] Quand le Molad Tischri d'une année embolismique a lieu de 7 d., 18 h. jusqu'à 1 d., 20 h., 491 s., le Nouvel-An a lieu le lundi, et l'année est une année déficiente.

[2] Quand le Molad a lieu après 1 d., 20 h., 491 s. jusqu'à 2 d., 18 h., l'année est complète.

[3] Quand le Molad d'une année simple tombe de 7 d., 18 h. jusqu'à 1 d., 9 h., 204 s., le Nouvel-An est célébré le lundi, et l'année est déficiente.

[4] De מנה « déterminer ».

[5] Quand le Molad dépasse (1 d., 9 h.), 204 s., jusqu'à 2 d., 15 h., 589 s. (dans une année simple suivant une année embolismique, v. l. 16), ou jusque 2 d., 18 h. (dans une année simple suivant une année simple), le Nouvel-An a lieu le lundi, et l'année est complète. Ici s'arrête la quatrième Porte. Elle traite du Molad qui a lieu de samedi à midi à lundi à midi.

[6] Si on veut trouver le Molad Tischri d'une année quelconque, qu'on calcule avec soin (בדעת) l'ère de la création (שנת בריה) jusqu'à l'année dont il s'agit (עד מקום חפץ).

[7] (Qu'on divise le chiffre de l'ère de la création du monde par 19); que pour chaque cycle de dix-neuf ans, on compte 2 d., 16 h., 595 s. (comme excédent du Molad du cycle); qu'on compte pour les années restant après la division 4 d., 8 h., 876 s. par chaque année simple, et 5 d., 21 h., 589 s. par année embolismique.

[8] Qu'on ajoute encore 6 d., 14 h. (comme Molad de la première année de la création); qu'on additionne le tout, en réduisant les jours en semaine, et ce qui restera alors, en fait de jours après dimanche soir, est le Molad cherché. Voir à ce sujet Abr. b. Hiyya, *ibid.*, p. 45. — Quant à ce qui concerne l'addition de 2 d., 14 h., c'est le temps où eut lieu le premier Molad Tischri et qui doit être ajouté lorsqu'on calcule un Molad quelconque. L'addition de 2 d., 14 h. indique que Naharwani vivait en Orient, où les Juifs commencent à compter l'ère de la création au Tischri qui suivit la création, comme le font Saadia et Haï Gaon, voir Rapoport, *Erech Milin*, p. 88 et Abr. b. Hiyya, *ibid.*, p. 96. En Occident, les Juifs commencent à compter au Tischri *qui précéda* la création; pour cette raison, le premier Molad est inférieur de 4 d., 8 h., 876 s., (l'excédent du Molad d'une année) et ils le calculent à raison de 2 d., 5 h., 204 s.; voir Abr. b. Hiyya, *ibid.*, p. 96, et Obadia sur Maïmonide, קדוש החדש, ch. VI, n° 8. L'ère de la création diffère, par conséquent, chez eux d'une année.

חתיבה ופסיפס

EXPRESSION DÉSIGNANT LES DOCTEURS DE LA LOI

Commentant Ézéchiel, IX, 4, ויאמר ה' אליו עבור בתוך העיר בתוך ירושלים והתוית תו על מצחות האנשים הנאנחים והנאנקים על כל התועבות הנעשות בתוכה, le Midrasch *Echa rabbati*, sur II, 1, contient un passage difficile qui dans l'édition de Buber (Wilna, 1899), p. 49*b*, est ainsi conçu : רבי יהודה ורבי נחמיה ורבנן. רבי והתויות תו, יהודה אומר בני אדם שקיימו את התורה מאלף ועד תיו. רבי נחמיה אומר התורה פסיפס. ורבנן אמרי אותו שהוא נהנה מכל צדדיו. « והתויות תו, discussion entre R. Juda, R. Nehémia et les Rabbanan. R. Juda dit : Ce sont ceux qui ont accompli la Loi depuis *alef* jusqu'à *taw* ; R. Nehémia : la Loi פסיפס ; les Rabbanan : celui qui est נהנה de tout côté. »

Je laisse provisoirement de côté les variations de la tradition relativement au nom des différents docteurs qui figurent dans ce passage et je n'examine pour le moment que les variantes touchant la parole de R. Nehémia.

Les anciennes éditions du Midrasch et toutes les suivantes ont חתוכין ופסיפס ; l'Arouch dans les anciennes éditions (*s. v.* פסיפס) a חתיכה פסיפסן, dans l'éd. Kohut (VI, 383 *a* ; cf. cependant III, 518 *b*) התיבה פסיפסן ; le ms. de Buber התורה פסיפס. Les dictionnaires de Levy, Fürst, Kohut, Jastrow et Krauss s'appuient tantôt entièrement, tantôt en partie sur l'explication et la leçon de Moussafia, qui (*s. v.* פסיפס) déclare : en grec פסיפסין signifie le jugement, parce que devant la justice grecque les petites pierres (employées pour le vote) s'appelaient פסיפון ; ceux qui étaient pour la condamnation jetaient des pierres noires dans l'urne, ceux qui étaient pour l'acquittement des pierres blanches, ou quelquefois les premiers écrivaient sur la pierre la lettre *thêta*, initiale du mot θάνατος ; ובמדרש איכה בפרשה לא זכר והתויות תו רבנן אמרי כתיבא בפסיפס וזו היא גירסא נכונה. Mais autant que je voie, la leçon approuvée par Moussafia,

« comme le thêta sur la pierre du suffrage », ne se trouve dans aucun des textes connus, et Moussafia me fait l'effet d'avoir corrigé le texte selon son explication ingénieuse. En effet, il lit בפסכס avec la préposition ב, alors que les textes n'ont que סכסכ ou צסכסכן. Pour le mot חתיכה des éditions, que Moussafia, ce semble, change arbitrairement en כתיטא, le ms. de Buber a התורה, l'Arouch התיבה ou חתיכה. En tout cas, ces trois documents ont comme pénultième כ, ב ou ר, ce qui ne justifie pas graphiquement le כתיטא de Moussafia. De même, la première lettre est ח ou ה, et ne ressemble pas à כ. Mais, en dehors de ces considérations graphiques, qui ne sont pas probantes à cause de l'inattention possible des copistes, il y a contre l'explication et la correction de Moussafia, à côté des traditions qui, en somme, sont concordantes, une autre raison, c'est que les docteurs palestiniens ont emprunté, pour l'explication agadique de la parole biblique, des termes et des illustrations à leur plus proche milieu, c'est-à-dire à l'administration romaine en Palestine, et non pas à la Grèce et encore moins à des coutumes tombées en désuétude. Or, la justice romaine, autant que je sache, ne se servait pas, pour exprimer le vote, de pierres marquées d'un θ, mais de tablettes enduites de cire (cf. Mommsen, *Rœmisches Strafrecht*, 445). A supposer que R. Nehémia ait pu observer cette manière de voter dans une ville hellénistique de Palestine avec juridiction autonome, il resterait que le verset biblique qui sert de base à l'interprétation parlerait contre l'explication de Moussafia. Le verset, en effet, parle exclusivement des hommes pieux de Jérusalem que Dieu veut voir protégés contre la ruine qui approche et que, pour cette raison, il fait marquer d'un signe distinctif au front. R. Juda, expliquant le mot תו, dit que ceux qui sont jugés dignes d'être sauvés sont les exacts observateurs de la Loi entière; il justifie ainsi le choix de la lettre ת comme signe distinctif. Puisque ces dévots ne doivent pas être frappés d'après Ézéchiel, IX, 6 : ועל כל איש אשר עליו התו אל תגשו, mais qu'ils demeurent indemnes, le ת ne peut pas signifier la mort, כתיטא בפסכס [1].

Sans doute, dans *Sabbat*, 55 *a* (*Tanhouma*, משפטים, 7; *Tanhouma* Buber, הזריע, 13), à propos du même passage de l'Écriture, nous lisons : « Dieu dit à l'ange Gabriel : Va et inscris avec de l'encre un taw sur le front des hommes pieux, afin que les anges de la mort n'aient aucun pouvoir sur eux ; et sur le front des méchants écris un taw avec du sang, afin que les anges de la mort aient pouvoir sur eux. » D'après cela, כתיטא בפסכס pourrait être

[1] Cf. Psaumes de Salomon, XV, 6, 9.

rapporté aux méchants. Mais la controverse de R. Juda et R. Nehémia ne parle pas du signe chez les méchants ; elle se tient au texte et au sens simple du passage. Donc il faut repousser la correction de חתיכה en כתיצא, comme l'ont fait les dictionnaires de Levy, Jastrow et Krauss.

Au reste, on peut prouver par ailleurs que חתיכה et פסיפס sont généralement réunis ; par là, l'exactitude du texte midraschique se trouve établie et le moyen fourni d'expliquer les deux mots, que jusqu'ici, comme je le crois, l'on n'avait pas réussi à éclaircir. Le *Midrasch ha-Gadol* sur les Nombres, que j'ai pu utiliser grâce à l'obligeance de M. Schechter, de Cambridge, reproduit le *Sifré* sur Nombres, xi, 16, en ces termes : שיהא בעל כח בעל חכמה בעל גבורה חתיכה ופסיפס. C'est l'interprétation répétée du mot איש, qui est expliqué dans le sens d'homme fort, sage, puissant et חתיכה ופסיפס[1]. Ces deux mots, par conséquent, expriment certaines aptitudes des membres du Sanhédrin ou de l'académie. Le même Midrasch ms. sur le Deutéronome, que M. A. Epstein de Vienne a mis à ma disposition, donne le *Sifré* sur 1, 13 comme suit : הבו לכם אנשים. וכי עלה על דעתנו נשים, הא מה תלמוד לומר אנשים, בחתיכה ובפסיפס[2], אנשים וותיקים וכשרים ; ici aussi il s'agit des membres du Conseil suprême, dont les qualités se manifestaient בחתיכה ופסיפס. En tous cas, ces deux passages établissent que dans notre Midrasch חתיכה ופסיפס est la leçon exacte.

Pour ce qui est du sens de ces deux mots, la préposition ב dans le passage du *Sifré* que nous venons de citer porte à croire que חתיכה ופסיפס désignent l'activité des 70 anciens en tant qu'auxiliaires de Moïse. Mais comme nulle part on ne nous renseigne sur la nature de leur activité, il nous est difficile de rien dire de précis. Le terme חתיכה[3], qui sous toutes ses formes se

[1] Notre *Sifré* (Nombres, § 92), שיהו בעלי חכמה בעלי גבורה וותיקים וכסיפים, avait le même mot ; c'est ce que montre la variante פסיפים consignée par Levy (II, 368*a*), qu'il dit être une corruption de כסיפים. De bonne heure ce terme a dû être altéré à cause de sa difficulté, attendu que Raschi a déjà sur Deut., 1, 13, כסופים, et le Yalkout sur Nombres, xi, 16, כשפים, évidemment sous l'influence de la parole de R. Yohanan dans *Sanh.*, 17*a* : בעלי מראה בעלי זקנה בעלי כשפים ויודעין בשבעים לשון. Voir la note suivante.

[2] Le *Sifré* Deut., 13, a ici : אנשים, וכי עלה על דעתנו נשים ומה תלמוד לומר אנשים וותיקים כסופים ; l'énigmatique כסופים se retrouve à la place de פסיפס. La remarque de R. Hillel, le commentateur du *Sifré*, citée par Friedmann (*ad loc.*) : ואורת דמפרשי כסופים דהוו בקיאין בדקדוק חשבון ובלשון יון קורין לחשבון כסופים, que certains expliquent כסופים comme désignant des hommes versés dans le calcul, prouve qu'ici également פסיפס est l'original. En effet, en grec, calculer se dit ψηφίζειν ; au lieu de כסופים, il faut lire פסיפוס, qui signifie le caillou pour calculer et compter.

[3] Le fait qu'on retrouve plusieurs fois ces deux mots accouplés exclut la supposition de Fürst (*Glossarium*, 170 *b*) que חתיכה est une glose de פסיפס. Dans le *Sifré* וותיקין, qui remplace חתיכה, semble être sorti de ce mot.

présente comme une sorte de synonyme de גזר, indique des décisions ; nous le trouvons en rapport avec le Sanhédrin dans *Lévitique robba*, IV, 1 (*Kohél. rab.*, sur III, 15) : רבי אלישזר אומר, מקום המשפט שמה הרשע, מקום שסנהדרי גדולה יושבת וחותכת דיניהם של ישראל, שמה הרשע שמה ויבואו כל שרי מלך בבל וישבו בשער התוך, ששם חותכין את ההלכה ; dans la première partie, חתך s'applique à des décisions en matière civile et criminelle, dans la seconde à des questions religieuses. Comparez dans *Sanh.*, 7 *b*, la parole de R. Simon b. Lakisch : צדק את הדין ואחר כך חתכהו, qui s'applique également à des jugements de droit civil. Dans la parole de R. Yannaï (j. *Sanh.*, IV, 22 *a*, 68) : אילו ניתנה הורה חתוכה לא היתה לרגל עמידה, tout le contenu de la Tora se trouve ramassé, semble-t-il ; en réalité, R. Yannaï, comme le prouve la suite, a pensé avant tout aux questions d'ordre civil et criminel. Dès lors, חתיכה dans les passages du Midrasch désignerait le prononcé du jugement, et פסיפס, comme ψῆφος, le vote, ainsi que dans le passage, pas très sûr il est vrai, de la *Pesikta*, 131 *a*.

Cependant cette explication laisse à désirer, vu que, dans l'autre passage du *Sifré*, חתיכה ופסיפס se trouvent sans la préposition ב et semblent servir à expliquer איש, comme dans le Midrasch qui nous occupe. Il faudrait donc remplacer ב par כ et lire כחתיכה וכפסיפס.

Nous retrouvons ces deux mots accouplés dans un autre passage du *Midrasch ha-Gadol*, sur Deut., V, 4 : פנים בפנים, ר' פנחס בשם ר' יהושע בן לוי, לגבור שהוא מפלפל בזינו ומראה פנים מכל צד כך פנים בפנים דבר ה' עמכם. ר' שמעון בן לקיש אומר לחתיכה של פסיפס שהיא מראה פנים מכל צד, כך פנים בפנים דבר ה' עמכם. ורבנן אמרין לבית שהוא מחופה במראה ומראה פנים מכל צד כך פנים בפנים דבר ה' עמכם. « *L'Éternel vous a parlé face à face;* R. Pinhas au nom de R. Josué b. Lévi dit : Comme à un héros qui brandit son glaive et le montre sous toutes ses faces ; suivant R. Simon b. Lakisch, cela ressemble à une חתיכה של פסיפס, qui montre sa face de chaque côté ; d'après les docteurs, cela ressemble à une chambre recouverte de miroirs, qui reflète le visage de toutes parts. » Que פסיפס ne signifie pas une petite pierre c'est ce que démontre le mot חתיכה, qui le précède, à supposer

[1] Dans la *Pesikta rabbati*, XXI, p. 100, le même passage se retrouve avec une légère variante : פנים בפנים וגו' אמר ר' יוסי בי רבי אבין אמר ר' מנחם בשם ר' יהושע בן לוי לגבור שהוא מפלפל בזינו ומראה פנים לכל צד כך פנים בפנים דבר ה' עמכם. דבר אחר אמר ר' יוסי בר אבון למורנוס הזה שהוא מראה פנים מכל צד כך פנים בפנים דבר ה' עמכם. Le mot encore inexpliqué de מורנוס correspond-il à חתיכה של פסיפס ? Alors nous aurions fait un pas en avant.

que le texte soit en ordre et qu'il ne faille pas lire חתיכה ופסיפס, comme dans les passages dont il a été question jusqu'ici. La comparaison demande qu'il s'agisse d'un objet brillant lequel reflète de divers côtés le visage de celui qui le regarde. Il ne peut pas être question de mosaïque, comme dans quelques passages du Midrasch, attendu qu'une mosaïque ne présente qu'une face. Dans *Exode rabba*. x, 3 : בתיהם של גדולים שהיו עשויין בשיש ובפסיפס, où il est dit des maisons aristocratiques qu'elles étaient de marbre et de פסיפס, il est probable qu'il s'agit de אבן גזית, pierres taillées (comme le Targoum sur I Rois, v, 30) plutôt que de mosaïque. De même, dans *Tos. Oholot*, xviii, 10 : רצוף בשייך או בפשיפש (lisez בשיש), où le verbe רצוף prouve qu'il s'agit de parquet ; cependant, étant donné le mot שיש, il semble qu'on ait voulu désigner la matière plutôt que la nature de la disposition. Dans *Negaïm*, xi, 7 (*Tos. Negaïm*, v, 10; *Sifra*, 69 *c*), קיטה שיש בה פספסין צבועים ולבנים, et dans *Sifré Zoutta*, p. 3 *a* (éd. Kœnigsberger, cf. Baraïta du tabernacle, III, Bacher, *Agada der Tannaiten*, II, 255, 1), ce mot s'applique aux rayures bigarrées d'un vêtement ou d'un tapis ; on peut donc supposer que שיש désigne le marbre blanc uni, l'albâtre, et פסיפס le marbre diversement coloré (cf. Levy, IV, 549 *b* ; *Soukka*, 51 *b* ; *Baba Batra*, 4 *a* : שיש ומרמרא). En tous cas, il y a ce rapport que pour les mosaïques on se servait de cailloux de marbre de différentes couleurs. Dès lors, dans la comparaison de R. Simon b. Lakisch, חתיכה של פסיפס serait un morceau de marbre brillant. Mais par là le premier mot, qui paraît superflu, ne s'explique pas, pas plus que la qualification des membres du Sanhédrin par חתיכה ופסיפס.

Nous trouvons פסיפס s'appliquant plus étroitement encore aux docteurs consommés, dans les *Abot di R. Nathan*, xxviii, 43 *b* : שלש מדות בתלמידי חכמים, אבן גזית אבן פנה אבן פסיפס... אבן פסיפס כיצד, זה תלמיד ששנה מדרש הלכות ואגדות ותוספתות. כשתלמיד חכם נכנס אצלו שאלו במדרש אומר לו, בתוספתות אומר לו, וזו היא אבן פסיפס[1] שיש לו ארבע פיות בארבע רוחותיה. « Il y a trois sortes de sages : אבן גזית, qui n'est taillé que d'un côté ; אבן פנה, qui a deux faces polies ; אבן פסיפס, qui en a quatre. Car ce dernier sage possède le Midrasch, la Halacha, la Tosefta et l'Agada et peut répondre à toutes les questions de tous ces ordres d'idées ; un tel

[1] אבן פסיפס rappelle אבן אחת של מרגליות de *Pesikta*, 136 *b* et suiv. ; là אבן marque la grandeur peu ordinaire des מרגליות, qui habituellement sont petites. Donc, פסיפס pourrait désigner la petite pierre employée en mosaïque et אבן פסיפס une pierre de grosse dimension qui est taillée comme l'autre. On pourrait faire la même supposition pour חתיכה של פסיפס, et alors on traduirait : bloc de pierre. Mais resterait toujours à expliquer l'expression חתיכה ופסיפס, qui comme endiadis n'est admissible qu'en poésie.

sage est un פסיפס. » Ce passage nous donne à entendre que פסיפס indique la forme que la pierre a revêtue après avoir été taillée ; à la fin on remarque, en effet, qu'une telle pierre a quatre faces. Levy (IV, 38 *b*) voit dans la première une pierre polie, dans la deuxième une pierre ayant des arêtes, et dans la dernière une pierre ayant quatre arêtes à ses quatre faces.

La deuxième recension des *Abot di R. Nathan*, XLVII, 55 *a*, présente le texte en question sous une autre forme : ארבע מדות במיושבים, אבן פנה גזית מרובעת פסיפס ; comme ce passage cite en troisième lieu la pierre à quatre facettes, le פסיפס qui vient après doit désigner la pierre à six facettes. Si cela est exact, חתיכה, qui se trouve à côté de פסיפס pour qualifier un docteur, ne peut marquer qu'un certain genre de taille. On se rappelle alors le sens figuré de חתך, que cette racine partage avec les synonymes חטב, גזר, גזז, principalemet avec גזר, savoir « forme de coupe ». Nous trouvons dans *Nidda*, 24 *b* : תני תנא קמיה דרב. המפלת בריית גוף שאינו חתוך יכול תהא אמו טמאה לידה תלמוד לומר אשה כי תזריע..., et dans la *Baraïta* de *Nidda*, 25 *a* : חתוך ידים ורגליים. Ainsi, bien que l'explication ne me satisfasse pas, חתיכה ופסיפס exprimerait les surfaces taillées et les arêtes vivement polies de la pierre et s'appliquerait à la réunion de toutes les perfections chez le sage.

Pour le passage du Midrasch *Echa rabbati* qui nous occupe, nous obtiendrons l'explication suivante : comme R. Juda voit dans les hommes portant au front le signe dont parle Ezéchiel, IX, 4, les hommes pieux qui, suivant son interprétation de והתיות תו, ont observé la Tora de l'*alef* jusqu'au *taw*, R. Nehémia voit en eux les docteurs accomplis qui sont sauvés de la ruine. Mais tandis que l'opinion de R. Juda est fondée sur l'interprétation agadique du mot תו, rien ne montre comment R. Nehémia établit un lien entre les docteurs et le mot תו ou quelque autre terme du verset. Cette difficulté aura conduit Moussafia à sa correction : כתיטא בפסיפס, correction ingénieuse, mais que nous ne saurions admettre.

Comme on ne peut pas supposer que R. Nehémia ait pu négliger de rattacher son explication à une particularité du texte, c'est donc que son observation est tombée ou a été rendue méconnaissable dans notre passage mal conservé. Pour savoir à quoi nous en tenir, considérons la troisième opinion : ורבנן אמרי אותו שהוא נהנה מכל צדדיו ; les éditions ont : על שנתנה בכל צד היו תיהי תיהי. והתי תחי. Les commentateurs expliquent, dans *Sabbat*, 55 *a*, que la lettre ת apparaît comme initiale dans les verbes qui signifient « sauver » aussi bien que « perdre ». Le fait que le ms. de Buber

n'a pas ces exemples, d'ailleurs peu clairs, tandis qu'on les trouve augmentés chez les commentateurs, donne à croire que primitivement ils ne faisaient pas partie du texte et qu'ils ont été intercalés plus tard dans *Sabbat*, 55 *a*. Comme auteurs du verset, le ms. indique les רבנן, les éditions רב, confusion facile à expliquer ; il est certain que primitivement il y avait רבנן. Car ce ne sont pas seulement les éditions qui placent en tête de la controverse רבי יהודה ור' נחמיה ורבנן, mais aussi le *Yalkout*, qui sur Ezéchiel, IX, § 349, a laissé de côté le troisième verset qui nous occupe — évidemment, parce qu'il lui paraissait inintelligible — et qui néanmoins place la mention des trois docteurs en tête des versets. Or, chose étonnante, le Yalkout cite les רבנן comme auteurs de la deuxième interprétation : ורבנן אמרין פסיפסין. Cependant cette variante n'est pas due à l'omission du troisième verset, comme on s'en rend compte par l'*Arouch*, qui dit (*s. v.* פסיפס) : ובמגלת איכה יעיב רבנן אמרי התיבה פסיפסן, et par Moussafia qui s'en inspire (*s. v.* פסיפס) : ובמדרש איכה בפרשת ולא זכר והתווית תו רבנן אמרי כתיטא בפסיפס. Par là R. Nehémia était écarté du deuxième verset ; en réalité, les éditions ont en première place רב נחמן, qui, comme il arrive souvent, est la corruption de ר' נחמיה (cf. Bacher, *Agada der Tannaiten*, II, 238 et suiv.). Cette divergence entre les traditions s'explique très simplement : R. Juda et R. Nehémia sont les auteurs communs de la première opinion et les רבנן ceux de la seconde ; c'est cela qui, comme souvent (Bacher, *l. c.*, p. 226), est exprimé par les noms de רבי יהודה ורבי נחמיה ורבנן placés au début. Quant au troisième verset, qui a le nom de Rab dans les éditions et celui de רבנן dans le ms., il est la continuation du second, et le nom est à biffer [1]. Il contient évidemment le fondement exégétique de la deuxième opinion חתיכה ופסיפס, qui était omise. Il est inutile de dire que שהוא נהנה מכל ou על שנהנה בכל צד צדדיו ne peut pas signifier que la lettre ת est employée dans des verbes de sens différent. D'après nos explications, la connexité entre le תו du verset biblique et l'interprétation חתיכה ופסיפס doit être exprimée. Pour אבן פסיפס nous avons trouvé : שיש לו ארבע פיורת בארבע רוחותיה « ayant quatre arêtes » ou d'après l'autre version : poli de toutes les (six) faces. J'estime que שנהנה בכל צד תיו contient quelque chose d'analogue, sans pouvoir donner avec assurance le mot caché dans שנתנה ou שנהנה, qui forme la clé de l'explication ; peut-être le verset était-il ainsi conçu : שנחתך מכל

[1] Peut-être רב est-il pris de *Sabbat*, 55 *a*, où il est l'auteur de la parole sur le ת = תיו תחיה. תיו תמות. Comp. la leçon dans l'édition de Venise, 1519 : ורבנן אמרי חתוכין ופסיפס. ורב אמר עד שנתנה בכל צד, ורבנן אמרי תיהי תיהי

צדדיו פתוי « qui était taillé de tous côtés comme un *law* », ou quelque chose d'analogue.

Pour terminer, je ferai encore observer que le passage בני אדם שקיימו את התורה מאלף ועד תיו de *Sabbat*, 55 *a*, est reproduit deux fois en rapport avec Ézéchiel, IX, 4-6, et par deux docteurs différents. D'abord il apparaît (dans *Echa rabbati*) comme étant emprunté à une source tannaïtique : וממקדשי התחלו, תני רבי יוסף אל תקרי ממקדשי אלא ממקודשי, אלו בני אדם שקיימו את התורה כולה מאלף עד תיו ; mais il s'appuie sur une autre parole de l'Écriture et il exprime la même pensée que ci-dessus (p. 212) à savoir que les hommes ornés du signe périront également. Comme cependant le verset même ne se comprend point par le מקדשי interprété, mais suppose l'interprétation du mot תו, comme étant la lettre ת, il est clair qu'il repose sur la parole de R. Juda et de R. Nehémia, qu'il est d'origine postérieure, mais qu'il est peut-être encore d'origine tannaïtique. Toutefois l'interprétation du verset peut appartenir à Rab Joseph, qui puisait aux sources tannaïtiques (cf. Bacher, *Agada der bab. Amoraeer*, 104). Quelques lignes plus loin, à propos de ומאי שנא ת"ו, il est dit au sujet des premiers Amoraïm : ושמואל בר נחמני אמר אלו בני אדם שקיימו את התורה כולה מאלף ועד תיו ; rien n'indique que Samuel b. Nahman ait eu connaissance qu'avant lui des Tannaïtes eussent donné la même explication de תו, à moins que Samuel n'ait pas nommé l'auteur de cette parole. En tous cas, cela semble prouver que les deux passages agadiques de *Echa rabbati* sur II, 1, et de *Sabbat*, 55 *a*, sont indépendants l'un de l'autre.

Vienne, 25 février 1901.

AD. BUECHLER.

P. S. — Mon article était terminé quand j'ai pris connaissance de la notice de Sprenger sur la mosaïque chez les Arabes (*Zeitschr. d. deutschen morgenlaend. Gesellschaft*, XV, 1861, p. 409). Cette notice contient sur le sujet dont nous nous occupons de précieux renseignements qui méritent d'être rapportés. Remarquons, d'autre part, que grâce aux passages du Midrasch ci-dessus mentionnés, un détail que Spenger n'a pas expliqué se trouve éclairci. Il dit de Damas : « Les bassins des jets d'eau sont ordinairement de marbre blanc où se trouvent incrustés des pierres en forme d'arabesques et d'autres ornements de marbre multicolore. La partie du parquet de l'antichambre qui n'est pas recouverte de tapis et qui est de marbre blanc présente la même déco-

ration. Parfois encore des piliers et des frises se composent des mêmes matériaux. Cette espèce de mosaïque s'appelle רַחַאם נַעַדִּי, marbre incrusté. Une autre sorte de mosaïque est appelée פַּסִיפְסָא (פסיפסא). Suivant les lexicographes arabes, ce mot serait grec, et les nôtres l'ont retrouvé dans ψῆφος, que les Arabes prononceraient « fesîfos », d'où pouvait sortir facilement « fosayfisâ ». Comme en grec, « fosayfisâ » ne signifie pas proprement « mosaïque », mais la matière dont celle-ci est faite. Les fosayfisâ employés dans la mosquée Omawy sont des pièces de verre de toute couleur, dont quelques-unes incrustées d'or... Ces pièces sont agencées de manière à former diverses figures et elles sont appliquées au mur au moyen de plâtre. Des murs et des plafonds sont ornés de tableaux de fosayfisâ, les parquets rarement, peut-être jamais. »

Comme, à côté de פסיפס, on nomme une autre espèce נַעַדִּי = תָּהוּךְ, on est fondé à identifier avec ces expressions celle de חתיכה ופסיפס. Ce serait en même temps là une très précieuse indication sur l'art de la mosaïque en Palestine à l'époque des Tannaïm.

Vienne, 28 avril 1901.

A. Buechler.

LES DOSITHÉENS DANS LE MIDRASCH[1]

Dans son étude sur les Dosithéens, M. Krauss s'est appuyé sur trois passages du Midrasch, déjà cités par d'autres savants (cf. aussi Chwolson, *Die Ssabier*, I, 98, 4), qu'il interprète comme désignant expressément cette secte samaritaine. Estimant que ces preuves n'ont pas la valeur qui leur est attribuée et la question offrant un intérêt particulier, je voudrais exposer à ce sujet mes réflexions personnelles et dire mon opinion sur les deux plus anciens de ces trois passages.

Je commence par celui des *Abot di R. Nathan*, VIII (19*a* de l'éd. Schechter), relatif à deux חסידים. Ceux-ci veulent délivrer une jeune fille tombée en captivité ; l'un est lui-même emprisonné et finit par être délivré par son compagnon en même temps que la jeune captive. Suivant la remarque de M. Schechter, un manuscrit d'Oxford donne aussi les noms de ces deux hommes, דוסיון ודוסתיון, et ces mêmes noms étaient connus des auteurs de l'*Or Zaroua*, du *Schibbolè ha-Léket* et du *Tania*. Ce sont ces noms qui ont déterminé M. Krauss à admettre qu'on a voulu désigner ici les fondateurs de la secte des Dosithéens. Cependant M. Krauss reconnait lui-même que, dans l'ensemble du récit, rien ne paraît s'appliquer à cette secte hérétique et que ces deux hommes sont présentés, au contraire, comme des gens pieux, même comme des Esséniens. Malgré cette observation, décisive en soi, il veut en faire des Dosithéens, uniquement parce qu'on retrouve dans leurs noms celui de Dosithée ! M. Krauss place cet événement à une époque fort ancienne, parce qu'il est dit que l'un de ces deux hommes, pour délivrer son compagnon et la jeune fille, outre l'or et l'argent qu'il avait emportés, s'était fait accompagner d'une troupe d'hommes : cette circonstance ferait supposer qu'à cette époque, les Juifs n'étaient pas

[1] Voir *Revue*, XLII, p. 27 et s.

encore complètement subjugués. Mais il résulte d'un examen des détails de notre récit que le premier des deux hommes qui fut pris lors de sa tentative pour délivrer la jeune fille et emprisonné pour cause de rapt, était tombé entre les mains des autorités locales, et non entre celles de brigands, car sa femme put lui apporter chaque jour sa nourriture. Il ne veut rien accepter des païens, non parce qu'il est Essénien, mais parce qu'il est juif. Il se trouve donc en prison chez des non-juifs, et cela paraît viser l'administration romaine de la Palestine, si toutefois il s'agit de ce pays et non d'un autre. La jeune fille prisonnière se trouve auprès de lui, comme le montre la suite du récit et comme on le dit expressément, et accepte la nourriture qui lui est offerte. La cause de son emprisonnement n'est pas indiquée, mais il est naturel de l'attribuer à des temps de trouble où principalement des femmes, des jeunes filles et des enfants étaient emmenés prisonniers, car, comme les sources tannaïtiques le remarquent (*Ketoub.*, 51 *b* ; *Tos.*, IV, 5) : שבויי מלכות הרי הן כשבויין, גנובי ליסטים אינן כשבויין « il y a des prisonniers des autorités romaines et des prisonniers des bandits ». Toutefois il ne peut s'agir de cette dernière catégorie, puisque la femme du prisonnier peut venir le voir tous les jours. A l'époque où se passa cet événement, de nombreux cas analogues ont dû arriver, car un peu plus haut, dans les *Abot di R. Nathan*, il est dit : אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע, אלו הן יראי ה', אלו שגוזרין גזרה ואומרים נלך ונתיר את האסורים ונפדה את השבויים, והקפיץ הקב"ה בידיהם והולכין ועושין מיד. ולחושבי שמו, אלו שמחשבין בלבם ואומרים נלך ונתיר את האסורים ונפדה את השבויים ולא הקפיץ הקב"ה בידיהם ובא מלאך והובטן בקרקע. « Il est écrit dans Malachie : Alors ceux qui craignent Dieu s'entretinrent et Dieu fit attention et écouta, et il fut écrit devant lui un livre mémorial pour ceux qui craignent Dieu et qui méditent son nom » (III, 16). Quels sont ces gens qui craignent Dieu? Ce sont ceux qui prennent des résolutions et disent : Allons délivrer les prisonniers et racheter les captifs. Dieu leur en donne le pouvoir et ils exécutent leur dessein immédiatement. « Ceux qui méditent son nom » sont ceux qui se consultent et disent la même chose, mais Dieu ne leur en donne pas le pouvoir, et un ange vient les frapper. » L'agadiste recommande ainsi à ceux qui projettent de délivrer des prisonniers d'exécuter rapidement leur dessein, leur assurant l'assistance divine, tandis qu'au contraire, il prédit un prompt châtiment à ceux qui s'attardent dans leurs délibérations. Notre récit est un exemple frappant de ce second cas.

La langue de ce passage, comme le prouve le pronom interro-

gatif אלו, qui, selon M. Friedmann, est une locution particulièrement caractéristique du *Tanna debè Eliahou*, est un signe de la modernité de tout ce morceau (cf. *Berakh.*, 8 *a*); mais cela ne prouve rien quant à l'époque où se sont passés ces incidents, qui sont empruntés, en partie, à *Sabbat*, 127 *b*, et appartiennent à une ancienne époque des Tannaïm. Déjà R. Eliézer b. Hyrkanos et R. Josué b. Hanania discutent au sujet de l'obligation existant pour le mari de racheter de captivité sa femme (*Ketoub.*, 62 *a*); et nous voyons que cette discussion reflète des circonstances réelles, puisque R. Josué se trouve lui-même dans la nécessité de racheter un petit garçon (jér. *Horayot*, III, 48 *b*, 29; *Tos.*, II, 5; b. *Guittin*, 58 *a*; cf. Bacher, *Agada der Tannaiten*, I, 71, note 3). Cependant la discussion approfondie des questions relatives au rachat des captifs n'a eu lieu qu'à l'Académie d'Ouschâ, où nous voyons R. Siméon b. Gamaliel (*Ketoub.*, 52 *a-b*; *Guittin*, IV, 6; *Tos. Ketoub.*, IV, 5), R. Juda b. Ilaï (*Ketoub.*, 36 *b*; *Mischna*, III, 2; *Tos. Yebam.*, VI, 6), R. Yosé b. Halafta (*Ketoub.*, 37 *a*), R. Dossa (*Ketoub.*, 36 *b*) et un inconnu, probablement R. Méïr (*Horayot*, III, 7), traiter ce sujet. Nous avons là les conséquences naturelles de la révolte de Bar-Kochba, à la fin de laquelle des milliers de captifs juifs furent mis en vente comme esclaves sur le marché, près du térébinthe de Hébron et à Gaza (saint Jérôme, sur Zach., XI, 5, et Jérémie, XXXI, 15; *Chronicon Paschale*, I, 474, éd. Dindorf). De même, nous trouvons plus tard, vers 180-200, R. Pinhas b. Yaïr se mettant en voyage pour racheter des captifs (*Houllin*, 7 *a*), fait qui pourrait se rattacher aux luttes de l'empereur Septime Sévère contre Pescennius Niger en Palestine. Le fait que dans *Sabbat*, 127 *b* (מעשה בחסיד אחד שפדה ריבה אחת בת ישראל), on raconte un incident analogue à l'appui de la même thèse et sous une forme semblable à notre relation des *Abot di R. Nathan*, permet de conclure avec vraisemblance que l'événement qui a donné lieu à notre récit s'est passé également au IIe siècle, peut-être pendant la guerre de Bar-Kochba. Ceci concorde aussi avec la mention précédant immédiatement celle-ci : מעשה בריבה אחת שנשבית והלכו אחריה שני חסידים לפדותה, נכנס אחד מהם לקובה של זונות « Une jeune fille ayant été faite prisonnière, deux hommes pieux allèrent la racheter; l'un entra dans une maison de prostituées... » Ce texte parle donc d'une jeune fille tombée en captivité, comme ce fut le cas de la fille de R. Hanina b. Teradion lors des persécutions religieuses qui eurent lieu en Galilée sous Hadrien (*Aboda Zara*, 17 *b*, 18 *a-b*), qui fut ensuite rachetée par son beau-frère, R. Méïr. L'assertion, de R. Siméon b. Gamaliel et de ses collègues (*Guittin*, IV, 6), אין פודין את השבויין יותר על כדי דמיהן מפני תקון העולם ואין מבריחין

את השבויים מפני תקון העולם, רבן שמעון בן גמליאל אומר מפני תקנת השבויין, montre que lors de la guerre de Bar-Kochba on aidait beaucoup les prisonniers à prendre la fuite. Naturellement l'argent jouait là le premier rôle ; comme le montre l'histoire de la délivrance de la belle-sœur de R. Méïr, il servait surtout à corrompre les gardiens. Les hommes dont parle notre récit accompagnaient les deux libérateurs, sans doute pour assurer promptement un refuge à la jeune captive une fois délivrée.

Dans les relations citées, les libérateurs de la jeune fille sont désignés comme des חסידים, ce qui amène M. Krauss à les prendre pour des Esséniens. Mais dans *Sabbat*, 127 *b*, le חסיד est un maître qui est accompagné de ses disciples, exactement comme R. Josué b. Hanania, et il en résulte, ainsi que de l'interprétation donnée ci-dessus des expressions חושבי שמו et יראי ה' de Malachie, III, 16, que חסיד désigne le maître qui se voue avec un zèle particulier à l'accomplissement de la Loi. Du reste, nous trouvons aussi dans le Talmud d'autres récits concernant un חסיד et on connaît la règle formulée dans *Temoura*, 15 *b*, que le *hassid* anonyme désigne soit R. Juda b. Baba, soit R. Juda b. Ilaï (cf. *Tos. Baba Kamma*, VIII, 13 ; jér. *Sota*, IX, 24 *a*, 32). Cependant, comme on veut faire de ces deux docteurs des Esséniens, je ferai remarquer que dans le portrait des Romains que R. Yosé b. Kisma a tracé à R. Hanina b. Teradion (*Aboda Zara*, 18 *a*) : אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכוה שהחריבה את ביתו ושרפה את היכלו והרגה את חסידיו ואובדה את טוביו « Tu ne sais donc pas que cette nation a eu son pouvoir de Dieu, car elle a détruit son temple, brûlé son sanctuaire, tué ses hommes pieux (*hassidim*) et fait périr ses hommes de bien », il ne peut guère être question ici d'Esséniens. Si on peut tirer des conclusions du fait que les deux docteurs galiléens, Juda b. Baba et Juda b. Ilaï, sont appelés חסידים et que R. Yosé b. Kisma, qui vivait à Tibériade (*Yebam.*, 96 *b* ; cf. jér. *Schekal.*, II, 47 *a*, 22 ; *Yalkout Makhiri* sur Ps., LXI, 3, et cette *Revue*, XXV, 63 et s.) se servait de ce mot particulier pour désigner les zélateurs de la Loi et que le rachat des prisonniers par les *hassidim* se rapporte vraisemblablement à la fin de la guerre de Bar-Kochba, lorsque la Galilée formait le lieu de refuge et de séjour des Juifs de la Palestine, le mot *hassid* serait une dénomination usitée par les écoles de la Galilée pour désigner les observateurs zélés de la Loi. Le bain que prend le *hassid* délivré n'a rien de commun avec l'Essénisme, de même que le bain pris par R. Josué b. Hanania (dont il est question dans *Sabbat*, 127 *b*) qui n'était pas soupçonné d'appartenir à l'Essénisme : c'était un bain de purification légale, et c'est ainsi que la relation

nous le présente. Si sa femme lui apporte dans la prison de l'eau en même temps que du pain, c'est parce que le *hassid* ne voulait accepter aucune nourriture des païens, et on en fait mention uniquement pour dire que la femme n'était autorisée qu'à lui apporter ces choses indispensables (cf. לחם לחץ ומים לחץ, I Rois, XXII, 27, et מכניסין אותו לכיפה ומאכילין אותו לחם צר ומים לחץ, *Sanhédr.*, IX, 5, et *Eroub.*, 21 *b*).

Quant aux noms de דוסיון et de דוסתיון, comme ils sont écrits dans le *Tania*, il est certainement étrange que les deux hommes d'un même endroit, que réunit une entreprise commune, portent des noms presque semblables. Mais pourquoi vouloir en faire des Dosithéens? Ces noms proviennent de l'addition de la terminaison ון aux mots דוסי (= דוסאי) et דוסתי (= דוסתאי); les formes simples de ces noms se retrouvent ailleurs dans la littérature talmudique et proviennent, je crois, d'une contrée déterminée où on les rencontre fréquemment, savoir de la Galilée. En effet, nous savons que Hanina b. Dossa habitait à Arab, près de Sépphoris (jér. *Berakh.*, IV, 7 *c*, 57), et R. Dossa, qui n'est pas le même que R. Dossa b. Hyrkanos, enseignait à Schefar-Am [1]. De Galilée étaient R. Halafta b. Dossa (*Abot*, III, 6), R. Halafta à Sépphoris, Siméon b. Halafta à En-Tcena (*Koh. r.*, III, 2, 3; jér. *Taanit*, IV, 68 *a*, 41) entre Tibériade et Sépphoris, Halafta de Kefar-Hanania (*Tos. Kèlim*, I, IV, 17), la ville frontière de la haute et de la basse Galilée, Halafta b. Saül, le disciple de Rabbi, Halafta de Houna (ou הוה, Frankel, *Introductio*, 85 *a*), le maître de R. Yohanan [2].

Le nom de Dosithaï indique aussi cette partie de la Palestine comme patrie de ce nom. En effet, un disciple de R. Méïr s'appelle Dosithaï b. R. Yannaï, et il nous a transmis des sentences provenant non seulement de ce maître (Bacher, *Tannaiten*, II, 21, note 7; *Abot*, III, 8; *Eroubin*, V, 4; *Tos. Berakhot*, VII, 8; *Lévit. r.*, 17, 1), mais aussi de R. Yosé (*Tos. Tohor.*, V, 8) et de R. Eléazar (*Tos. Sabb.*, XIV, 17); il est également en rapports avec R. Siméon b. Yohaï (Bacher, II, 104, note 10); par conséquent, il devait habiter le centre de réunion de ces docteurs, qui est Ouscha.

[1] *Tos. Mikwaot*, VI, 2: אמר רבי יהודה מעשה במקוה שבין אושא לשפרעם ושל שפרעם היה והיה רבי דוסא מושיט עליה שני תלמידי חכמים כדי שיקוו בו המים ארבעים סאה.

[2] Dans *Abot di R. Nathan* (2e version, XXXIV, 38 *a*), on nomme, il est vrai, רבי דוסא הבבלי « R. Dossa, le Babylonien ». Cependant dans *Abot*, IV, 20, il y a רבי יוסי ברבי יהודה איש כפר הבבלי « R. Yosè fils de R. Juda, habitant *Kefar Hababli* »; c'est donc une localité palestinienne; elle est aussi mentionnée dans *Edouyot*, VI, 2: ר' נחוניה בן אלינתן איש כפר הבבלי (cf. Bacher, *Agada der Tannaiten*, II, 371, note 3).

Cette hypothèse est corroborée par le fait qu'il est envoyé par le collège d'Ouscha à Nehar-Pekod. A la même époque vivait Dosithaï b. Juda, qui a rapporté des sentences de R. Siméon b. Yohaï (Bacher, II, 390) ; il est en relations avec Yosé b. Kipper, le collègue de R. Dosithaï b. R. Yannaï et le disciple de R. Eléazar b. Schammoua (*Tos. Schebiit*, II, 18; Bacher, II, 276, note 9), et il est en discussion avec Rabbi (*Arakhin*, 30 *a*). D'après cela, il habitait en Galilée. Abba Yosé b. Dosithaï, dont Rabbi transmet des sentences et qui rapporte lui-même des sentences de Tannaïtes plus anciens, d'Eliézer b. Hyrkanos et de Yosé le Galiléen, était le collègue des docteurs d'Ouscha et peut-être le père d'un des deux Dosithaï. Nous connaissons encore un autre Dosithaï d'une époque bien plus ancienne, un disciple de Schammaï, דוסתאי איש כפר יתמה ou כפר דמה (*Orla*, II, 2) et des Amoraïm portant ce nom, comme par exemple Dosithaï b. מהון [1], qui rapporte des sentences de R. Yohanan (*Berakh.*, 7 *b* ; *Megilla*, 6 *b* ; *Yoma*, 30 *b*) et qui est peut-être identique avec Dosithaï de Biri en Galilée (*Aboda Zara*, 40 *a* ; Bacher, *Pal. Amoräer*, III, 695) et avec le Dosithaï qui rapporte des sentences de Samuel b. Nahman dans *Genèse rabba* (Bacher, I, 488 et s.) et de R. Lévi dans *Pesikta*, 143 *b*. D'après ce rapprochement, le כפר יתמה d'où Dosithaï, le disciple de Schammaï, est originaire, doit être cherché vraisemblablement en Galilée.

En ce qui concerne l'explication de la terminaison אי, qu'on ne peut interpréter d'une façon satisfaisante par le grec, il est à

[1] Cependant *Zebah.*, 99 *a*, a יוסטאי ; de même jér. *B. Kamma*, VII, 6 *a*, 6, le ms. de Munich sur *Yoma*, אסי, tous les autres manuscrits et textes cités par Rabbinowicz, יוסטאי ; dans *Berakhot*, au contraire, il y a דוסתאי. Dans *Houllin*, 64 *b*, le passage תנו רבי דוסתאי אבוה דרבי אפטוריקי mérite une considération particulière. Le nom אפטוריקי se trouve dans un passage de la *Pesikta* cité uniquement par מרדכי sur *Pesah.*, X (*Pesikta*, édit. Buber, p. XXXIV, n° 7), אמר רבי אפטוריקי אור שלג ניתנים שובת בשבת ובראש חודש, et dans jér. *Yoma*, IV, 41 *d*, 13 (*Cant. rab.*, III, 10 ; *Nombres r.*, XII, 4), רבי פטרוקי אחוה דרבי דרוסא זהב מופז, בשם רבי בא בר בינה דומה לאש מצתת בגפריה. Il est hors de doute que le Dosithaï nommé dans *Houllin*, le père de R. Aftorikaï, est identique au frère de R. Dossa, et effectivement les manuscrits cités par Rabbinowicz portent דרוסאי בריה דרבי אפטוריקי ; un autre manuscrit a cette intéressante variante : ואמרי לה אחוה דרבי אפטוריקי. D'après cela, on a mis דרוסאי pour דוסתאי et on trouve aussi le terme intermédiaire de דרוסתאי dans Midrasch Samuel, XXVIII, 4, comme l'a déjà remarqué Heilprin ; il me semble fort douteux qu'on puisse, après cela, expliquer דרוסאי par Drusus. Dans la sentence citée, Aftorikaï, le frère de Dosithaï, rapporte une opinion de R. Abba b. Bina. Or, nous lisons dans jér. *Haguiga*, I, 76 *d*, 5 : רבי חזקיה רבי דוסתי רבי אבא בר זמינא ומטו בה משמיה דרבי דוסתי כבא, au sujet de la lettre de recommandation du patriarche R. Juda II, pour R. Hiyya b. Abba, et il est tout indiqué d'identifier les Dosithaï des deux passages. Ainsi il y avait aussi un Dosithaï l'Ancien ; le nom se perpétua dans la famille, comme le nom étranger אפטוריקי, qui se trouve aussi dans une Consultation des Gaonim (éd. Harkavy, p. 263-264, n° 535), d'après quoi il faut rectifier Krauss, *Lehnwörter*, II, 439 *b*.

remarquer (cf. Krauss, *Lehnwörter*, I, 74 et s.) que même là où il y a simplement י à la fin d'un nom, il faut prononcer *aï* et que cette terminaison, comme j'ai l'intention de le prouver une autre fois, se retrouve dans les noms hébreux de beaucoup de docteurs galiléens. Il faut encore nommer Jacob ou Akiba בן דוסאי, qui est cité, comme un contemporain plus ancien de Rabbi, dans la lettre de Scherira (Neubauer, I, 6, 16), d'après une source qui m'est inconnue. Nous connaissons aussi un Amora de ce nom (jér. *Makkot*, I, 31 *b*, 24 et *passim ;* Frankel, *Introd.*, 105 *b*). Si notre argumentation ne donne pas de résultat direct pour דוסיון et דוסתיון, elle rend pourtant vraisemblable que là où דוסא, דוסאי et דוסתאי étaient usités, ces noms, légèrement différents de ceux-ci, étaient aussi employés. En aucun cas, les deux noms n'offrent aucun appui à l'hypothèse que l'on ait voulu désigner ainsi les fondateurs de sectes samaritaines. Comme nous avons trouvé le nom de Dossa à Arab, près de Sépphoris, à Schefar-Am et dans les environs de Sépphoris ou Tibériade, qui ne sont pas situés même aux confins du territoire samaritain, on ne peut pas non plus admettre que le nom se soit répandu parmi les Juifs grâce à l'influence des Samaritains.

Le second passage du Midrasch cité par M. Krauss, d'après Oppenheim (*Magazin* de Berliner, I, 68), comme preuve de la mention expresse des Dosithéens dans le Midrasch, est l'entretien de R. Méïr et de דוסתאי de Kokaba rapporté dans plusieurs récits parallèles avec quelques variantes essentielles. Dans la *Pesikta*, 59 *b*, il est ainsi conçu :

אמר רבי מאיר, שאלני רבי דוסתאי מן כוכבא ואמר לי, מהו ובטן רשעים תחסר. ואמרתי לו, גוי אחד היה בעירנו ועשה סעודה לכל זקני העיר וזמנני עמהם, והביא לפנינו כל מה שברא הקב"ה בששת ימי בראשית ולא היה שולחנו חסר אלא אגוזי פרך בלבד. מה עשה נטל את הטבלא מלפנינו שהיתה כששה כברי זהב ושברה. ואמרתי לו, מפני מה עשית כן, אמר לי אתם אומרים, העולם הזה שלנו והעולם הבא שלכם ואם אין אנו אוכלים עכשיו מה נעשה. וקראתי עליו ובטן רשעים תחסר.

« R. Méïr rapporte : R. Dosithaï de Kokaba me consulta sur le sens de Prov., XIII, 25 : « Le ventre des méchants est dans la privation », et je lui répondis ceci : Un non-juif qui habitait notre ville avait invité à un repas tous les anciens de la ville et m'avait convié avec eux ; il nous servit tout ce que le bon Dieu a créé et il ne manqua que des noix de Pérek. Quand il s'en aperçut, il prit la table, qui valait six talents d'or, et la brisa. Comme je lui demandais le motif de cet acte, il répondit : Vous prétendez que ce

monde-ci nous appartient et que le monde futur est à vous ; si nous ne jouissons pas maintenant des biens de ce monde, qu'aurons-nous donc? Je lui appliquai le verset de la Bible : « Le ventre des méchants est dans la privation. » — Ce récit se trouve sous la même forme dans le Midrasch sur Prov., XIII, 25 (p. 37 *b*, éd. Buber), mais l'origine attribuée à R. Dosithaï y est différente. Par contre, le ms. d'Oxford de la *Pesikta* et la *Pesikta rabb.* (82 *b*, éd. Friedmann) ont une variante au début : אמר רבי מאיר שאלתי (את רבי) דוסתאי (אחד) מן כוכבא אמר לו, מהו ובטן רשעים תחסר, אמרתי לו... « Rabbi Méïr dit : J'ai consulté (Rabbi) Dosithaï de Kokaba. » M. Bacher (*Agada der Tannaïten*, II, 32, note 2) a déjà montré qu'il résulte avec certitude des mots אמרתי לו de cette version l'exactitude de la tradition consignée dans la Pesikta et dans le Midrasch sur les Proverbes, car אמרתי לו suppose que le conteur de l'incident du banquet est celui qui est interrogé sur le sens du passage biblique. De même, אמר לו, qu'il faut lire אמר לי, indique clairement le même sens. Mais, d'un autre côté, la troisième version du *Tanhouma* (*Pinhas*, 13, *Nombres rabb.*, 21, 20) confirme le récit de *Pesikta rabb.*, car on y dit : מעשה בנכרי אחד שזימן כל בני עירו, אמר רבי דוסתאי אותי זימן לאותה סעודה ; d'après ce texte, Dosithaï était l'hôte du non-juif ; par conséquent aussi l'auteur du récit et l'interlocuteur de l'amphytrion. Mais le fait qu'on nomme le conteur seulement après le début du récit montre que nous avons affaire, non pas à une tradition indépendante, mais à un remaniement auquel le récit embrouillé de la *Pesikta rabb.* a servi de base. Cette confusion a dû se produire de bonne heure, car le *Midrasch ha-Gadol* sur Nombres, XXVIII, 2, verset à propos duquel *Tanhouma* et *Nombres rabb.* donnent leur récit, a : אמר רבי מאיר שאלני דוסתאי מן כוכבא מהו ובטן רשעים תחסר, אמר לו גוי אחד בעירנו היה. On voit par là que le commencement de cette altération provient de אמר לי, mis pour ואמרתי לו, changement dû à l'influence du mot ואמר qui se trouve dans le texte de la *Pesikta :* שאלוני דוסתאי ואמר לי ; ainsi naquit aussi l'erreur de croire que Dosithaï a répondu à la question et de là vint, comme conséquence naturelle, le changement de שאלני en שאלתי. Car si on considère ואמר לי comme la suite de la question, la réponse manque totalement.

Dans la *Pesikta,* la *Pesikta rabb.*, le Midrasch sur les Prov., *Tanhouma* et *Nombres rabb.*, Dosithaï est cité avec le titre de Rabbi, tandis que le ms. d'Oxford de la *Pesikta* a simplement דוסתאי, ce qui est évidemment la leçon originale. Est-ce une raison pour que celui-ci fût un non-juif ou un Dosithéen ? Sans doute R. Méïr a dû répondre à des questions du philosophe païen Oino-

maos de Gadara et de Samaritains (Bacher, *Tannaiten*, II, 31 et s.) et il serait possible que dans ce passage aussi il fût question d'une demande d'un Samaritain. Mais qu'est-ce qui nous autorise à admettre cette opinion ? Si דוסתאי a été l'hôte du banquet et si c'est lui qui nous l'a décrit, il n'a pu être un Dosithéen, car l'amphytrion lui parle comme à un de ceux qui attendent le bonheur du monde futur, contrairement au maître de la maison qui n'apprécie que les biens de la vie présente ; or cette dernière opinion était celle des païens et des Dosithéens (cf. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, 155 et s.). En ce cas, il n'a pu appartenir non plus à la secte des Samaritains, qui ne reconnaissait que la Loi et non les Prophètes et les Hagiographes, puisqu'il dit avoir appliqué à son interlocuteur le verset des Proverbes, XIII, 25 ; on sait que les Samaritains réduisent l'Écriture sainte à la Tora et au livre de Josué. Or nous avons vu que ce n'est pas Dosithaï, mais R. Méïr qui prend part au banquet du non-juif et qui nous en fait la relation : rien n'indique que l'auteur de la question fût un non-juif. S'il était un hérétique, le verset dont il demande le sens à R. Méïr devrait être embarrassant pour les Juifs et offrir aux compagnons de Dosithaï un facile point d'attaque contre les doctrines opposées à celles des Samaritains. Or, je ne trouve rien de pareil dans ce verset biblique, quoique la réponse de R. Méïr puisse être considérée comme une riposte assez brusque donnée à un incrédule. Comme nous l'avons vu, R. Méïr avait un disciple du nom de Dosithaï b. R. Yannaï. A la même époque, il y avait à l'Académie de R. Siméon b. Yohaï, Dosithaï b. Juda, qui a pu venir aussi à Ouscha, et c'était là une raison suffisante pour distinguer les deux personnages par leur lieu d'origine ; à plus forte raison s'il y eut même un troisième Dosithaï, que R. Méïr désigne comme originaire de Kokaba.

M. Krauss aurait pu trouver dans le lieu d'origine de ce Dosithaï une nouvelle preuve du fait que celui-ci appartenait à une classe d'hérétiques. Mais il n'aurait pas dû admettre l'identification fantaisiste proposée par Joseph Schwarz, basée sur une transcription fautive du nom actuel de cet endroit ; le Kaukab el-Hama, au nord de Beth-Schean, près du Jourdain, est identifié par Schwarz avec Beth-Schémesch et avec notre Kaukab (הבואה הארץ, Jérusalem, 93 *a*, éd. Luncz, 203 *a*, édit. allemande, 133 *a*). Or, notre endroit s'appelle Kaukab-el-Hawa (v. plus loin). Il est plus sage de renoncer à identifier notre Kaukaba, vu la fréquence de ce nom en Palestine, comme le dit M. Neubauer (*Géographie*, 269), aussi longtemps que des indices plus sûrs ne permettront pas de se prononcer pour l'un plutôt que pour l'autre. Nous connaissons Kau-

kaba au sud-ouest de Damas (Ritter, *Erdkunde*, XV, 165, 901 ; Guérin, *Galilée*, II, 305), et Kaukaba près Hasbeiya, au pied du Liban (Ritter, 189 ; Robinson, *Neuere bibl. Forsch.*, 504 ; Guérin, II, 298) ; un autre aux environs de Iotapata, entre Acco et Nazareth (Robinson, 135; Guérin, I, 488), et une vieille forteresse entre Tibériade et Scythopolis, Kaukab-el-Hawa (Ritter, 406. 714 ; Robinson, 445 ; Guérin, I, 129). Tous ces endroits font partie de la Galilée et de l'extrême nord de la Palestine. Or, R. Méïr ayant enseigné à Tibériade [1], dans le faubourg de cette ville appelé Hamtha (jér. *Sota*, I, 16 *a*, 45), à Scythopolis (*Houllin*, 6 *b*), à Tibein (jér. *Meguilla*, IV, 74 *c*, 72) et à Ouscha, il ne faut tenir compte que des deux Kaukaba de la Galilée. Cependant nous connaissons encore un Kaukaba qui doit être pris ici en considération. Épiphane, généralement sujet à caution comme historien, nomme cet endroit plusieurs fois dans son ouvrage contre les hérésies. Dans XL, 1, il raconte que le fondateur de la secte des archontes en Palestine habitait Kefar-Baricha, près Hébron en Judée, et que, poursuivi par l'évêque Aeotos, sous l'empereur Constantin, il s'enfuit à Kocheba en Arabie. On sait que ce terme désignait de son temps la province romaine du pays à l'est du Jourdain, dont la capitale était Bostra. Épiphane indique la situation de cet endroit d'une manière plus précise, XXIX, 7, où il dit des Nazaréens qu'ils habitaient ἐν Βασανίτιδι ἐν τῇ λεγομένῃ Κοκάβῃ, χωχάβῃ δὲ ἑβραιστὶ λεγομένῃ, à Kaukabé en Batanée; d'après XXX, 2, cet endroit se trouvait dans le territoire de Karnaïm ; d'après XXX, 18, au delà de Adrea (Edréi) [2]. Ce n'est pas par hasard que cette partie de la Décapole servait de lieu de refuge aux hérétiques juifs. On sait que la communauté chrétienne de Jérusalem, pendant la guerre sous Vespasien, se réfugia de la capitale à Pella dans la Décapole (Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 5, 2-3 ; Épiphane, *Haeres.*, XXIX, 7, et *De mensuris et pond.*, § 16). Comme Eusèbe (*Onomast.*, 263, 63) raconte que de son temps il y avait dans la Batanée un endroit

[1] Jér. *Haguiga*, II, 77 *b*, 44 ; *Midrasch ha-Gadol*, sur Nombres, XIX, 10, citation du *Sifrè Zoutta* : פעם אחת היה רבי אלעזר בן יעקב יושב ודורש בפרה בטבריה ורבי מאיר ורבי אלעזר בן שמוע יושבים שם.

[2] Eusèbe nomme comme résidence des chrétiens ébionites (*Onom.*, 301, 32), et après lui saint Jérôme (*Onom.*, 112, 9), Choba dans la région de Damas, où, comme ils disent tous deux, habitent des Juifs qui croient en Jésus et néanmoins observent tous les préceptes de la Loi et qu'on appelle Ebionites. Evidemment en cet endroit aussi ils ont voulu parler de Kocheba. Ce que rapporte Julien l'Africain (*Epistola ad Aristid.*, chez Eusèbe, *Hist. Eccl.*, I, 7, 14), que les parents de Jésus se répandirent de Nazareth et de Kochba dans d'autres contrées (cf. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, 137, note 225, et Zahn, *Forschungen z. Gesch. d. Neutest. Kanons*, I, 333 et s.), quoiqu'il les appelle Ἰουδαϊκαι, est relatif à ce Kochba, puisqu'une partie des frères de Jésus habitait vraisemblement là où les judéo-chrétiens avaient leur résidence.

habité par les Samaritains, nommé Tharsila, à la place où se trouve Mahanaïm (Buhl, *Geographie*, 247), et puisqu'il y avait, par conséquent, dans les environs de Kaukaba des endroits habités par les Samaritains, Dosithaï de Kaukaba, au cas où des indices sûrs permettraient d'en faire un hérétique, pourrait être originaire de cet endroit habité par des hérétiques, et R. Méïr aurait pu avoir des entretiens avec lui comme avec Oinomaos, de Gadara, situé dans la même région.

Cependant M. Oppenheim et après lui M. Krauss vont plus loin et soutiennent que דוסתאי מן כוכבא désigne, non le nom de l'auteur de la question, mais un Dosithéen. En effet, si la leçon de la *Pesikta rabb.*, דוסתאי אחד מן כוכבא « Un Dosithaï de Kaukaba », était la leçon exacte, nous serions en présence d'un qualificatif, comme dans *Gen. rab.*, 70, 6, כותי אחד שאל את רבי מאיר אמר לו, ou dans *Aboda Zara*, 54 *b*, פלוסופוס שאל את רבי גמליאל, et il s'agirait d'un Dosithéen. Mais aucun des passages parallèles n'a ce mot אחד, et même le manuscrit de la *Pesikta* d'Oxford et le *Midrasch ha-Gadol*, qui ont sur certains points des variantes, ne l'ont pas non plus. A cela s'ajoute encore ce fait que le Midrasch sur les Prov. donne comme lieu d'origine de דוסתאי, non pas Kaukaba, mais בי ישבאב. Comme il est inadmissible que nous ayons là une corruption du mot כוכבא, nous avons ici une seconde tradition qui n'est nullement en contradiction avec l'indication de l'autre passage et qui en est plutôt le complément, parce qu'elle indique la famille de דוסתאי. Nous connaissons ישבאב comme le nom d'une des vingt-quatre classes de prêtres (I Chron., XXIV, 13) et comme celui d'un collègue d'Akiba, qui, comme la plupart des martyrs de la persécution sous Hadrien, était probablement Galiléen (cf. surtout *Tos. Kèlim*, III, II, 2). Or, nous savons par une élégie sur le 9 Ab d'Eléazar Kalir, reposant sur un texte certainement ancien mais inconnu, et qui commence par les mots איכה ישבה חבצלת השרון, qu'une partie de la classe des prêtres ישבאב avait sa résidence dans un endroit de la Galilée. Dosithaï de Kaukaba pourrait donc avoir été de la maison de Yeschebab et avoir été un prêtre. L'habitude de nommer un prêtre d'après son lieu de résidence et sa famille est fréquente ; on la constate, par exemple, dans les indications que donne R. Josué b. Hanania sur deux nobles familles de prêtres à Jérusalem [1] ; et la mode d'indiquer qu'un personnage appartient à la classe des prêtres est prouvée par le fait que Josèphe raconte (*Bell. jud.*, VI, 5, I) que Méïr, fils de Belga, et Josèphe, fils de Delaya, se précipitèrent dans le feu. בלגא et דליה désignent la

[1] *Yebam.*, 15 *b* ; *Tos.*, I, 10 ; jér., I, 3 *a*, 56 : משפחת בית צבועים מבן עכמאי ומשפחת בית קופאי מבן מקושש.

classe des prêtres, comme dans מרים בת בלגא (*Soukka*, 56 *b* ; *Tos.*, IV, 28 ; jér., V, 55 *d*, 40) et plus tard בר דליה pour Abba Kohen בר דלייה ou ברדלא, pour Juda ben Pazzi (jér., *Bèça*, II, 61 *d*, 6 ; *Schekalim*, VII, 50 *d*, 34) et pour Jacob b. Abbaï (jér. *Schebiit*, II, 33 *d*, 65 ; cf. jér., *Guittin*, I, 43 *c*, 18), où il y a בר et non בי pour indiquer la filiation (cf. encore I Macchabées, VIII, 17 : Eupolémos, fils de Jean, le fils d'Akkos = הקוץ, I Chron., XXIV, 10, et l'inscription tumulaire des בני חזיר comparée à I Chron., XXIV, 13). Si בי ישבאב est, au contraire, un endroit, il ne faut certainement pas le chercher dans le pays samaritain, mais probablement en Galilée, et même alors il n'y a pas à penser à un Dosithéen.

Remarquons encore, pour terminer, que l'hôte chez lequel R. Méïr était invité, doit avoir été, selon Oppenheim, un Samaritain, car un docteur juif ne serait pas allé assister à un banquet d'un païen, tandis qu'il pouvait prendre part à un festin chez un Samaritain observant les règles d'abatage des animaux ; en faveur de cette hypothèse, il y a le fait que le Yalkout, dans l'édition de Venise, a כותי au lieu de גוי, et que l'hôte se compte parmi ceux qui attendent tout de ce monde terrestre. Mais c'est aussi le cas du païen, et la leçon כותי ne prouve pas grand'chose. En ce qui concerne la participation des Juifs aux repas des païens, je voudrais appeler l'attention sur une sentence d'un disciple de R. Méïr, R. Siméon b. Eléazar, qui dit (*Tos. Aboda Zara*, IV, 6 ; b. 8 *a* ; *Abot di R. Nathan*, XXVI, 41 *b*) : « Des Juifs habitant hors de Palestine sont des idolâtres ; si un païen marie son fils et invite tous les Juifs de sa ville au repas de noce, quoique ceux-ci mangent les mets qu'ils ont apportés et boivent leurs propres boissons, qu'ils se font servir par leurs propres serviteurs, ils sont tout de même des idolâtres, car il est dit (Ex., XXXIV, 15) : Il t'invitera et tu mangeras de son sacrifice. » Quoique cet usage ait pour théâtre les pays situés hors de Palestine, n'est-ce pas le cas de R. Méïr, qui a servi de prétexte à cette déclaration d'hérésie ? Même si cela n'est pas exact, il n'y a rien dans toute la relation concernant R. Méïr et Dosithaï qui autorise à admettre que ce mot désignait un Dosithéen.

Vienne, 19 mai 1901.

AD. BUECHLER.

LA TRADUCTION DE LA BIBLE D'APRÈS HAÏ GAON

M. Berliner, dans son édition du *Targoum Onkelos*, a appelé l'attention sur une consultation concernant la manière de traduire la Bible, adressée par le dernier des Gueonim, R. Haï, probablement à R. Jacob ben Nissim de Kairouan. Cette lettre a été publiée plus tard en deux versions par M. Harkavy dans ses *Studien und Mittheilungen aus der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek zu Sanct Petersburg*, IV (Berl. 1887), p. 6 (סימן ט"ו) et p. 124 (כ' ר"מ"ח). A première vue ces deux versions présentent plusieurs difficultés; aussi n'est-il pas inutile de consacrer à ces deux textes une étude spéciale, vu l'importance qu'ils ont pour l'histoire du Targoum en général, et pour celle du Targoum de la Palestine en particulier.

Il est hors de doute que le texte primitif de notre consultation doit être attribué au Gaon R. Haï, puisque dans la collection où se trouve la première version, l'auteur parle d'un correspondant de son père nommé Elhanan b. Schemaria, qui est un correspondant bien connu du Gaon R. Scherira (V. Harkavy, *l. c.*, p. 342). La question de savoir à qui fut adressée cette réponse est plus difficile à résoudre; mais comme nous trouvons, quelques pages avant la seconde version, la note suivante : שאלות הללו אשר שאל מ' רב יעקב החבר בן מרי ורבנא נסים אשר ממדינת קירואן « Ces questions ont été adressées par R. Jacob, fils de Nissim de Kairouan » (*ib.*, p. 108), il me paraît plus que probable que ce même R. Jacob ben Nissim, père du fameux Rabbènou Nissim, fut également le destinataire de notre consultation.

Le copiste du manuscrit d'après lequel M. Harkavy a fait sa publication n'indiquant pas ordinairement la teneur des questions adressées aux Gueonim, il n'est souvent pas facile d'en dire exactement l'objet. Il n'en est pas autrement du cas qui nous occupe ici. Aussi est-il nécessaire avant tout de donner une ana-

lyse des deux versions mentionnées plus haut. Je crois pouvoir y distinguer les parties suivantes :

1° Explication des mots du Talmud : המתרגם פסוק כצורתו הרי זה בדאי והמוסיף עליו וכו' (*Kidd.*, 49 *a*). Dans la première version, cette explication comprend le passage מואסת לא יהיה à כך ראינו, à l'exception des mots דורשין אותו à הילכך ; dans la seconde, elle va de אבל לתרגם (p. 125, ligne 15) à la fin de la réponse.

2° Avis donné sur la lecture des commentaires aggadiques. Dans la première version, הילכך jusqu'à דורשין אותו; dans la seconde, אבל פירושין jusqu'à לדרוש עליהן.

3° Avis donné sur le Targoum palestinien. Dans la première version, ותרגום ארץ ישראל jusqu'à כאלה ; dans la seconde, אין אנו יודעין jusqu'à מחודש.

Cette analyse nous permet de dire presque avec certitude que le correspondant[1] de R. Haï voulait être instruit sur le sens des mots המתרגם פסוק וכו' (*Kidd.*, 49 *a*.) et savoir notamment si le Talmud a voulu défendre également, par cette sentence, la lecture des Midraschim et du Targoum palestinien qui contiennent beaucoup d'additions au texte hébreu.

La réponse donnée par le Gaon à ces questions n'est pas la même dans nos deux versions. Il est vrai que le fond de l'explication du passage talmudique ne varie point; pour ce qui concerne la première partie המתרגם פסוק כצורתו הרי זה בדאי, Haï dit, dans les deux textes, que cela signifie : « Celui qui traduit un verset de la Bible littéralement et qui prétend que cette traduction est la seule vraie est un menteur. » Mais la manière de présenter cette explication n'est pas la même dans les deux versions. Dans la première, le Gaon se base sur les mots du Talmud et continue כך ראינו כי זה הוא המעתיק וכו' « Il nous semble qu'il faut entendre par là celui qui traduit, etc. », tandis que, dans la seconde, il défend, pour ainsi dire, sa propre opinion, en disant אבל לתרגם את הפסוק וכו' זה הוא שאנו מגנין אותו « Mais traduire un verset d'une langue en une autre, voilà ce que *nous* blâmons. » Ceci prouve clairement que dans cette dernière version nous avons une rédaction postérieure, ce qui est confirmé aussi par les mots du commencement : ועל דברת על אשר אמרנו בעניין וכו' « Pour ce qui concerne ce que *nous avons dit* au sujet, etc. »

Les raisons alléguées par le Gaon pour son explication sont également différentes dans les deux morceaux. Le premier n'en contient qu'une seule : le sens de beaucoup de versets, y est-il dit, ne

[1] Il n'est question que d'un seul, car, au lieu de וששאלתם (p. 124), il faut lire וששאלת.

peut pas être rendu par une version littérale (אינן יוצאין בהעתקה)[1]; le second en mentionne deux : 1° Il y a des mots qui peuvent être traduits de différentes manières et le traducteur ne peut pas les indiquer toutes; 2° Personne ne connaît le vrai sens du texte de la Bible, de sorte que celui qui prétend que sa traduction est la seule vraie est un imposteur.

Les versets cités comme exemples dans les deux réponses sont les mêmes, à l'exception de Genèse, XLIX, 22, qui ne se trouve que dans la seconde. Les autres sont : Gen., XXIII, 13; Deut., XXIX, 18; Nombres, XXI, 30; *Ib.*, XXI, 12; Deut., I, 41; Ex., XXXIII, 14; Gen., XLIX, 4.

Moins claire est l'explication de la seconde moitié du passage talmudique : והמוסיף עליו הרי זה מחרף ומגדף « Et celui qui (dans sa traduction) ajoute quelque chose (au texte de la Bible) est un blasphémateur. » Il me semble que là le Gaon insiste surtout pour démontrer que par ces mots les talmudistes n'ont pas voulu rejeter les explications midraschiques, car il y a des versets, comme Jér., XVIII, 14; Is., XXXIV, 6; Ez., XXI, 18, qui ne peuvent être traduits sans qu'on y ajoute une explication.

Le résultat positif de la réponse de R. Haï Gaon est donc celui-ci : Il n'est permis de traduire la Bible (dans les synagogues, naturellement) que d'après le Targoum officiel (תרגום דילן, ces deux mots manquent dans la seconde version après ודורש בו p. 125), mais on peut ajouter (à cette traduction) des explications soit d'après les Midraschim, soit même d'après sa propre opinion. (Le sens du mot קטנות a été méconnu par M. Berliner; il ne faut pas suppléer הלכות, mais אגדות ou ברייתות; l'auteur a sans doute pensé à des Midraschim comme les Pirqé di Rabbi Eliézer et autres qu'il appelle קטנות pour les distinguer des grands Midraschim, comme בראשית רבה, etc.; comp. aussi *Monatsschr.*, XLIV, 548).

Par cette première exposition le Gaon a en même temps répondu à la seconde question concernant les commentaires aggadiques. Néanmoins il répète dans les deux versions que ces commentaires sont parfaitement convenables et utiles et que l'on peut absolument s'en servir pour l'explication de la Bible.

Quant à la troisième question concernant le Targoum palestinien, nos deux versions paraissent être complètement différentes. Cela se voit facilement par la comparaison des deux passages suivants :

[1] Les mots suivants והמעתיקים ואומ' ne donnent pas de sens; il faut lire והמעתיק האומ'.

Seconde version (p. 124).

אין אנו יודעין תרגום ארץ ישראל מי אמרו ואף אין אנו יודעין אותו גופו ולא שמענו ממנו אלא מעט׳ ואם מסורת בידם כי מימות חכמים הראשונים היה נאמר בצבור כמו ר׳ אמי ור׳ אלעא ור׳ אבון ור׳ יצחק נפחא או אפילו בימי ר׳ אבא ור׳ חנינה האחרונים שהיו בימי רב אשי גם כתרגומא דילן חשב׳ שאלמלא כן לא היה נאמר בפני איתני עולם עולם [אלה l.] :

Première version (p. 7).

ותרגום ארץ ישראל ששאלת משום מי נאמר׳ מימות חכמים הראשונים נאמר כמו ר׳ אמי ור׳ אסי ור׳ אלעאי ור׳ אבון (ור׳ אבא) ור׳ יצחק נפחא או אפילו ר׳ אבא ור׳ חנינא האחרונים שהיו בימי רב אשי גם הוא כתרגום דילן חשוב שאילולי כן לא היה נאמר בפני איתני עולם כאלה :

TRADUCTION.

Seconde version.

Nous ne savons pas par qui a été composé le Targoum de la Palestine, et nous ne le connaissons pas lui-même et nous n'en avons que peu entendu parler [1]. Mais s'ils (les Palestiniens ?) possèdent la tradition que, à l'époque des premiers sages, il fut récité dans la synagogue ou même du temps des derniers, il est aussi considéré comme notre Targoum, car sans cela, etc.

Première version.

Quant au Targoum de la Palestine dont tu demandes quel en est l'auteur, il a été composé à l'époque des premiers sages comme R. Ammi, etc., et même (*s'il a été composé du temps*) de R. Abba et de R. Hanina, les derniers, qui furent contemporains de R. Aschi, il est considéré comme notre Targoum, car, sans cela, il n'aurait pas pu être dit devant ces grands hommes.

D'après la première version, le Gaon aurait donc dit que le Targoum palestinien a été composé du temps des premiers sages, et d'après la seconde il aurait prétendu ne pas le savoir! Où est la vérité? Pour pouvoir répondre à cette question il faut remarquer, avant tout, que le texte de la première version ne peut pas être correct, car il faut absolument qu'à une phrase commençant par les mots או אפילו corresponde une autre commençant par la conjonction אם ; or nous cherchons en vain cette particule dans la première version. Je proposerai donc d'ajouter dans cette version entre les mots מי נאמר et מימות חכמים selon la seconde version : אין אנו יודעין משום מי נאמר ואף אין אנו יודעין אותו גופו ולא שמענו ממנו אלא מעט ואם מסורת בידם כי. Alors il n'y a plus

[1] Haï Gaon cite, en effet, une fois dans son commentaire sur Makhschirin le Targoum palestinien de Ex., XIV, 30, citation qui se retrouve dans notre Pseudo-Jonathan.

de contradiction et la composition de la phrase est tout à fait logique. Ensuite, il faut probablement ajouter dans la première version, après le second נאמר, le mot בצבור que nous trouvons également dans la seconde version. D'un autre côté, il me semble plus que probable que les mots suivants ואם מחודש jusqu'à שהוא מחודש sont une addition d'un copiste, puisqu'ils sont inutiles.

Résumons maintenant les faits qui résultent de ce petit travail :

1° Les deux réponses de R. Haï Gaon au sujet de la sentence talmudique המתרגם פסוק וכו' ne sont au fond que deux versions d'une seule réponse. La seconde est postérieure à la première, mais est plus complète que celle-ci.

2° Il résulte de ces réponses qu'au commencement du XI^e^ siècle encore, il n'y avait en Babylonie qu'une seule traduction du Pentateuque (ou peut-être même de toute la Bible) reconnue officielle, traduction que les Israélites de ce pays nommaient, pour cette raison, תרגום דילן « Notre Targoum ». Les Israélites des autres pays l'appelaient Targoum babli ou Targoum Onkelos.

3° La composition de ce Targoum remonte d'après la tradition au temps des prophètes (שנשמע מן הנביאים), ce qui veut dire que l'opinion générale en Babylonie faisait remonter l'origine du Targoum officiel à une époque très reculée et qu'elle l'attribuait à la Palestine, puisque les prophètes ont vécu dans ce pays.

4° Le תרגום ארץ ישראל ou Targoum de la Palestine dont il est question dans ces réponses n'est pas décrit d'une manière précise, mais nous voyons par le contexte qu'il doit avoir contenu beaucoup de paraphrases aggadiques, de sorte que nous pouvons dire au moins qu'il a dû ressembler, sinon être identique, à une des versions de notre Targoum jeruschalmi.

5° Ce Targoum était encore au commencement du XI^e^ siècle presque inconnu en Babylonie. Même le Gaon n'en avait entendu que peu de chose. Par contre, il était connu en Afrique (si notre hypothèse est juste) et il y avait des gens qui prétendaient qu'il était même récité publiquement déjà au temps de R. Ammi, etc., c'est-à-dire qu'ils faisaient remonter son origine au IV^e^ siècle. D'autres prétendaient qu'il avait été composé au temps de la clôture du Talmud.

6° Ces traditions prouvent suffisamment que déjà à l'époque du dernier Gaon on ne savait plus grand'chose de l'origine des Targoumim, ce qui est encore un fait digne d'intérêt.

Soultz, le 14 avril 1901.

M. GINSBURGER.

LES GLOSES FRANÇAISES (LOAZIM)

DE GERSCHOM DE METZ

(SUITE [1])

GERSCHOM BEN JUDA

(950?-1028)

Le résumé le plus complet de la vie de Gerschom se trouve dans la *Gallia Judaica* [2]. Je n'en retiendrai ici que les points les plus importants.

La date de sa naissance est douteuse. Celle de sa mort doit être fixée à 1028 d'après le manuscrit de la Bodléienne, n° 2240, 7° (Cat., p. 775). Originaire de Metz, il est qualifié de צרפתי, c'est-à-dire de la France du Nord. Il étudia en France, émigra à Mayence, où il fut mis à la tête de l'École talmudique. Son enseignement, très célèbre, y attira des élèves de tous les pays et notamment de France, d'Allemagne et d'Italie. Il écrivit des commentaires sur le Talmud, qui furent fort appréciés jusqu'au moment où Raschi fit paraître les siens. On trouve des fragments de ses commentaires surtout chez Raschi.

Il est aussi l'auteur des *Ordonnances* qui interdisent la polygamie, le divorce unilatéral, etc. [3].

Il nous est parvenu en manuscrit du commentaire de Gerschom sur le Talmud les fragments suivants : *Taanit*, n° 216 de la Bibl. de Munich ; *Baba Batra*, British Museum, 27, 196 ; Oxford, 416, 417, 418 ; *Menahot*, *Bekhorot*, *Arakhim*, *Temoura*, *Keritout*, *Meïla*, *Tamid*, *Houllin*, compris dans le ms. A. v. 18 de la Biblio-

[1] Voir plus haut, p. 48.

[2] Henri Gross, *Gallia Judaica*, trad. par Moïse Bloch, p. 299-304.

[3] Graetz, *Gesch. der Juden*, V, p. 364, note 22, où sont citées les sources.

teca Angelica à Rome. Ce ms. porte actuellement la cote 1 dans le catalogue manuscrit de la Bibl. Angelica.

Le traité de *Moëd Katan*, dont la plus grande partie se retrouve dans le ms. 216 de Munich, lui est attribué. Mais les rapports de ce traité avec celui de Raschi sont tellement étroits qu'on n'a pu les distinguer nettement. Et, d'ailleurs, tous les loazim de Gerschom se retrouvant dans le traité de Raschi, nous ne nous en occuperons pas ici. Tout en admettant les différences des deux textes hébraïques, on doit reconnaître que le français est bien le français de la fin du XI^e^ siècle et du dialecte de Champagne.

Jusqu'en 1896, personne n'avait douté de l'authenticité des traités de Gerschom de Metz, ni songé à les attribuer à un autre auteur. Tout récemment, M. Epstein, dans une étude intitulée *Der Gerschom Meor ha-Golah zugeschriebene Talmud-Commentar*[1], a essayé de démontrer que ces commentaires n'étaient pas de Gerschom et qu'ils n'ont été composés que dans la deuxième moitié du XI^e^ siècle en l'école dirigée à Mayence par Isaac ben Juda.

Les preuves données par M. Epstein ne sont pas suffisantes et, d'autre part, l'étude des loazim nous permet d'établir que le français de ces commentaires contient beaucoup de traits archaïques par rapport au français de Raschi : il faut, il est vrai, se souvenir que le dialecte lorrain est très archaïque. Mais il ne pourrait y avoir de telles différences entre deux dialectes de même époque. Le maintien des posttoniques du latin, l'absence de l'*é* prothétique devant les groupes *sc*, *sp*; l'*i* prothétique devant le *st*, postulent, au moins, une antériorité de cinquante ans en faveur du commentaire de Mayence. Ces différences seront mises en relief au cours de ce travail. L'ensemble de ces observations ne fera que confirmer ce fait : le commentaire du Talmud attribué à Gerschom a bien été composé à l'époque où vivait Gerschom ; l'opinion de M. Epstein, malgré son érudition et sa subtilité, n'est pas confirmée par les résultats phonétiques tels qu'ils ressortent de l'étude de nos loazim.

Les Manuscrits.

I. *Baba Batra* nous est parvenu dans quatre manuscrits :

1° *Bodléienne*, n° 416 du catalogue Neubauer, Huntington, 200. Uri 223. On en trouve dans ce catalogue une description soignée et suffisante.

[1] *Festschrift zum achtzigsten Geburtstage Moritz Steinschneider's*, p. 115-143.

J'ajouterai qu'il est daté de 1292. — J'appelle ce ms. A.

2° *Bodléienne*, n° 418 du catalogue Neubauer, Oppenheim, 89 (olim 844). J'appelle ce ms. B^1.

3° *Bodléienne*, n° 418 du cat. Neubauer (Michael 352, olim 262). Daté comme le précédent (= B^2).

4° *British Museum*, 27,196. Voir la description donnée dans le catalogue du British Museum (= B^3).

II. Rome. *Biblioteca Angelica*, A. 5, 18, coté maintenant 1, dans le catalogue manuscrit. Il comprend : *Menahot*, f° 1 ; *Bekhorot*, f° 56, v° ; *Arakhin*, f° 123, v° ; *Keritout*, f° 162 ; *Temoura*, f° 210 ; *Meïla*, f° 252 ; *Tamid*, f° 275, v° ; *Houllin*, f° 280, v°. (= C.)

III. Munich, 216, *Taanit*, 210 *b*-237 *b* (= D).

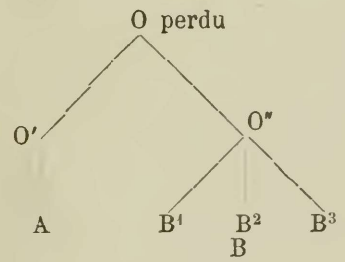
La statistique précédente montre que je ne pouvais classer que les mss. contenant *Baba Batra*.

A est différent de B^1, B^2, B^3, qui offrent des ressemblances frappantes.

Toutes les fois qu'il y aura accord entre A et la famille B ou un des mss. de la famille B, nous nous trouverons en face de la leçon originale.

Quand A est en désaccord avec B, nous choisissons ordinairement la leçon de A, sauf quand elle est moins satisfaisante que celle de B.

Soit le schéma suivant :



La ponctuation de tous ces mss. est postérieure à leur confection. Dans C on pourrait même supposer deux mains : un *Français* aurait ponctué certains loazim et un *Italien* certains autres, d'une façon beaucoup moins intelligente. Certains mots ne présentaient qu'une forme italienne assez éloignée de la forme que le ponctuateur avait sous les yeux ; le ponctuateur les a toutefois ponctués comme s'il se fût agi de formes italiennes. En un mot, il a italianisé des formes françaises. Quand cela lui a été impossible, il a mis entre parenthèses le mot italien correspondant.

Mais le fond du ms. est bien français, et le travail critique doit consister, en grande partie, à le reconstituer. C'est ce que j'ai essayé de faire toutes les fois que l'occasion s'en est présentée.

Les loazim de Gerschom.

Ils sont au nombre de cent trente. Ils se décomposent ainsi : *Taanit*, 3; *Baba Batra*, 40 ; *Menahot*, 7 ; *Bekhorot*, 8 ; *Arakhim*, 7 ; *Keritout*, 2 ; *Meïla*, 1 ; *Tamid*, 1 ; *Houllin*, 55.

J'ajoute deux loazim de Is., XLVI, 1, rapportés par Raschi, ce qui nous donne un total de 126 loazim : il y en a 4 communs à plusieurs traités, d'où 126 + 4 = 130.

La langue employée est le français : on trouve aussi deux mots allemands dont la présence est explicable par l'endroit où Gerschom faisait ses cours (Mayence), et quatre mots slaves dans le traité de *Houllin*.

Les loazim servent à expliquer aux élèves les termes difficiles. Le professeur, ne trouvant pas utile d'expliquer par une longue périphrase la signification de tel ou tel mot qui arrêtera ses auditeurs, a recours à la langue vulgaire. C'est ce qui nous fait saisir la raison du grand nombre des termes techniques (outils, instruments à musique, etc.), médicaux (plantes, parties du corps), d'architecture, de différents métiers.

Les loazim de Gerschom sont toujours d'une précision remarquable. La description qui entoure le loaz est toujours très nette, très courte ; le rabbin sait dire ce qu'il faut et juste ce qu'il faut, et, au bout de la description, le loaz se détache en résumant d'une façon frappante la pensée de l'auteur.

Ordinairement le loaz est annoncé par les mots בלעז, c'est-à-dire *en langue étrangère*, et dans notre cas *en français*, בלעז אשכנאז, quand le loaz est un mot *allemand*, בלעז כנען, quand la langue employée est le *slave*. Les loazim sont également annoncés par le mot לועזין, *on dit*, ou שקורין, *on appelle*. Quelquefois rien ne les annonce. Ils sont, en outre, marqués ordinairement de deux ", placés entre l'avant-dernière et la dernière lettre du mot. De la sorte, ils apparaissent comme en relief au milieu du texte hébraïque.

Ces expressions לועזין, שקורין expliquent pourquoi la déclinaison semble avoir disparu dès nos plus anciens documents hébréo-romans. Ces verbes gouvernant l'accusatif, les loazim sont tantôt à l'accusatif singulier, tantôt à l'accusatif pluriel. Et ce serait une erreur de se fonder sur l'absence de la désinence *-s*,

nom. masc. sing. dans nos loazim, pour prétendre que dès le x^e^ siècle on ne connaissait plus la déclinaison. De même, ce serait une erreur de se fonder sur les formes plurielles avec *s* pour dire que le nominatif prenait l'*s* au pluriel dès cette époque. Malgré l'apparence donc, il y a tout lieu de croire que les règles de la déclinaison étaient fort bien observées alors par les loazim.

1. ĂKROPID, אַקרוֹפִיד.

Cité par Raschi dans Isaïe, XLVI, 1, où l'auteur parle ironiquement des idoles de Babylone Bel et Nebo. Raschi ne fait que rapporter les termes mêmes dont s'est servi Gerschom et il nous cite de Gerschom cette phrase française, אַקרוֹפִיד שֵׁיי בֵּל קוֹנְקִיאַד שֵׁיי נְבוֹ. C'est la traduction de כרע בל קורס נבו. Soit en transcription française : ĂKROPID SÈY BÈL KONCHIĂD SÈY NEBO « Bel s'accroupit et Nébo se coucha. »

L'étymologie de *acropir* est très nette : la forme *-id* indique la 3^e^ personne du singulier du parfait de l'indicatif = *-ivit*, devenu *iit*, *it*, avec, ensuite, affaiblissement de *t* en *d*. Ce *d* tombe à la fin du XI^e^ siècle. Quant à קוֹנְקִיאַד, c'est également la 3^e^ personne du singulier du parfait indicatif de *conchier*. La forme *conchier* est intéressante. Elle est évidemment pour *couchier*, et c'est là l'exemple le plus ancien que nous ayons d'un *l* latin devenu *n* en français (ce sont surtout les glossaires hébréo-romans qui offrent de ce fait des exemples indéniables ; cf. *mont*, au lieu de mout, etc.)[1].

2. AISTRE, אישטרא. Voir *ouseres*.

3. ĂNKRES, אַנְקרש A. B[1] ; אַנְקריש, B[2]. B[3]., *Baba Batra*, 73 *a*, הינוגין.

« C'est, dit Gerschom, l'instrument qui sert à fixer le navire afin qu'il n'oscille point çà et là. » Le mot talmudique signifie *ancres*.

[1] Je ne puis donner après chaque mot la bibliographie complète des ouvrages consultés pour en fixer la forme, le sens et l'étymologie. Il vaut mieux donner ici la liste des ouvrages *principaux* dont je me suis servi, quitte à indiquer en note les sources *secondaires*. Voici la liste en question : *Dictionnaire* de l'Académie française ; *Dictionnaire historique* de l'Académie française ; Caix, *Studj di etimologia italiana e romanza ;* Cotgrave, *Dictionary of the french and english tongues ;* Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis ;* Diez, *Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen*, 5^e^ édition, avec addition de A. Scheler (à y joindre pour la partie celtique le volume de Thurneysen, *Keltoromanisches*, Berlin, 1884) ; Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française* avec le *Complément* ; Gröber, *Vulgärlateinische Substrate rom. Wörter*, dans Archiv für lat. Lexicographie, I-VI ; Gross, *Gallia judaica* ; Hatzfeld, Darmesteter et Thomas, *Dictionnaire général de la langue française*, Delagrave, Paris, 1900 ; Kohut, *Aruch completum ;* Königsberger, *Fremdsprachliche Glossen*, I, Pasewalk, 1896 ; Körting, *Lateinisch-romanisches Wörterbuch*, Paderborn, 1891 ; La Curne de Sainte-Palaye, *Dictionnaire de l'ancien langage français ;* Levy, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim ;* Littré, *Dictionnaire de la langue française ;* Löw, *Aramäische Pflanzennamen ;* Mackel, *Die germanischen Elemente in der französischen und provenzalischen Sprache ;* Mistral, *Lou tresor dou felibrige ;* Oesterreicher, *Beitr. zur Geschichte der jüd.-franz. Spr.* ; Schlessinger, *Die altfranzösischen Wörter im* MACHSOR VITRY nach der Ausgabe des Vereins « Mekize Nirdamim », Mayence, 1899 ; A. Thomas, *Essais de philologie française*, 1897.

Dans le même passage, Raschi traduit le mot hébreu par le même loaz : אַנְקְרֵשׁ. Nous sommes autorisés à ponctuer le loaz de Gerschom d'après celui de Raschi, et cela nous donne : ĂNKRES, du latin *ancoras* (accusatif pluriel).

Comme on le voit, les quatre manuscrits sont d'accord. Cependant B^2 et B^3 donnent אנקריש. On pourrait croire que c'est là une méprise du copiste, qui aurait transcrit אנקריש, au lieu de אנקר"ש, mais l'accord de deux manuscrits doit plutôt faire songer à un signe spécial adopté par les transcripteurs pour marquer le son qui se produit devant une *s* précédée d'une voyelle correspondant à l'*a* latin, voyelle précédée elle-même d'une autre consonne.

4. ĂPĂNDIZ, ENPENDIF, ĂPENDIZ, אַפַּנְדִּיץ, A; אפנדיף, B; אַפֶּנְדִּיץ C, *Tamid*, 27*a*, *Houllin*, 92*a*, *Baba Batra*, 6*a*, לופתא.

Il s'agit, dans les deux exemples, d'une chambre latérale, construite sur le prolongement d'une autre chambre (de לפת = conjungere).

ĂPĂNDIZ et ĂPENDIZ nous offrent un exemple du traitement très régulier du latin *appendicium*, dérivé de *appendix*. On pourrait, à la rigueur, voir dans ce mot le français *appentis* de *appenditicium*. On supposerait alors que le ד représente la prononciation du *t* dans l'Est de la France : les Alsaciens prononcent encore aujourd'hui un son intermédiaire entre *d* et *t*. Mais, d'une part, les exemples de Raschi, qui écrit dans le dialecte de Troyes et qui donne plusieurs fois la forme אפנדיין (Nombr., XXIV, 7), אפינדיץ = APENDIZ (Ezéch., XLI, 5, etc.), et, d'autre part, le mot אנפנדיף, donné par B^1, B^2, B^3, nous permettent de croire que le ד est bien réellement le représentant du *d* latin. Toutefois certains mss. de Raschi offrent (par exemple, Rois, I, 6) la forme *apentiz*, tandis que d'autres — pour le même passage — offrent la forme *apendiz*. Mais cette dernière leçon se trouve dans les mss. qui contiennent, en général, les formes les plus archaïques; au contraire, *apentiz* apparaît dans les mss. qui donnent en général, les formes plus modernes. On peut donc conclure de ces faits : 1° que le mot *apandiz* est plus ancien que le mot *apentiz;* 2° qu'au temps où vivait Gerschom, le mot *apendiz* ou n'existait pas ou était moins usité que le mot *apandiz*.

Quant à la leçon ENPENDIF (B^1, B^2, B^3), elle est encore plus ancienne. Nous ne la retrouvons pas, en effet, dans Raschi. Ce mot est formé du radical de *pendere*, précédé de *in* et suivi du suffixe *-ivum*. Soit : **inpendivum*. C'est assurément le mot qui à la fin du Xe siècle désignait en la langue technique de l'architecture cette chambre *dépendant* d'une autre chambre nommée en langue vulgaire *apandiz* On peut donc dresser la liste chronologique de ces trois mots ainsi qu'il suit :

Xe siècle, fin : *apandiz ou apendiz*, *enpendif*.

XIe siècle, milieu : *apentiz*, en concurrence avec *apandiz*, qui tend à disparaître de la langue technique.

Actuellement le mot *appendice* a un sens beaucoup plus restreint et ne désigne plus une chambre construite sur le prolongement d'une autre, mais

une partie qui tient à une chose dont elle est comme le prolongement, et le mot *appentis* ne désigne plus qu'un toit appuyé à un mur par sa partie supérieure et soutenu dans sa partie inférieure par des poteaux.

5. ĂPLĂNIR, אַפְלַנִיר, C, *Houllin*, 25 *a*, שוף.

Le mot hébreu signifie, en général, *conterere* et, dans ce passage, « nettoyer en frottant ».

Je n'ai pas retrouvé ce mot dans Raschi.

Le mot ĂPLĂNIR est très ancien dans notre langue, comme le prouve le loaz de Gerschom. Le sens dans lequel il est employé est remarquable. Il a vécu en même temps que le mot *aplanoyer*. Celui-ci, après avoir été extrêmement employé, a fini par disparaître devant son aîné, qui aujourd'hui l'a complètement remplacé.

Composé de *ad* + *planum* + *ir*, suffixe formatif de la deuxième conjugaison, il est un exemple de la vitalité de cette deuxième conjugaison dans le français de l'Est à la fin du x^e^ siècle. Le mot latin *planare* est, en effet, devenu *planire*, pour donner le français planir, aplanir[1].

6. ARÉST(H)E, ארישתא, A ; ARÉSTE, ארישטא, B^1^ B^2^ B^3^, *Baba Batra*, 26 *a*, רקתא, tige du lin.

Les quatre mss. sont d'accord. La forme תא de A prouve que תא = טא.

M. Kœnigsberger prétend que c'est l'espagnol riste[2]. Mais, d'une part, les deux familles de mss. sont d'accord ; d'autre part, Raschi donne (*Houllin*, 17 *b*) la même forme אַרִישְׁטָא, et aucun de ces exemples n'est précédé d'une formule autre que celle qu'il emploie pour les gloses françaises. Nous devons donc tenir compte de l'א initial et songer à un mot français. C'est le développement français du mot latin *arista*, barbe d'épi. Pour la transcription on peut hésiter entre *ariste* et *aréste*. Raschi ponctuant אַרִישְׁטָא, je pencherai plutôt pour cette forme que pour ariste[3].

Ce mot désigne encore aujourd'hui dans la langue technique de la botanique la barbe de l'épi de certaines plantes gramiuées. Dans notre glossaire, il désigne plus spécialement la tige du lin.

7. ĂSCUME, אַשקוּמַא, C, *Houllin*, 105 *b* ; אשקומא, AB, *Baba Batra*, 97 *b*, הופי.

Il s'agit dans *Baba Batra*, 97 *b*, de l'écume qui se forme à la partie supérieure des cuves : שליין.

Le loaz de *Houllin*, 105 *b*, nous permet de ponctuer le loaz de AB. La transcription donne ĂSKUME.

L'étymologie de ce mot est le germanique *scûm*, allemand *Schaum*. La finale מַא pourrait faire songer à une forme provençale *escuma*, mais la notation du ו nous permet d'écarter les formes de l'espagnol et du portugais. Quant à la forme italienne *schiuma*, il n'en saurait être question un seul instant.

[1] L'existence de *aplanir* (parosynthétique formé de *a* + *plan* + *ir*) n'implique pas nécessairement celle de *planir* (cf. *abelir* et plus récemment *embellir*, qui n'ont pas à côté d'eux **belir*).

[2] *Op. cit.*, 11, n° 14.

[3] Sur l'existence de *arista*, cf. Thomas *Essai de philologie française*, p. 243.

Raschi donne dans Ez., XXIV, 6; Osée, X, 7, la forme אישקומא = *écume*. Le loaz de Gerschom porte un cachet plus archaïque : il semble, en effet, que l'*a* initial d'ascume provienne d'une sensation plus ou moins inconsciente d'une forme comme *la scume*, tandis que, à l'époque de Raschi, le développement de (ĭ + scuma) est un fait absolu.

8. ĂSULÉD, אַסוּלֵיד, C, *Men.*, 41 *a*, בכוכי « garni d'éclisses ».

C'est le participe passé du verbe *assuler*. La forme dans C en est très rajeunie; le ד final est tombé et nous n'avons que la forme : אַסוּלֵי. Mais l'analogie avec les autres mots où se trouvait en latin un *t* final destiné à tomber, nous permet de rétablir la forme אַסוּלֵיד. L'étymologie de ce mot est le latin *as, assis*, dans sa forme diminutive *assula*, d'où **assulare*, **assulatum : asuléd*. Cette forme est mi-savante, mi-populaire. Quant à *astula*, il a vécu en ancien français sous la forme astele (ast-ella) et ses variantes astielle, asteille, atelle, attelle, estelle.

Raschi ne donne pas ce mot, mais les mots בַּשְׁטִיד, *bastid*, et ברוקש (cf. ce mot).

9. ATREDOL, אַטְרְדוֹיל, C, *Houllin*, 60 *a*, מסתוריתא, écheveau.

Raschi le traduit, même passage, par דישוולטויירש, soit en transcription : DÉSVOLTOYRS, de *(de + ex + voltorius). * Voltorius est un substantif formé sur * *voltum*, supin de volvere.

Nous trouvons cité dans Littré le mot travouil. Cotgrave nous le donne également avec le sens de *Rice or a turning reele ;* Ducange : *Filum in traolium de fuso extrahere cepit, Instrumentum ad filum in spiram convolvendum ;* Gall : dévidoir. Mistral donne les formes traoulle, traboul, tresoul, *tradolh*, travoul, avec le sens de plioir, morceau de bois ou de roseau sur lequel on plie les pêches à la ligne : chablot, cordage.

Je remarque que nous avons deux mots, l'un avec mouillure, *travouil*, ayant le sens de *dévidoir ;* l'autre, travoul (cité également par Littré), avec le sens de morceau de bois plat et denté sur lequel on plie des lignes. Je ferai donc, en m'appuyant sur ces deux sens différents, une double série : 1° Traboul, *travoul ;* 2° *tradolh, traoulh* (auxquels j'ajouterai notre loaz *atradol*). La première série correspond à un diminutif de *trabs, trabis*, et ainsi s'explique la forme *traboul* qui avait arrêté M. A. Thomas et à juste titre, car la forme * *traguculum*, qu'il avait proposée, rendait impossible l'explication d'un *-b-* entre *a* et *o*. Au contraire, il y a un développement phonétique très régulier d'un latin * *trab-ullum* en *traboul* (forme primitive) et travoul (forme secondaire). — M. Thomas n'a pas retrouvé le *roman* tradolh signalé par Mistral. Je n'ai pas été plus heureux dans mes recherches et je ne sais où Mistral a pu découvrir ce mot. Mais il existait, comme le prouve notre loaz atradol. Dans l'étymologie de ce mot, M. Thomas s'est laissé séduire par la locution « trahere lanam ». Elle n'a aucune raison d'être invoquée ici. Je proposerais, en m'appuyant sur l'analogie de desvoltoirs, formé sur le supin de *volvere*, d'y voir un mot dérivant d'une forme ayant pour base le supin populaire de *torquere*, * *tortum*, devenu * *trotum* par métathèse, soit en définitive un substratum comme * *attrotoleum*, de (*ad* + *trotum* = *tortum* + *oleum*).

10. AUSTIOR, אוסטיור, C, *Houllin*, 52 *b*, נץ, épervier.

Raschi ne donne pas ce mot ici [1].

La forme AUSTIOR, apparaissant à la fin du x[e] siècle, doit faire accepter définitivement l'étymologie **austurium*, dérivé de astur, sous l'influence de *auceptorem*. Ces deux mots n'étaient pas si éloignés l'un de l'autre que le fait paraître l'orthographe. *Auceptorem* devait se prononcer en langue vulgaire **(Auzettorem)* et avec l'accent binaire **AUztOrem*, forme très voisine de **Astŭrem*.

11. AVÉINE, אַבֵּינָא, C, *Men.*, 70 *b*, שִׁבלַת שׁוּעָל, orge sauvage.

Raschi donne pour ce mot la forme אַוֵּיינָא = AVEYNE. Le loaz de Gerschom est ponctué אַבִּינָא, soit littéralement : **avina*. Mais cette forme n'existe pas et n'a jamais existé : on peut faire abstraction de la ponctuation due à un scribe négligent, et qui est, d'ailleurs, postérieure. La forme est le français AVÉINE. L'*ĕ* latin tonique non en position et suivi d'une nasale donne à cette époque un *é* suivi d'une semi-voyelle que je marque par i et qui se développera plus tard en un i plus fortement prononcé, comme le prouve l'exemple de Raschi, qui écrit אַוֵּיינָא, ce que je transcris AVÉYNE.

12. BAKONS, בקונש, C, *Houllin*, 17 *a*, כתלי וחזירים, « tranches du dos des porcs engraissés et desséchés ».

Raschi donne, au même endroit, le même mot et le ponctue : בַּקוֹנְש. Nous sommes donc autorisé à ponctuer le loaz de Gerschom de la même façon.

C'est l'anc. fr. *bacons*, signifiant morceaux de lard ; *bacco*, *dos* en haut allemand, en est l'étymologie ; cf. l'anglais *back*. Le mot bacon existe encore en anglais avec le sens de lard.

Le commentaire ajouté au loaz montre qu'à l'époque de Gerschom, le mot était pris dans un sens très voisin de son étymologie.

13. BALENZ, בַּלֶנְץ, A, *B. B.*, 114 *b*, אַזִּין.

Ce mot est donné par le ms. A seulement. Les autres manuscrits n'ont pas la dernière partie de ce passage ; je ne l'ai pas trouvé dans l'édition du Talmud de Wilna. Il devrait être dans la colonne 4 du folio 88 *a* (page 177 de l'édition). Il a le sens de balance. C'est le dérivé du latin *bilancem*. L'*a* devant la nasale a pris un son assourdi qui est noté par le ֶ. Le mot étant ponctué et le ץ n'ayant pas de ֫, la forme BALENZ, et non *balence*, est assurée.

14. BAYES. B [1]. B [2]. B [3]. בַּיִּש, A manque. *B. B.*, 81 *a*, ערי, fruits du laurier.

Dans Raschi et dans Gerschom nous trouvons toujours ce mot employé dans ce sens.

Il représente le latin *bacas*. Le *c* placé entre deux voyelles dont la première est *a* et la seconde *a*, *e* ou *i*, persiste en français sous la forme d'un *yod*. C'est

[1] Il le donne *Houllin*, 42 *a*, sous la forme אושטויר, AUSTOIR. Nous avons également la forme אושטוויר, AUSTOUYR, qui prouve bien AUSTURIUM. A la fin du x[e] siècle, le mot était devenu **AUSTIURUM*, d'où le loaz de Gerschom ; au milieu du xi[e] siècle, on avait : **AUSTUIRUM*.

un des premiers exemples de la règle connue. Nous avons ici la forme très ancienne de ce *yod* intervocalique, et la notation par בַ (*bă*) prouve que le *c* s'était transformé en *yod* avant que l'*a* devînt *é*, et que ce son *é* provient de la combinaison de *a* latin devenu *ă* avec le *y* : soit *ăy*, qui a tendu vers *èy*. L'orthographe a conservé la notation phonétique *baies*, mais on prononce *bès*.

Quant au sens de ce mot, il est intéressant d'en suivre le développement. En latin il signifie, comme en ancien français, le fruit charnu à graines placées au milieu de la pulpe ; c'est le sens qu'il a conservé encore dans le français actuel. Mais il servait aussi à désigner le laurier qui est plus spécialement appelé * *baccalia*, mot dont Pline, notamment, offre de nombreux exemples.

15. BENDÈLES, בנדלש, C, *Bekh.*, 29*b*, תיכי, « tresses de chanvre non tissées ».

C'est le diminutif féminin du mot français *bande*, tiré du germanique *binda*, soit la forme * *bindella*. Le *yod* de la syllabe לִש montre que l'*s* finale était en français précédée d'une voyelle tendant vers l'*i* ; c'est-à-dire que c'était un *e* féminin. Nous avons d'autres exemples qui confirment absolument cette hypothèse.

Dans Raschi nous retrouvons ce mot au masculin singulier בנדל (*Sabb.*, 62 *b*), au masculin pluriel בנדולש (*Kidd.*, 13 *a*) et au féminin pluriel (*B. M.*, 51 *a*), בנדולאש. Dans *Sabb.*, 62 *b*, il a le sens de *bandeaux*. Dans *Kiddouschim*, 13 *a*, de même, et dans *B. M.*, il signifie des *tresses de soie*. Quant au passage de Raschi, correspondant à celui de Gerschom, il donne le mot טרצויירש, TREZOYRS.

Devons-nous transcrire BANDELES ou BENDELES ? Si nous nous reportons à l'exemple ponctué de אַפַּנְדִיץ et אֶפֶּנְדִיץ, nous voyons que (e + n) a pris un son intermédiaire entre *a* et *e* (cf. la prononciation actuelle de l'*a* anglais dans les mots comme man, woman). De plus, l'*i* en position donne *e*. Le son devait donc tirer plutôt sur l'*e* que sur l'*a*.

Quant au son דלש, il doit être transcrit DÈLES, c'est-à-dire ponctué דֶלִש. L'*è* de *-ellus* et l'absence de *yod* après le ד prouvent, en effet, une prononciation *è*.

16. BOSO, בוסו, B[1] ; BOIS, בויש, B[2]. B[3], *Baba Batra*, 89*b*, אשכרוע.

Les ms. B[2] B[3] portent שויש. Le *beth* et le *schin* dans ces deux manuscrits sont de forme presque identique. D'après le sens du mot glosé et d'après la leçon B[1], la forme בויש s'impose.

A ne donne pas ce loaz, qui se trouverait entre le deuxième et le troisième mot de la ligne 4, folio 115. B[1] donne la forme italienne — ou italianisée — BOSO ; B[2] et B[3], BOIS.

La traduction italienne de B[1] nous indique qu'il s'agit ici du mot *buis* de * *buxum*, et non du mot *bois* de *boxum*. En italien, boxum, devenu * bussum, donne très régulièrement *boso* (cf. l'italien actuel *bosso*). Le français *bois* vient de * bucsum. L'*ŭ* étant traité comme *ō* (* *bōcsum*), ce mot a donné très régulièrement : *bois*.

Raschi présente encore la même forme. Cf. *Rosch Hasch.*, 23 *a* ; *Sabbat*, 129 *a*.

Le son de l'o dans notre transcription était-il *o* ou bien *ou*? Cela est impossible à déterminer. Nous éprouvons ici le même embarras que celui où nous mettrait la transcription *bois* dans un manuscrit français.

17. BROCHE, ברוקא, C, *Bekhorot*, 37 *b*, כול, pointe, aiguille de bois.

Même traduction dans Raschi, *Bekh.*, 37 *b*, aiguille en bois ; 51 *a*, où il signifie *épine*. Le sens général de ce mot est donc chose pointue, piquante. C'est le mot BROCHE, formé sur le celtique brocc, qui a pénétré dans toutes les langues romanes. Cf. l'italien *brocco*, *brocca*, le prov. *broca*, le fr. *broc* et *broche*. Le sens d'aiguilles est encore conservé dans le français *broches* à tricoter, longues aiguilles en bois, en os, etc., dont on se sert pour former les mailles d'un tricot.

L'absence de ponctuation rend difficile la transcription de ce mot. Nous n'avons aucune raison de préférer BROCHE à BROKE. Bien que d'autres exemples nous prouvent que (C + A) est devenu CHE, il pourrait y avoir pour ce mot une influence du dialecte normanno-picard. C'est une hypothèse admissible, mais indémontrable.

18. BUFET, הובט, A; פיפט, B¹B³; בופט, B², *B. B.*, 90 *a*, תמר, vin de marc, boisson faite avec le résidu du raisin.

La leçon B¹ B³ est, non pas une corruption, mais une notation particulière et intéressante de la leçon B². C'est ce manuscrit qui nous donne la vraie leçon. A doit être évidemment changé en בופט, eu égard à la leçon des trois autres mss. M. Kœnigsberger transcrit ou plutôt transforme le loaz ainsi : *piquette* ou *buvette*. C'est simplement le mot *bufet*, conservé ici dans un sens qu'on ne trouve déjà plus en ancien français. Mais les dérivés *buffetier*, cf. Godefroy, I, 752, au sens de *marchand de vin*, *vinaigrier*, *buffeterie* au sens de *vinaigrerie* suffisent à établir l'existence d'un simple *buffet* pris précisément dans l'acception de notre loaz ou dans une acception extrêmement voisine[1]. L'étymologie du mot m'est inconnue.

19. CHAMERE, קנויצרא, A B, *B. B.*, 7 *a*, אספלירא.

Le sens exact du mot glosé est assez difficile à déterminer. D'après Raschi, c'est une *belle chambre ;* d'après l'Aruch, c'est une *caverne*, ou une vaste salle ; d'après Levy et Kohut, c'est le diminutif de σπήλαιον, soit σπηλάδιον, *caverne*, *grotte*. D'après Gerschom, ce mot signifie en français קנויצרא. C'est le latin *camera* dans sa première transformation en français. L'accent portant sur la première syllabe, nous avons régulièrement en français *chamre*, et, par souvenir du latin, *camera*, l'orthographe *chamere* avec l'accent sur la première. Plus tard la labio-labiale *m* et la labio-dentale *r* étant difficiles à prononcer sans l'intercalation d'une consonne labio-labiale sonore, et cette consonne labio-labiale sonore se prononçant tout naturellement par suite de la rencontre de la labio-labiale *m* et de la labio-dentale *r*, un *b* euphonique viendra s'intercaler entre les deux consonnes. C'est à cet état de choses qu'on arrive avec

[1] On trouvera dans mes *positions de thèse de l'École des Chartes*, 1898 (p. 23), une autre interprétation du loaz. J'avais corrigé הובט de A en קובט. J'avais pensé à **cupatum* formé sur *cupa*. Ce n'était pas si comique que l'interprétation de M. Kœnigsberger, mais j'avoue que c'était presque aussi absurde.

Raschi (*Bekh.*, 33 *b*) קמברא, CHAMBRE. Et c'est un état encore postérieur qui se dégage de certaines autres leçons de Raschi, comme celles de Ez., XL, 17, où nous avons la forme : קוֹנברש, CHONBRES. Là, en effet, le *b* n'a plus de raison d'être, puisque l'*m* a déjà subi une première transformation et, de plus, l'*a*, sous l'influence de cet *m* changé en *n*, est déjà nasalisé, ou, du moins, il a déjà perdu le son plein de *a* pour prendre un son voisin de *o* et qui est dû à l'influence de l'*n*.

Nous avons donc eu successivement : *Châmere*, fin du X^e^ s. — *Chambre*, début et milieu du XI^e^. — *Chanbre*, à la fin du XI^e^, et au début du XII^e^ s., *chonbre*. *Châbre* viendra enfin vers le milieu du XII^e^ s.

Quant à ce mot, il est assez probable qu'il désigne ici, suivant son sens primitif, tout appartement *voûté*.

20. CHAVIZE, קאבילייא, C, *Arakhin*, 19 *b*, איסהוורא, l'articulation où commence le pied.

Raschi traduit ce mot par קוביליא = CHOVIZE. Cette forme présente un exemple de l'influence d'une consonne labiale sur la voyelle qui la précède : une prononciation de * cauvicula pour * cavicula.

La forme donnée par Gerschom est bizarre. Si l'on s'en tenait à la forme du ms. qui a קאבילא, on devrait prendre comme thème étymologique de KAVILE une forme * *clavilla*, * *cavilla* ou * *clavila*, * *cavila*, absolument inconnue et impossible. Il est probable que le scribe aura pris pour le signe annonçant le loaz les deux יי placés entre א et ל, signe qui se place toujours entre les deux dernières lettres d'un loaz. On peut donc restituer קאבילייא et transcrire CHAVIZE. L'א prouve que la voyelle *a* devait exister. Pour noter CHEVILE, on eût simplement écrit קְבילייא. Une autre hypothèse — très plausible et qui me sourirait fort — consisterait à supposer qu'on a pris le ל pour un א et l'on aurait alors la forme romane la plus ancienne possible du mot *clavicula* à savoir clavi*z*e. En tout cas, ce loaz est d'une forme archaïque par rapport à celui de Raschi. Ce dernier a, en effet, subi l'influence de la labiale suivante, dans le traitement de l'*a* (*a* + *v*).

21. KARENK, קרנך, A manque, B^1^ B^2^ B^3^, *B.B.*, 85 *b*, קלתה.

« C'est un ustensile où les femmes mettent les objets qui leur appartiennent et qu'elles portent sur la tête. » Je n'ai pas retrouvé ce mot dans Raschi.

Je supposerai un mot grec κάρα auquel se serait ajouté le suffixe *ing* germanique, d'où * CARENK dans l'Est de la France. Mais je ne retrouve nulle part trace de ce mot. Est-il admissible qu'il ait disparu si rapidement ? Les mots corbeille, panier, etc., étaient suffisants pour exprimer l'idée de réceptacle d'objets assez légers. Mais le mot KARENK avait un sens précis qui a pu disparaître avec l'usage auquel était destiné ce genre de « portoir ».

Comme notre loaz n'est pas ponctué, on peut songer également à une formation sur le mot crâne : mais je ne vois pas le suffixe que représenterait le ך. On pourrait aussi interpréter par un dérivé de *corb*, qui signifie corbeille en ancien français.

22. KLIVÉR, קליבר, C, *Houllin*, 25 *a*, שבץ, graver des dessins [sur un objet en métal].

Raschi traduit ce mot par נִיֵּל = NIÉL.

Le loaz de Gerschom est corrompu : littéralement il faut le lire קלויר = *Kliner* ou *Klinir*. En outre, la comparaison avec le loaz de Raschi montre que les deux commentateurs ont usé de mots différents. Je change la leçon de C en קליביר. Dans l'écriture rabbinique le *beth* et le *noun* peuvent facilement se confondre.

Ce mot vient de l'allemand *klieben*, qui signifie *fendre*, *diviser*. Il signifierait donc ici fendre le métal avec un instrument *ad hoc* de façon à tracer des dessins. Peut-être même l'instrument qui servait à cet usage s'appelait-il *clive* ? Mais c'est là une hypothèse toute gratuite et que je donne sans y insister. Le mot *cliver* existe en français actuel ; il a été repris directement de klieben. Il a été adopté par l'Academie en 1798, et signifie : diviser des diamants, des cristaux par couches lamellaires. (Cf. clivage.)

23. KLOJÈTE, קלוגתא, C, *Arakhin*, 10 *b*, גורגנא, une petite cloche.

Raschi ne donne pas ce loaz, mais le mot ESKLÈTE, אישקליטא.

Le son de *j* et le son de *ch* étaient très difficiles à distinguer déjà à l'époque de Gerschom, pour les populations françaises qui habitaient les bords du Rhin. Ce fait a persisté, et aujourd'hui encore les Alsaciens prononceraient d'une façon analogue à celle indiquée par la graphie de notre loaz : CLOJÈTE.

L'étymologie du mot n'est en rien éclairée par notre loaz. Le mot מורגרו, qui suit notre KLOJÈTE, est difficile à tirer au clair. Y verrons-nous, avec M. Kœnigsberger, un italien *organo* אורגנו ? Ce serait un autre exemple d'un mot italien ajouté par un scribe quelconque pour servir d'explication à un mot français ; cf. les mots צימבלי et צימבא. Cette hypothèse me semble inadmissible ici. Nous nous trouvons en face du français dérivé de ORGANUM ayant la forme d'un proparoxyton étant devenu *ORGENU et ensuite orgru, orgre.

24. KLOSTER, קלושטר, A, KLOSTIR (allemand), קלושטיר, *B. B.*, 11 *b*, רומייתא אכסדרא.

רומייתא אכסדרא a quatre murs dont les trois premiers s'élèvent jusqu'au plafond : le quatrième mur est plus bas et c'est dans celui-là qu'on pratique au-dessus des poutres de grandes fenêtres et une porte de quatre coudées ; on appelle ce quatrième mur le קלושטיר.

Le ms. A ajoute que ce terme est emprunté à la langue allemande. La vraie forme est donnée par B. Elle représente la prononciation rhénane donnée à l'ü, le mot vient du latin **claustura* et a donné régulièrement en allemand *Klostür* et en dialecte rhénan *Klostir*. Ce mot en français a donné closture.

Quant au mot קלושטרא employé par Raschi, *Soukka*, 17*a*, c'est le dérivé primitif de *claustrum*. M. Kœnigsberger en fait également le mot allemand *Kloster*. Mais il n'est pas permis de traiter ainsi la transcription du mot קלושטרא. Cela ne peut donner que KLOSTRE, qui disparut plus tard devant le mot **claustrium*, cloistre, cloître.

25. KMEL, כמיל = houblon en *slave*. Cf. le mot *homlon*, n° 45.

26. KONCHIAD, קונקיאד, Is., XLVI, 1, קורס. Cf. AKROPID (1).

27. KORA*L*. קורלי, B¹ B², קוריל, B³, A manque, *B.B.*, 80 *b*, כסיתא « plante marine ».

Raschi, *Rosch Haschana*, 23 *a*, donne קוֹרַיל, avec l'explication : *arbre qui croît au fond des mers.*

Le mot קורלי a été considéré par M. Kœnigsberger comme un mot italien. Mais B³ nous permet de restituer la forme קורלי. La notation לי = Ll sert pour l'*l* mouillé. Le son compliqué de cet *l* était difficile à noter et le loaz que nous avons sous les yeux nous présente deux manières de l'écrire, ou *il* ou *li*.

Le mot *corail* vient du latin *corallium* (grec κοράλλιον). L'italien *coralo* vient de *corallum*. Le français a également possédé le mot dérivé de corallum, *coral*. Mais ce mot n'était pas plus ancien que le mot corail, comme le prouve notre loaz.

Raschi donne le même mot avec les mêmes variations d'orthographe : cf. Raschi, *Rosch Hasch.*, 23 *a*, קרלי ; *Ketoubot*, 98 *a*, où les différents mss. donnent קוֹרַל, קוריל, קוריל, קורלי.

28. KORZE, קורץ, C, *Houllin*, 105 *b*, כרסם (le manuscrit a קדרן), maladie qui produit un écoulement par le nez.

M. Kœnigsberger propose la lecture KADARON. Mais il serait étonnant que le ן de la dernière syllabe fût omis ; ce serait le seul exemple de notre recueil de loazim qui ferait exception aux règles de transcription suivies si rigoureusement par les scribes. Aussi bien, Raschi emploie, *Ghittin*, 69 *a*, le mot צירץ pour désigner la même maladie. Ce mot est altéré, mais le rapprochement des deux loazim permet de reconstituer le mot : KORZE du latin *Coryza*, grec, Κόρυζα, auquel est, d'ailleurs, emprunté le mot hébreu.

29. KOS, KOST, קושט, A ; קוש, B, *B. B.*, 16 *b*, קציפה, « plante, dit Gerschom, qui répand un parfum extrêmement fort. »

Les deux leçons sont acceptables. La première, qui donne le mot KOST = cost, est plus voisine de l'étymologie lat. *costus*, grec κόστος. La seconde leçon, KOS, représente une prononciation différente, où le *t* précédé de l'*s* et non suivi de la voyelle d'appui s'annihile. Le fait persiste encore dans le français actuel : cf. la prononciation populaire : gare de l'*Esse* pour de l'Est, il a remporté sa *vesse* (veste), etc.

Nous retrouvons ce mot employé dans l'ancien français. Godefroy cite :

> Coste et canele, peivre, altres bones espices.
> (*Voy. de Ch.* 211. Ed. Koschwitz).

En septembre doibt-on manger ocs et char de porc et prenre puison de cost et de betoigne (ms. écrit à Saint-Omer 1268).

Hec costus cost. Gloss. de Glasgow. (Meyer.)

Costa vel costis cost (*Glossaire de Durham*).

Tous exemples qui prouvent que ce mot n'avait pas de voyelle d'appui. La leçon B nous fournit l'explication de cette anomalie : le *t* ne devait plus se faire entendre dans la prononciation.

30. KOVEDIZ, קובדיץ, C, *Houllin*, 64 *b*, ביצים המוזרות, œufs gâtés, corrompus.

Ce mot ne se retrouve pas dans Raschi. Mais nous voyons chez lui des mots de même origine. Ex. : Cantique des Cantiques, VII, 5, קובירא = KOVÉDE dans le sens de *première couvée* ; *Berachot*, 44 *a*, קוביש = KOVÈS ; *Bèça*, 10 *a*, קוֹבֵיירא = KOVEYDE.

Le mot אַקוּבֶטוֹנְץ = AKOUVETONZ se retrouve dans différents glossaires, B. N. 302, fol. 1 *v*, par exemple, avec le sens de : *accubitans*.

D'après tous ces rapprochements, le thème étymologique du mot KOVEDIZ est le radical de *cubat-um*, supin de *cubare* + suffixe *itius* = * *cubat-itium*. Le sens est donc : œufs qui ont été couvés, c'est-à-dire des œufs qui ne sont pas frais, et ont été gâtés par un commencement de couvaison. Le mot se retrouve en vieux français sous la forme coveïs (toujours en trois syllabes dans les vers), forme de covediz avec chute du *d* intervocalique. Plus tard on trouve *covis* et actuellement *couvi*. Littré (876, 2) dit par erreur que couvi est une forme de couvé.

31. KRO ORIENTAL, KROKU ORIENTÈL, קרו אריינטל A ; קרוקו אריינטיל B, *B. B.*, 16 *b*, כורכמא דרישקא, le safran.

A. *Cro oriental*, crŏcum, avec la chute normale du *c* entre *o* et *u* (cf. *lŏcum*, *lo*, souvent cité dans le gloss. 302, hébreu de la B. N.). L'*ŏ* ne s'est pas diphtongué, ce qui prouve une influence provençale, d'autre part, la chute du *c* indique un mot populaire français. C'est, d'ailleurs, le seul exemple que nous ayons de cette formation française. Godefroy ne cite pas ce mot et relève l'exemple de la forme savante *croc* dans *Expl. du Cant. des Cant.*, ms. Mans 173, f° 84 r°.

Cipres et nardes et canele,
Croc, aloains, fistle novele.

B. קרוקו. Forme curieuse. Ce n'est pas un mot italien, comme on pourrait le supposer en première analyse. C'est un des cas (nous en retrouvons quelques-uns dans nos loazim) de la persistance dans le français de la fin du x° siècle de la désinence *-um* latine. Ce qui doit lever tous les doutes à cet égard, c'est le mot אריינטיל, formé, dans le français de l'Est, du latin *orientalem* = ORIENTÈL. On ne comprendrait pas que Gerschom eût expliqué un mot hébreu par deux mots romans intimement liés par le sens et dont l'un serait un mot italien et l'autre un mot français.

Quant au mot ORIENTAL, il affecte la forme savante dans A et une forme plus populaire (ou plus ancienne) dans B.

32. ÈBRE, אברא, C, *Houllin*, 38 *b*, חצר הכבד, le lobe du foie, le petit épiploon, la crépine.

Raschi donne souvent ce mot ; nous le trouvons dans *Houllin*, 38 *b*, sous la forme איברים ; *Houllin*, 46 *a*, sous la forme איברש (אֵיבְרָא). Nous devons ponctuer אַבְרָא d'après les exemples de Raschi, Lév., III, 4, par exemple. Le même donne אִיוּרְש. Cela montre qu'à l'époque de Raschi tout au moins le mot se prononçait *évre*.

Ce mot est tiré du grec ἧπαρ, qui, traité en mot populaire, aura donné un nominatif *ébre* ou *évre* et dont l'accusatif * ἧπατα aura donné *ébede* ou *évede*,

et dont le pluriel aura été *ébres*. Cf. Raschi (*loc. cit.*) et *evedes* ou *evdes*, אבדיש.

D'après ce loaz, nous pourrions dire que ה égale ē en latin, et que l'aspiration provenant d'un esprit rude grec a disparu dans la prononciation populaire dès avant le XI^e^ siècle. Quant aux mots grecs, on sait qu'ils se comportent pour le passage en roman comme les mots latins eux-mêmes.

Ce mot a disparu sans laisser de trace en français ; il a été remplacé par ficata = foie. Mais dans le sens de repli du péritoine qui flotte en avant de l'intestin grêle, il a été remplacé par un mot grec, resté grec : l'*épiploon*, ἐπίπλοον. On peut comparer le mot σπλήν qui a donné en vieux fr. *esplein* (cf. Godefroy à ce mot, III, 535).

J'ajoute qu'il n'y a aucune raison de songer à l'allemand *Leber*.

33. ENTIR, אנטיר, C, *Houllin*, 8 *b*, תריצי, « tout entier ».

Ce mot n'est pas employé ici par Raschi. Il doit être transcrit ENTIR. La notation אנטיר peut, théoriquement, donner lieu à deux transcriptions : ENTÉR ou ENTIR. Mais le latin *intĔgrum* n'a pu donner primitivement que * *entieir*. Toute transformation de *ĕ* aura donné un *ę*, et l'interprétation de טי par TÉ supposerait טֵי c'est-à-dire *ē*, ce qui est impossible. Nous avons donc ici la première forme française immédiatement dérivée de * *entieir*.

Le mot actuel *entier* est dû à une formation postérieure (suffixe *-arius*). Les mots en *-ier*, étant fort nombreux, ont influencé les substantifs ou adjectifs d'une façon qui n'a pas encore été suffisamment expliquée, mais qui doit être considérée comme un fait.

Le sens de ENTIR ici est absolument conforme à son étymologie.

LOUIS BRANDIN.

(*A suivre.*)

LE DÉNOMBREMENT DES ISRAÉLITES D'ALSACE

(1784)

En 1778 se produisit, dans la Haute-Alsace, une affaire judiciaire qui causa des troubles profonds : l'affaire des *fausses quittances* opposées aux créanciers israélites par un grand nombre de débiteurs chrétiens. Le Conseil souverain d'Alsace, qui ne parvenait pas à se débrouiller dans le chaos des intérêts en jeu, fit appel au gouvernement de Louis XVI, afin de faire procéder à une enquête. Elle fut menée rapidement et provoqua une arrestation sensationnelle, celle du « sieur Hell, bailli de Landser », soupçonné d'être l'auteur de ces fausses quittances, car on avait trouvé chez lui des billets et des lettres en caractères hébraïques, qu'il connaissait très bien. En vertu d'ordres expédiés le 18 février 1780, Hell fut arrêté et conduit à la citadelle de Strasbourg. Il fut remis à M. le Prince de Montbarey, alors secrétaire d'État de la province. On ne le jugea pas pour l'affaire des fausses quittances, mais on lui reprocha d'avoir publié une brochure violente, intitulée : *Observations d'un Alsacien sur les affaires des Juifs en Alsace ;* il fut poursuivi pour ce fait seulement, et grâce à des protecteurs puissants, son seul châtiment fut d'être exilé à Valence.

Afin d'éviter le retour de pareils abus, le gouvernement royal constitua une commission chargée d'étudier la situation exacte des Israélites en Alsace et de proposer les mesures à employer pour l'améliorer.

Cette commission, composée de MM. de Miromesnil, Daguesseau, de Beaumont, de Sauvigny, Taboureau, prit connaissance des Réflexions du baron de Spon, président du Conseil d'Alsace, de M. de la Galaizière, du cardinal de Rohan, et du maréchal de Contade, tous membres du Conseil souverain d'Alsace, et des représentations des Juifs d'Alsace. A la suite de cette enquête, M. de Miromesnil rédigea un projet de Lettres-Patentes, dans lequel on trouve quelques passages inspirés d'un projet élaboré, en 1689, par M. d'Argenvilliers.

Voici un résumé de ces Lettres-Patentes, où nous reproduisons *in extenso* les articles relatifs à l'état civil des Israélites :

LETTRES PATENTES DU ROI

PORTANT

RÈGLEMENT CONCERNANT LES JUIFS D'ALSACE.

Du 10 juillet 1784.

Louis, par la grâce de Dieu, roi de France et de Navarre : A tous ceux qui ces présentes Lettres verront, salut. Nous nous sommes fait rendre compte des règles établies relativement aux Juifs de notre province d'Alsace, et, après en avoir pesé les avantages et les inconvénients, Nous avons jugé nécessaire d'y apporter quelques changements, par lesquels Nous Nous sommes proposé de concilier, autant que cela nous a paru possible, leurs intérêts avec ceux de nos sujets . . . . . .

Art. 1er. — Les Juifs répandus dans la province d'Alsace qui, à l'époque de la publication des présentes, n'y auront aucun domicile fixe ni connu, et qui n'auront payé ni le droit de protection à Nous dû, ni ceux de réception et habitation appartenans aux seigneurs et aux Villes, ni la contribution aux charges des communautés, seront tenus dans trois mois, à compter du jour de ladite publication, de sortir de ladite Province . . . . . .

Art. 2. — Défense d'admettre à l'avenir aucun juif étranger, sans autorisation royale.

Art. 3. — Obligation du passeport pour tous les juifs étrangers qui voudront circuler ou séjourner en Alsace et formalités qu'ils auront à remplir à cet effet.

Art. 4. — Rigueurs contre tout contrevenant à l'art. 3.

Art. 5. — Défense à tous rabbins et autres juifs de faire loger ou de loger un Juif et de recevoir des Juifs étrangers sans passeport.

Art. 6. — Défense aux Juifs d'Alsace de contracter mariage sans autorisation royale, même hors de l'État.

Art. 7. — Défense aux rabbins de procéder à un mariage sans la production de la permission royale.

Art. 8. — Autorisation accordée aux Juifs de prendre des fermes à bail, d'y demeurer et d'y exploiter, de louer vignes, terres, etc., pour les cultiver. Défense d'employer des chrétiens pour ces travaux. Faciliter de faire des défrichements, d'exploiter des mines de charbon ou autres, et traiter tout ouvrage pour le service public ou particulier, sans sous-traiter.

Art. 9. — Autorisation de faire la banque, toute sorte de négoce, trafic, commerce; d'établir des manufactures et fabriques d'étoffes, forges, verreries, faïenceries. Les livres et registres devront être tenus en langue vulgaire.

Art. 10. — Défense expresse d'acquérir des biens-fonds.

Art. 11. — Autorisation aux Juifs d'acquérir les maisons nécessaires pour eux seulement, et proportionnées à leur état.

Art. 12. — Conditions pour que les seigneurs soient autorisés à les congédier.

Art. 13. — Procès que les Juifs sont autorisés à soumettre à leurs rabbins, tous les autres étant soumis aux officiers de justice et de police.

Art. 14. — Défense de contracter aucune opération par actes ou billets, sans la présence d'un notaire ou de deux préposés de la communauté qui confirmeront les actes ou billets.

Art. 15. — Exceptions pour tous banquiers ou négociants, pour fait de banque ou de commerce.

Art. 16. — Défense d'employer pour ces opérations la langue hébraïque. On ne devra se servir que du français ou de la langue vulgaire employée en Alsace.

Art. 17. — Défenses de stipulations spéciales dans les billets.

Art. 18. — Manière de prêter le serment.

Art. 19. — Conditions d'admission au bénéfice de cession de biens, et stipulations faites dans les contrats de mariage en faveur des femmes et enregistrées au greffe.

Art. 20. — Action des Juifs en justice et les pouvoirs de leurs agents à ce sujet, sous le titre de : syndics des Juifs.

Art. 21. — Défense de se réunir sans l'autorisation du commissaire départi, et de son approbation pour les sommes à verser par les Juifs à leurs syndics.

Art. 22. — Autorisation aux syndics de faire la répartition des impositions royales, toujours avec l'autorisation du commissaire départi, et toutes fonctions remplies précédemment par les préposés généraux.

Art. 23. — Pouvoir des préposés particuliers élus par les communautés des Juifs, pour l'exécution d'ordres, recouvrement d'impositions, convocations d'assemblées, présidence d'élections des chantres et sergents. Listes et rôles de répartition pour acquitter les salaires des chantres et sergents. Prescriptions en cas de contestations et troubles dans les synagogues.

Art. 24. — Les Juifs mariés et convertis ne pourront se remarier avec des catholiques que s'ils sont veufs ou veuves; situation de leurs enfants s'ils ont agi autrement et avant ce règlement.

Art. 25. — Lorsque les Juifs d'Alsace se marieront, qu'il leur naîtra un enfant, ou qu'ils viendront à mourir, ceux qui auront contracté lesdits mariages, les parens de l'enfant, ceux du mort, et à leur défaut ses amis ou voisins seront tenus, deux jours au plus tard après lesdites naissances, mariages ou morts, d'en faire la déclaration par devant le juge du lieu, et ce à peine de cent livres d'amende, laquelle déclaration dûment signée tant par le déclarant que par ledit juge, spécifiera la date exacte desdits mariages, naissances ou morts, ainsi que les noms, surnoms et qualités de ceux sur

lesquels elle portera, et fera inscrire dans deux registres cotés et paraffés, dont l'un restera entre les mains dudit juge et l'autre par lui envoyé au greffe de notre Conseil souverain d'Alsace, pour y rester déposé et pour qu'on puisse y recourir le cas échéant ; il ne pourra être exigé qu'un droit de cinq sols pour chaque déclaration et pour chaque extrait qui en sera délivré.

Si donnons en mandement à ...notre Conseil souverain d'Alsace à Colmar . . . . . .

Donné à Versailles, le dixième jour du mois de juillet l'an de grâce 1784 . . . . . .

LOUIS.

Par le Roi :
LE MARÉCHAL DE SÉGUR.

Afin d'assurer l'exécution de l'article 1er, qui fixait un délai de trois mois pour quitter l'Alsace à tous ceux qui ne voulaient pas s'y fixer définitivement, le Conseil souverain d'Alsace rendit un décret, le 1er septembre 1784, ordonnant le « Dénombrement général des Juifs qui sont tolérés en la Province d'Alsace ».

Le résultat de ce dénombrement a été imprimé, en voici un extrait :

Vu par le Conseil le Réquisitoire présenté par le Procureur général du Roi en icelui, contenant :

Que pour parvenir à l'exécution de l'article premier des Lettres-Patentes de Sa Majesté du 10 juillet dernier, enregistrées et publiées le 26 août suivant, qui ordonne l'expulsion de tous les juifs qui se trouvent en Alsace sans y avoir de domicile fixe, ou sans y payer les droits de protection et d'habitation dûs au Roi et aux Seigneurs, ou sans contribuer aux charges des communautés, *il importait de constater par un dénombrement exact et circonstancié des juifs actuellement existant dans la Province, ceux d'entre eux qui se trouvent dans le cas d'être expulsés.*

Enfin qu'il n'échoit pas moins d'assurer l'exécution de l'article XXV et final des dites Lettres-Patentes en prescrivant aux greffiers des premières juridictions les formalités qu'ils auront à observer pour recevoir en l'absence des juges les déclarations des naissances, mariages et morts des Juifs, ainsi qu'en déterminant le temps au bout duquel ces greffiers seront tenus d'envoyer le double de ces déclarations au greffe du Conseil. Pour ce requérant, pour le Roi y être pourvu ledit Réquisitoire. — *Signé* : SCHOFF, substitut.

Ouï le rapport de MM. Fr.-Henri Tavier, Denouyer, conseiller tout considéré : Le Conseil faisant droit sur les Réquisitions du Procureur général du Roi, a ordonné et ordonne que dans trois mois à compter de la publication du présent arrêt, les magistrats et baillis des lieux de cette province dans lesquels il se trouve des Juifs, seront tenus de dresser des états contenant le détail des familles juives qui

existent dans chaque juridiction, le nombre des individus des deux sexes qui les composent ou sont d'ailleurs demeurant dans le lieu ; leurs noms, surnoms, âges, qualités, origine, professions et facultés connues, lesquels états spécifieront aussi si lesdits Juifs ou leurs pères et mères ont été reçus par les seigneurs, s'ils paient les droits de protection et d'habitation au Roi et aux Seigneurs cumulativement ou séparément, s'il y a des causes légitimes pour lesquelles aucun desdits Juifs n'acquittent pas ces droits, s'ils contribuent aux charges des communautés et pour combien, et s'ils participent aux biens communaux et en quoi.

Pour ces états signés par le Préposé ou à son défaut le plus ancien des Juifs de chaque endroit et certifiés par lesdits magistrats et baillis être envoyés au greffe de la Cour et ensuite par icelle près tel parti qu'au cas appartiendra.

Ordonne enfin que les greffiers des villes, bourgs et villages de la province où il y a des Juifs, seront obligés, sous telle peine que de droit, de tenir et avoir, à dater de la publication du présent arrêt, des registres cotés et paraphés par le chef des magistrats ou par le bailli du lieu, dans lesquels registres ils inscriront, même en l'absence desdits magistrats ou baillis les déclarations des naissances, mariages et morts des Juifs établis dans chaque juridiction et ce dans la forme et manière prescrite par l'article XXV et final desdites lettres-patentes du 10 juillet dernier. Enjoint auxdits greffiers, sous les mêmes peines, d'envoyer pour la première fois au greffe du conseil le double de ces déclarations dans les trois premiers mois qui suivront l'année 1785 et ainsi d'année en année.

Fait à Colmar, au Conseil souverain d'Alsace, Chambres assemblées, le 1er septembre 1784 [1].

L'article 1er des Lettres-Patentes du 10 juillet 1784 fixe un délai de trois mois, à partir de leur publication, pour se mettre en règle. L'ordonnance indique cette publication comme faite le 26 août, et son exécution dans les trois mois, à partir de sa confirmation, faite et publiée le 1er septembre, ce qui donne comme date extrême le 1er décembre.

En réalité, beaucoup de listes du dénombrement portent des dates qui vont jusqu'au 2 mars 1785, pour Rosheim, par exemple.

Nous avons étudié ce travail, et on trouvera plus loin les renseignements que nous y avons relevés.

L'exécution des articles 6 et 7, relatifs aux mariages et aux autorisations à obtenir, obligea le gouvernement royal à délivrer des autorisations, mais il ne les donnait qu'avec difficulté, car le but recherché était de limiter les mariages israélites. Ce fut la

[1] Traduction de l'original allemand, imprimé à Colmar chez Jean-Henri Decker, imprimeur juré du Roi et de Nosseigneurs du Conseil souverain d'Alsace.

cause de nombreuses et vives réclamations qui se produisaient encore au moment de la Révolution.

Les autorisations étaient ainsi libellées sur papier parchemin :

Aujourd'hui, ...178... le roi, étant à Versailles, Sa Majesté, sur la très humble supplication du nommé..... Juif de..... lui a permis et lui permet de se marier avec la nommée..... fille de la même religion, l'excepte à cet effet des deffenses portées par l'article 6 du règlement du 10 juillet 1784, concernant les Juifs d'Alsace.

Autorise en conséquence tout rabin de la province, à procéder à la célébration de leur mariage dans le cas où il n'y aurait d'autre empêchement que celui résultant des défenses portées par ledit règlement. Et pour assurance de ce qui est en cela de la volonté de Sa Majesté, elle m'a commandé d'expédier le présent brevet qu'elle a signé de sa main et fait contresigner par moi, son conseiller secrétaire d'État et de ses commandemens et finances.

LOUIS.

LE MARÉCHAL DE SÉGUR.

L'article 25 spécifie les déclarations à faire pour l'état civil.

Pour *tous* les autres habitants, en France, toutes les déclarations étaient reçues par les curés ou desservants de chaque paroisse ; mais un édit de Louis XVI, en date du 28 novembre 1787, obligea les non-catholiques à faire dresser les actes d'état civil par les officiers de justice. Depuis la révocation de l'Édit de Nantes (octobre 1685) les protestants devaient faire établir leurs actes d'état civil par les ministres du culte catholique.

Cette décision s'appliquait donc aux Protestants et aux Israélites, sur *tout le territoire français*, et préparait l'acte d'émancipation générale accompli par la Révolution.

Malgré ces Lettres-Patentes, la situation des Israélites était toujours l'objet de nombreuses préoccupations.

A la suite de la publication à Londres, en 1787, d'une brochure : *Sur la réforme des Juifs*, par Mirabeau, le gouvernement de Louis XVI forma une nouvelle commission, afin d'étudier la question de l'affranchissement des Israélites, question singulièrement délicate, non pas tant à cause des idées répandues à leur sujet, que parce qu'il fallait supprimer tous les droits et impôts qu'ils étaient obligés de payer aux seigneurs, aux villes et au Domaine royal.

Cette commission fut définitivement constituée en 1788 et présidée par Malesherbes, ministre de la maison du Roi; elle était composée d'anciens intendants des provinces où habitaient le plus de Juifs.

Elle appela auprès d'elle leurs représentants qui étaient : Furtado, Gradis et Lopès-Dubec, de Bordeaux ; Cerf Beer, de Strasbourg, pour l'Alsace ; Beer Isaac Beer, de Nancy, pour la Lorraine ; Lazard et Trenel, de Paris, et Fonseca, de Bayonne ; elle convoqua également Rœderer, conseiller au Parlement de Metz, qui avait étudié la question.

On n'a jamais pu connaître très exactement les résultats des travaux de cette commission. Les événements politiques se précipitent. Le 14 Juillet 1789 brisa bien des résistances, et le 21 septembre suivant, la Constituante discutait, pour la première fois, l'admissibilité des Juifs aux droits de fonctionnaires municipaux, puis de citoyens.

Le volume imprimé du Dénombrement de 1784 est composé de 390 pages de 20 c. sur 33 c. de papier filigrané ; 195 pages ont un grand cartouche aux armes de Colmar, et les autres l'indication suivante, en écriture anglaise, pour quelques feuilles :

Papeterie Royale
en Alsace 1742

de même, en caractères droits et épais :

Papeterie Royale
Kien Rialn
en Alsace 1742

et pour toutes les autres,

Finde Louis
Ferdinand Horn
en Alsace.

En tête de la 1re page, le titre :

DÉNOMBREMENT GÉNÉRAL
DES JUIFS
qui sont tolérés en la Province d'Alsace, en exécution des Lettres-Patentes de Sa Majesté, en forme de Règlement, du 10 juillet 1784.

Et tout de suite, une division en cinq colonnes des indications relevées par localité, suivie des dates diverses du recensement, qui varient du 13 septembre 1784 au 2 mars 1785 ; du nombre des familles par localité, qui vont de une à 83 ; des qualités (ou parentés), qui donnent trente-six sortes de désignations et trente fonctions ou occupations ; des noms (et prénoms) des « Individus », qui s'élèvent au nombre de 600, et des totaux des « Individus »

par famille, puis, au total, les noms des localités, suivis du nombre des familles et des individus.

On trouvera dans les tableaux qui suivent le résumé de toutes ces indications; comme échantillon de la disposition adoptée dans la publication officielle, nous donnons celui de la famille de Cerf Beer, fournisseur des armées de Louis XVI, qui est intervenu très souvent en faveur de ses coreligionnaires. Il habitait Bischheim près de Strasbourg et s'établit dans cette ville en 1767, avec une permission temporaire, renouvelée par Louis XVI.

LIEUX qu'ils habitoient à la fin de l'année 1784 par nos et ordre alphabétique.	NOMBRE DES FAMILLES.	QUALITÉS.	NOMS DES INDIVIDUS.		TOTAUX DES INDIVIDUS.
150. Strasbourg. État du mois de novembre 1784.	1ers	Chef.....	Le Sr. Cerf Beer, Père.		23
		Femme.....	Hanna.		
		Fils.....	Théodore	Beer.	
		Fille.....	Eve		
		Fille.....	Zaradle Hanna.		
		Gendre.....	Le Sr. Löw Levy.		
		Femme.....	Fachon	Beer.	
		Nièces.....	pen^res Sara		
			pen^res Reitz Seeligmann		
		Rabbin.....	Joseph.		
		Secrétaire...	Heymann Wolff.		
		Commis.....	Moyses	Levy.	
			Joseph		
			Simon Harbourger.		
		Copiste.....	Isaac.		
		Garç. de Bur.	Moyses Samuel.		
		Domestique..	Joseph Gugenheim.		
		Portier.....	Löwel Weyl.		
		Cocher.....	Mendla.		
		Gouvernante.	Sara Brisack.		
		Femme d'En.	Reyer.		
		Cuisinière...	Reysla.		
		Servante....	Männel.		

Il y avait encore à Strasbourg trois familles, le Sr. Marx Beer, fils (13 personnes), le Sr. Samuel Seeligmann Alexandre, (17 personnes) et Wolff Levy (15 personnes). Au total, Strasbourg,

comptait donc quatre familles israélites et soixante-huit individus. Il n'y avait pas d'Israélites à Colmar, ni à Schlestadt. Mülhausen, dans le Dénombrement, n'est pas la ville de Mulhouse, (ville libre à l'époque) : c'est une localité du Bas-Rhin.

A la fin du volume, une Table renvoie aux pages où sont mentionnées les localités et indique pour chacune d'elles le nombre des familles et individus ; ensuite une feuille avec ce titre : Supplément au Dénombrement général des Juifs d'Alsace, qui contient quatre-vingt-trois personnes parmi lesquelles vingt-quatre forment trois familles.

Au bas de la table se trouve l'inscription :

A COLMAR

chez Jean-Henri Decker, Imprimeur juré du Roi,
et de Nosseigneurs du Conseil souverain
d'Alsace 1785.

Liste des localités rangées par nombre croissant de Familles.

1 famille, 9 personnes Artzheim, — 9 p. Avenheim, — 6 p. Berg, — 7 p. Lichtenberg, — 6 p. Niedersteinbronn, — 5 p. Rossenweiller. (6 localités).

2 fam., 14 p. Ville de Haguebach, — 12 p. Langensoulzbach, — 9 p. Mittelhausen, — 13 p. Offendorff (4 l.).

3 fam., 19 p. Dangolsheim, — 12 p. Offweiller, — 17 p. Ulweiler. — (4 l.).

4 fam., 29 p. Hägen, — 20 p. Plobsheim, — 19 p. Soufflenheim, — 68 p. Strasbourg (7 l.).

5 fam., 28 p. Doffenheim, — 30 p. Eckwersheim, — 30 p. Frœschweiler, — 21 p. Gœrsdorff, — 25 p. Linienhausen, — 27 p. Otterswiller, — 24 p. Ringendorff, — 29 p. Stotzenheim, — 35 p. Waltenheim, — 31 p. Wittelsheim, — 31 p. Zimmersheim, — 29 p. Zinsweiler. (12 l.).

6 fam., 30 p. Bischoffsheim, — 34 Hœnheim, — 24 p. Oberlauterbach, — 29 p. Sultz-Dachstein (Basse-Alsace) (4 l.).

7 fam., 25 p. Birckwald, — 36 p. Bösenbiesen, — 40 p. Guebweiller, — 42 p. Haguenbach, — 28 p. Ingersheim, — 35 p. Thann, — 31 p. Tränheim (7 l.).

8 fam., 41 p. Drachenbronn, — 38 p. Gundershoffen, — 53 p. Gundstett, — 47 p. Marckolsheim, — 48 p. Niederkutzenhausen, — 50 p. Riedseltz, — 39 p. Riedweyer, — 41 p. Urweiler, — 31 p. Wattweiler, — 36 Wintzenheim, partie d'Hohenlandsberg, Haute-Alsace (10 l.).

9 fam., 51 p. Brumpt, — 42 p. Dahn, — 38 p. Erlenbach, — 48 p. Herxheim, — 42 p. Weinbourg (5 l.).

10 fam., 71 p. Hochfelden, — 48 p. Niederottrott, — 42 p. Turckheim, — 52 p. Vögtlinshoffen, — 50 p. Wittenheim, — 34 p. Wœrth (6 l.).

11 fam., 58 p. Dornach, — 63 p. Kittolsheim, — 52 p. Minwersheim, — 47 p. Rothbach, — 42 p. Swindratzheim (6 l.).

12 fam., 54 p. Batzendorff, — 50 p. Bolsenheim, — 68 p. Epffig, — 51 p. Heusseren, — 63 p. Herlisheim (Basse-Alsace), — 65 p. Kollesheim, — 59 p. Lembach, — 45 p. Niederseebach, — 63 p. Ohlungen, — 52 p. Schaffhausen (9 l.).

13 fam., 55 p. Fort-Louis, — 61 p. Hatten (2 l.),

14 fam., 71 p. Buesweiller, — 73 p. Mertzwiller, — 75 p. Neuwiller, — 63 p. Osthausen, — 80 p. Wolffisheim (5 l.)

15 fam., 74 p. Gerstheim.

16 fam., 84 p. Lauterbourg, — 16 p. Osthoffen, — 84 p. Pfaffenhofen, — 73 p. Schœffolsheim (4 l.).

17 fam., 72 p. Duttlenheim, — 84 p. Kembs, — 92 p. Mackenheim, — 91 p. Obersteinbronn, — 70 p. Strutt (5 l.).

18 fam., 79 p. Boussemberg, — 96 p. Dettwiller, — 78 p. Château de Hartmanschweiler, — 92 p. Horbourg, — 84 p. Lingolsheim, — 112 p. Reguisheim, — 94 p. Walff, — 97 p. Wintzenheim (Basse-Alsace) (8 l.).

19 fam., 108 p. Ittersweiler.

20 fam., 72 p. Diebolsheim, — 124 p. Ettendorff, — 95 p. Hirsingen, — 108 p. Rültzheim, — 102 p. Soultz (ville), — 114 p. Wettolsheim (6 l.).

21 fam., 113. p. Oberbronn, — 103 p. Saverne, — 108 p. Scharrach Bergheim, — 105 p. Schweinheim, — 100 p. Wingersheim (5 l.).

22 fam., 139 p. Foussemagne, — 104 p. Pfaffstatt, — 94 p. Quatzenheim, — 102 p. Trimbach (4 l.).

23 fam., 114 p. Isenheim, — 94 p. Mühlhausen (2 l.).

24 fam., 94 p. Weitersweiler.

25 fam., 141 p. Luemschwiller, — 131 p. Westhausen (2 l.).

26 fam., 122 p. Uffheim.

27 fam., 127 p. Schirhoffen.

28 fam., 130 p. Muttersholtz, — 132 p. Oberdorff, — 138 p. Utenheim, — 165 p. Weissembourg (4 l.).

29 fam., 138 p. Grussenheim, — 128 p. Habsheim, — 29 p. Krautergersheim, — 145 p. Landau, — 135 p. Niederbronn (5 l.).

30 fam., 129 p. Dambach, — 167 p. Mommenheim, — 143 p. Surbourg, — 163 p. Wittersheim (4 l.).

31 fam., 159 p. Niederrœderen, — 169 p. Scherweiller (2 l.).

32 fam., 162 p. Seppois-le-Bas.

33 fam., 170 p. Balbronn, — 154 p. Frœningue, — 157 p. Zellweiler. (3 l.).

34 fam., 174 p. Soultz-Fleckenstein (Basse-Alsace).

35 fam., 160 p. Herlisheim (Haute-Alsace).

36 fam., 201 p. Oberenheim.
37 fam., 185 p. Niederenheim.
38 fam., 201 p. Bouschweiller, — 195 p. Ingwiller (2 l.).
39 fam., 181 p. Odratzheim, — 175 p. Reichshoffen (2 l.).
40 fam., 175 p. Feguersheim.
41 fam., 229 p. Hattstatt, — 206 p. Ingenheim, — 206 p. Romantzwi-ler, — 202 p. Soultzmatt. (4 l.).
43 fam., 215 p. Jungholtz et Rimbach, — 217 p. Sierentz (2 l.).
44 fam., 206 p. Uffholtz.
45 fam., 201 p. Bolweiller.
47 fam., 226 p. Blotzheim.
50 fam., 297 p. Bouxweiller, — 244 p. Rixheim. (2 l.).
51 fam., 299 p. Marmoutier.
52 fam., 271 p. Oberhagenthal.
53 fam., 268 p. Rosheim.
54 fam., 311 p. Moutzig.
58 fam., 282 p. Westhofen, — 288 p. Ribeauvillé. (2 l.).
63 fam., 332 p. Zillisheim.
64 fam., 325 p. Haguenau.
67 fam., 327 p. Bergheim, — 356 p. Niederhagenthal (2 l.).
73 fam., 340 p. Dirmenach.
79 fam., 473 p. Bischheim au Saum.
83 fam., 409 p. Heguenheim.

80 fam., 394 p. Wintzenheim, partie de la Reichs-vogtey de Kaysersberg.
et 8 fam., 36 p. Wintzenheim, partie d'Hohenlands-berg.
} Haute-Alsace.

88 fam., 430 p.

Total général (avec le supplément) : 3913 familles, 19707 individus, dont 9945 du sexe masculin et 9762 du sexe féminin.

Noms de famille :

Les noms de famille les plus répandus (nous ne donnons que ceux qui reviennent au moins dix fois) sont :

Abraham (72), Ach (20), Alexandre (22), Aron (50), Bähr et ses variantes (22), Barach et ses variantes (31), Benjamin (10), Bernheim ou Bernheimer (43), Bicart et variantes (24), Bloch (189), Blum (29), Bolack et variantes (13), Brunschwig et variantes (63), Cahen et variantes (15), David (54), Dreyfus (124), Elias ou Elie (36), Emanuel (12), Franck (23), Geismar (13), Gerothwohl (12), Gerson ou Gerschem (10), Gotschal (16), Grumbach (32), Gugenheim (17), Guntzburg et variantes (16), Haas (12), Hauser (15), Hemerdinger et variantes (17), Heymann (10), Hirsch ou Hersch

(30), Hirtz et v. (10), Hirtzel ou Hertzel (48), Isaac (86), Israel (39), Jacob (63), Jonas (19), Joseph (40), Judas et variantes (18), Kahn et variantes (90), Katz (19), Lazare ou Lazarus (35), Lang (15), Lehmann (23), Lévy (618), Leyser (23), Lippmann et variantes (26), Löw (28), Löwel (38), Marx (37), Mayer ou Meyer (99), Moyses et variantes (86), Nathan (25), Netter (40), Nordemann et variantes (16), Picard (27), Picquer et variantes (17), Raphaël (22), Rueff (32), Salomon (50), Samson (12), Samuel et variantes (81), Schnerb (10), Schwob (35), Seeligmann (29), Simon (18), Ulmann (34), Ulmo (15), Wahl (11), Weyl (187), Wolff (37), Woog (16), Wormser (50).

Les renseignements donnés sur les professions sont trop incomplets pour être utilisables. Notons seulement qu'il y avait dans la province : 18 rabbins, 30 commis-rabbins, sous-rabbins ou substituts de rabbins, 100 chantres, 116 maîtres d'école, 65 précepteurs privés, 2 « professeurs », 51 étudiants et écoliers pensionnaires, 942 domestiques, 1,286 indigents dont 46 dans 4 hôpitaux israélites.

362 familles avaient plus de 5 enfants, 2,953, de 1 à 5, et 598 étaient sans enfants.

Le relevé de la composition de toutes ces familles, par ordre alphabétique des noms propres et par localités où elles se trouvaient, a été fait par nous pour être imprimé.

GABRIEL HEMERDINGER.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES EXÉGÉTIQUES

1. Isaïe, xxviii, 4.

La phrase והיתה ציצת נבל présente plusieurs difficultés. Tout d'abord, dans le verset 1, il y a צִיץ, au lieu de ציצה, qui ne se rencontre nulle part. Ensuite, ציצת נבל est incorrect ; il faudrait ציצה נבלת. L'idée que נבל serait employé substantivement est peu admissible, car les autres exemples que les grammaires citent à l'appui (Gesenius-Kautzsch, § 128 *w*) se rapportent à des adjectifs d'un usage courant. A notre avis, il faut lire simplement והיה הנבל הציץ. L'altération du texte provient sans doute de ce qu'un copiste aura trouvé והיתה ציץ au lieu de והיה הציץ ; il aura lu והיתה et, par suite, aura mis ציצת נבל au lieu de ציץ הנבל. ציץ נבל au v. 1, et הציץ הנבל au v. 4, ont pour apposition צבי תפארתו.

2. Ezéchiel, xiii, 6, et Psaumes, cxix, 49.

On donne au verbe יחל, dans ces deux passages, le sens de *faire espérer*, alors que le sens ordinaire du *pièl* de יחל est seulement *espérer*. Or, dans le premier passage, rien n'oblige à traduire « faire espérer ». Le prophète se moque des faux prophètes, « qui disent : Parole de l'Éternel, alors que Dieu ne les a pas envoyés, et qui *espèrent* que (Dieu) accomplira leur parole[1] ». Quant au verset des Psaumes, il est probable qu'il faut y lire יחלתי, au lieu de יחלתני, et que le *noun* est une dittographie verticale du נ de חיתני à la fin du verset suivant.

[1] Il se pourrait que le texte primitif, au lieu de לקים, ait eu le *qal* לקום, qui serait plus correct. Il en serait de même dans Ruth, iv, 7.

3. Psaumes, cxx, 7.

Le mot וכי dans אני שלום וכי אדבר embarrasse la phrase, qui autrement est très simple : « Moi je parle de paix » ; cf. Ps, xxxv, 20 ; lxxxv, 9 ; cxxii, 5. Les lettres וכי nous paraissent une dittographie de וכי de שלום, le ם ayant été changé en כי pour donner un sens quelconque. Nous avons expliqué de la même manière כי dans כי אחרי (I Sam., xii, 21) ; voir *Revue*, t. XL, p. 249.

4. Proverbes, xiv, 13.

Le ה de אחריתה dans ואחריתה שמחה תוגה est inadmissible ; aussi a-t-on proposé de lire ואחרית השמחה תוגה. Mais l'article est très peu usité dans les Proverbes. Le plus simple est de supprimer le ה, qui est dû à une dittographie verticale du mot ואחריתה au verset 12.

5. *Ibid.*, xxi, 11 et 12.

ובהשכיל לחכם est expliqué généralement par : « Et lorsque (le simple) regarde le sage. » Cette interprétation n'est pas satisfaisante, parce que השכיל dans le sens de « regarder » ne régit pas la préposition *lamed*, et que toujours le complément de ce verbe est une chose. Aussi croyons-nous que le ל de לחכם est une faute provenant du ל final de ובהשכיל, et qu'il faut traduire : « Lorsque le sage réussit ; » cf. Prov., xvii, 8 ; Josué, i, 7-8 ; I Sam., xviii, 5. L'opposition entre la seconde partie du verset et la première est alors bien mieux marquée : « Lorsque le libertin est puni, le simple devient sage ; et lorsque le sage réussit, (le simple) en acquiert de la science. »

Dans le verset suivant on trouve le même verbe השכל avec ל ; mais la phrase doit sans doute être corrigée, d'après Hitzig, en : משכיל צדיק לביתו, רָשַׁע מכלף רשעים לרע « le juste pourvoit à sa maison ; la méchanceté trouble les méchants pour leur malheur ». Le *lamed* a alors le sens ordinaire de *pour*.

6. *Ibid.*, xxiv, 3.

L'emploi du *lamed* dans תיעבה לאדם pour תועבה אדם est anormal. Or, dans l'édition Letteris, le mot לאדם est au commencement de la ligne, et la ligne précédente comme les deux lignes suivantes débutent par un *lamed*. Cette coïncidence curieuse nous autorise

à penser que le ל de לאדם provient d'une dittographie verticale, et que le texte primitif était simplement תועבת אדם.

MAYER LAMBERT.

NOTE SUR L'ECCLÉSIASTIQUE, XLIX, 14

I

Le second hémistiche du texte hébreu de l'Ecclésiastique, XLIX, 14, n'a pas pu être expliqué, jusqu'à présent, d'une manière satisfaisante. Il est ainsi conçu :

מיכ נוצר על הארץ כחנוך וגם הוא נלקח פנים

La grande difficulté que ce verset présente provient uniquement du mot פנים. M. Schechter le traduit : « Et lui aussi fut pris en dedans » ; פנים dans le sens de פנימה.

M. Israël Lévi remarque avec raison, dans son étude sur le même sujet (*Revue*, t. XXXVII, p. 213), que, selon cette traduction, l'auteur aurait voulu désigner par le mot פנים l'endroit mystérieux, le ciel, par exemple, où Dieu a dérobé Enoch aux regards des mortels. Cet « intérieur » serait, si l'on veut, l'intérieur de la cour céleste. Mais cette interprétation suppose chez Ben Sira des conceptions qui jureraient avec celles qu'il exprime très nettement dans le restant de son ouvrage.

M. Lévi préférerait traduire ce mot par « face à face », comme פנים בפנים, de sorte que l'auteur aurait lu אִתּוֹ, au lieu de אֹתוֹ, dans Genèse, v, 24. M. Lévi n'attache, d'ailleurs, pas grande importance à cette explication, et il me semble, en effet, difficile d'admettre qu'on ait jamais lu ou interprété de cette manière le verset de la Genèse. « Prendre avec » est toujours exprimé par לקח עם, et non pas par לקח את. Par contre, je suis tout à fait de l'avis de M. Lévi que le mot n'est pas une corruption de שמים « ciel », ni de מפניו « de devant nous » et que, si le grec rend ce mot par « de la terre », cela ne suppose pas du tout une lecture מארץ, mais révèle l'embarras du traducteur devant ce terme obscur ; c'est ainsi que le syriaque a cru prudent de passer l'hémistiche, sans doute pour esquiver aussi la difficulté.

Et pourtant, je crois qu'il n'est pas impossible de trouver la solution de cette énigme. La fin de Gen., v, 24, כי לקח אתו אלהים est traduite dans le Targoum Yerouschalmi (éd. Ginsburger) : ארום

אידבר מן קדם ה׳. La racine דבר se trouve ailleurs encore, par exemple Gen., II, 15, Onk. et Ps.-Jon , comme équivalent de לקח « conduire, enlever ». La traduction littérale de אידבר serait donc sans aucun doute נלקח, absolument comme nous le trouvons dans notre verset de l'Ecclésiastique. Quoi de plus naturel que de prendre alors פנים comme le correspondant de מן קדם ה׳ « de devant Dieu » et de lire, au lieu de ce mot qui ne donne pas de sens, פני ה׳ ou פני א׳ « devant Dieu » ?

Dans le Targoum en question nous avons une des paraphrases bien connues qui ont pour but de modifier les expressions anthropomorphiques qui se rencontrent dans la Bible. Cette modification consiste ici dans le changement de la forme active en forme passive et de la préposition « par » en la préposition « par devant ». Au lieu de traduire : « car l'Éternel l'a enlevé », le targoumiste traduit donc : « car il a été enlevé par devant l'Éternel ».

C'est cette même idée qui se retrouve chez Ben Sira, et maintenant le texte est tout à fait clair :

> Peu ont été créés sur la terre comme Enoch,
> Aussi fut-il enlevé par devant Dieu.

La différence entre le sort d'Enoch et celui de Joseph est exprimée par les mots הוא « lui » et גויתו « son corps » d'un côté, et par נלקח פני ה׳ et נפקדה, de l'autre.

Si notre hypothèse est juste, nous pouvons en tirer plusieurs conclusions très importantes. Elle démontrerait d'abord, ce que j'ai déjà remarqué dans mon travail *Die Anthropomorphismen in den Thargumim* (Braunschweig, 1891), que les paraphrases des anthropomorphismes étaient en usage longtemps avant l'ère chrétienne. Il en résulterait, en outre, que la version la plus ancienne de la seconde moitié de Gen., v, 24, se trouve probablement dans mon édition du Targ. yer., tandis que celle du cod. Vat. 440 et des éditions, comme celle du Pseudo-Jonathan, ont reçu des additions : le mot במימר ou וסליק לרקיע, ou que peut-être encore il y avait deux versions différentes : אידבר et איתנגד במימרא דה׳ מן קדם ה׳, qui ont été réunies plus tard. Dans le Targoum Onkelos nous avons également deux leçons différentes : ארי אמית יתיה ה׳ et ארי לא אמית יתיה ה׳; Geiger (*Urschr.*, p. 198) a déjà dit que la première est plus ancienne que la seconde et que cette première version doit son origine aux disputes avec les chrétiens, de sorte qu'elle est sûrement postérieure à celle du Targoum Yerouschalmi.

Soultz (Haute-Alsace), 22 avril 1901.

M. GINSBURGER.

II

Dans mon commentaire de l'Ecclésiastique, qui est sous presse en ce moment, voici comment, ayant renoncé à ma première interprétation, j'explique ce passage. Dans Deutéronome, VII, 10, les mots ומשלם לשנאיו אל פניו להאבידו ולא יאחר לשנאו אל פניו ישלם לו sont ainsi traduits par le Targoum Onkelos : ומשלם לשנאוהי טבוון דאינון עבדין קדמוהי בחייהון לאובדיהון לא מאחר עובד טב לשנאוהי טבון דאינון עבדין קדמוהי בחייהון משלם להון. « Il paie à ses ennemis les bonnes actions qu'ils ont faites (devant lui) de *leur vivant* pour les faire périr [ensuite] ; il ne diffère pas la récompense à ses ennemis pour les bonnes actions qu'ils ont faites (devant lui), c'est de leur vivant qu'il leur paie. »

On voit que Onkelos a compris le mot אל פניו comme s'il signifiait *à sa face*, *lui vivant*. C'est dans le même sens que Ben Sira emploie le mot פנים. Ce terme ne se rapporte pas à Dieu, mais à Enoch : Enoch a été enlevé *vivant*. Onkelos en traduisant אל פניו de la même façon n'a donc pas innové.

Mieux vaudrait dans notre texte, il est vrai, בפניו ; mais, comme nous ne disposons pour cette partie du Ben Sira que d'un ms., il ne faut pas affecter des scrupules excessifs.

Onkelos, il est vrai, paraît traduire אל פניו par « devant lui », c'est-à-dire devant Dieu. Mais il est clair que קדמוהי est une deuxième traduction de אל פניו, car, sans le moindre doute, בחייהון est la version de cette expression. C'est probablement une glose postérieure [1]. Cette interpolation, en tout cas, ne se lisait pas dans l'exemplaire dont s'est servi l'auteur du Targoum palestinien. Le Targoum jérus. porte, en effet : « Et il paie à ses ennemis le salaire des petits devoirs *qu'ils ont en mains en ce monde* pour les anéantir dans le monde futur, et il ne diffère pas de payer à ses ennemis le salaire des petits devoirs *qu'ils ont en mains en ce monde.* » De son côté, le Pseudo-Jonathan dit : « Et il paie à ses ennemis le salaire de leurs bonnes œuvres *dans ce monde* pour les anéantir dans le monde futur, et il ne diffère pas à ses ennemis ; mais *pendant qu'ils sont vivants, en ce monde,* il leur paie ce qui leur revient. »

ISRAEL LÉVI

---

[1] Nissim Gaon, dans son *Megouillat Setarim* (dans le *Sefer Hasidim*, éd. de Berlin, p. 29), cite le passage et lit קדמיהון בחייהון « devant *eux*, de leur vivant ». Avec cette leçon, toute difficulté disparaît.

LE LIVRE D'ÉLÉAZAR BEN IRAI

On sait que Saadia cite à différentes reprises le *Livre d'Eléazar ben Iraï*.

Dans l'Introduction à son Commentaire du *Livre de la Création* (*Sèfer Yecira*, 931), il s'exprime ainsi : « Pareillement Eléazar ben Iraï a dit :

במפולא ממך אל תדרוש במכוסה ממך בל תחקור
באשר הרשיה התבונן לא יש לך עסק בנסתרות [1]

Ce qui est trop au-dessus de toi, ne l'étudie pas,
Ce qui t'est caché, ne le recherche pas.
Considère seulement ce sur quoi tu as reçu pouvoir,
Et ne t'occupe pas des choses mystérieuses.

Ce passage de l'ouvrage de Saadia est reproduit dans le Commentaire de Juda b. Barzilaï sur le même *Livre de la Création* [2].

Or, ces paroles d'Eléazar b. Iraï sont, en réalité, deux versets consécutifs de l'*Ecclésiastique* (III, 20-21). Ces mêmes versets sont encore une fois cités par Saadia au nom d'Eléazar b. Iraï dans son Introduction au *Séfer Hagalouy* [3].

La sentence appartenant au livre de Ben Sira, il semble donc, au premier abord, que Saadia a dû se servir d'un exemplaire de cet ouvrage attribué faussement à Eléazar b. Iraï. Mais cette solution est inadmissible, car le Gaon connaît le Livre de Ben Sira, dont il ne cite pas moins de sept versets. Bien mieux, il place côte à côte les deux auteurs. Se défendant d'avoir écrit un ouvrage hébreu divisé en versets et pourvu de la ponctuation et de l'accentuation à l'imitation des livres canoniques, il invoque l'exemple des livres de *Ben Sira*, de *Ben Iraï*, des *Hasmonéens* et des *Africains* conçus sur le même modèle. Plus loin, il dit que les ouvrages bibliques se distinguent à certains traits, qui manquent à son travail, de même qu'aux livres de Ben Sira et de Ben Iraï.

Il n'est donc pas douteux que Ben Sira et Ben Iraï sont pour lui deux auteurs différents : comment donc — et par deux fois — attribue-t-il à l'un ce qui appartient à l'autre ? Jusqu'ici on se ti-

[1] *Commentaire sur le Séfer Yesira*, éd. Mayer Lambert, p. 6 du texte arabe, p. 20 de la traduction.

[2] P. 270 de l'éd. Halberstam.

[3] Harkavy, זכרון לראשונים, V, p. 178.

rait de difficulté par l'hypothèse que Ben Iraï était un remaniement de l'Ecclésiastique. Le fait ne serait pas surprenant, on sait qu'à l'époque d'Abbaï (IVe siècle), en Babylonie, il existait une édition de cet apocryphe, mi-partie en hébreu, mi-partie en araméen, et contenant des additions[1]; nous avons publié ici, d'autre part, des fragments d'un recueil de *morceaux choisis* du même traité[2]. On l'a donc sans scrupule enrichi ou appauvri à sa convenance. Peut-être l'une de ces recensions a-t-elle eu pour auteur un certain Eléazar b. Iraï.

M. Harkavy va plus loin. Comme dans le Midrasch (*Bereschit Rabba*, 8) et le Talmud palestinien (*Haguiga*, 77 *c*), c'est précisément un R. Eléazar qui cite ces deux versets au nom de Ben Sira, et que la citation, en ces deux passages, offre des variantes avec le même texte invoqué dans le Talmud de Babylone (*Haguiga*, 13 *a*) par un autre rabbin (Aha b. Jacob), il croit à une identité entre cet Eléazar et Eléazar b. Iraï. Seulement, M. Harkavy est un peu gêné par cette circonstance que justement Saadia cite la recension du Talmud de Babylone, où Eléazar ne paraît pas. En fait, Saadia, comme nous le savons aujourd'hui, ne reproduit ni l'un ni l'autre de ces passages, mais le texte du Ben Sira qui a été retrouvé.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, l'hypothèse d'un remaniement de l'Ecclésiastique fait par Ben Iraï ne peut se défendre, car Saadia lui-même la ruine d'avance. Il nous avertit, en effet, que Ben Sira est un livre de *morale* ressemblant aux *Proverbes* par sa forme extérieure, tandis que Ben Iraï est un livre de *sagesse* ressemblant, par l'extérieur aussi, à l'*Ecclésiaste*. Le premier de ces renseignements étant exact, puisque l'Ecclésiastique, pour le fond et la forme, est composé sur le modèle des Proverbes, le second ne doit l'être pas moins. Il faut donc que le livre de Ben Iraï soit différent de celui de Ben Sira. Mais le seul passage qui plaide en faveur de l'hypothèse d'un remaniement est précisément écrit en vers, avec le balancement ordinaire des hémistiches, à la manière de l'Ecclésiastique, et de fait c'est la reproduction des termes de ce livre. Pour enlever toute hésitation, Saadia cite encore deux passages du livre de Ben Iraï; or, ces deux textes : 1° ne se retrouvent pas dans Ben Sira, et 2° offrent pour le style, avec cet ouvrage, le contraste le plus frappant. Qu'on en juge :

1. בלי בכף טלעים הם ירוצו כי לפוצצים פטישים יחלוקו כי
כליות חטה יודקו במורג וצקלון אביב ביד יתמוללו.

[1] *Sanhédrin*, 100 *b*.
[2] *Revue*, t. XL, p. 25 et suiv.

2. כרעם קול עכ מיכל המים אפס ואפע כל דברידת מבלי עצה הפלו.

Il faut en conclure que l'ouvrage de Ben Iraï n'a rien à faire avec l'Ecclésiastique et qu'il ne lui ressemblait ni pour la forme, ni pour le fond[1].

Comment, alors, expliquer que Saadia lui attribue un passage de l'Ecclésiastique ? A ce problème, nous ne trouvons qu'une réponse : Saadia a commis dans son Commentaire une confusion, et plus tard, dans son Introduction au *Séfer Hagalouy*, reprenant les mêmes versets, il ne s'est plus souvenu que de ce qu'il avait déjà écrit à ce sujet.

Qu'était cet ouvrage d'Eléazar ben Iraï ? Nous l'ignorons, mais nous pouvons juger du style. Or, le style trahit une époque relativement moderne ; on y remarque cette imitation de la Bible et cette recherche des termes rares et même uniques (צקלון, מיכל, אפע) qui caractérisent les auteurs postérieurs de beaucoup à la clôture du Talmud.

Mais, si l'ouvrage doit être plus récent que le Talmud, il n'est pas contemporain de Saadia, car celui-ci ne manque pas, en parlant du Livre des Africains, de signaler que celui-ci a été écrit de son temps.

Que Saadia ait assigné à ce Séfer Ben Iraï une haute antiquité, c'est vraisemblable : cela prouve seulement qu'on n'en connaissait plus l'origine au temps du Gaon, mais entre le VI^e^ et le X^e^ siècle la marge est grande.

Saadia nous apprend encore que les Sages ont mis à profit l'ouvrage de Ben Iraï de même que celui de Ben Sira. Que veut-il dire par là ?

Pour ce qui a trait à l'Ecclésiastique, il fait allusion sûrement aux citations fréquentes de sentences de ce livre qu'en font le Talmud et le Midrasch. A cela rien d'étonnant, car ces passages y sont rapportés expressément à Ben Sira. Mais l'ouvrage d'Eléazar ben

[1] Prétendre que ce Ben Iraï serait un ouvrage original émaillé de citations, entre autres de l'Ecclésiastique, ne serait pas une hypothèse plus heureuse, car pourquoi Saadia aurait-il justement emprunté à ce texte un passage qu'il pouvait lire à sa place dans Ben Sira ? Cette conjecture est celle de M. Blau, qui l'affaiblit encore en supposant que Eléazar ben Iraï est l'abréviation du nom complet du Siracide :

(יהושע בן שמעון בן) אלעזר בן סירא (בן עירי corrompu en).

Il en coûte de connaître seulement le titre d'écrits qui ne nous sont pas parvenus ; mais est-ce une raison pour les identifier *per fas et nefas* avec ceux qui se sont conservés ? Que d'efforts d'imagination dépensés en vain pour résoudre les énigmes littéraires que présentent les ס' המירם, ס' בן לענה, ס' בן תגלא, etc. dont le nom seul a survécu !

Iraï est inconnu de ces recueils. Où donc voit-on que les Sages aient mis à profit ce livre ?

Dira-t-on que Saadia a en vue l'emploi que fait R. Eléazar (*Bereschit Rabba*, 8) des versets de l'Ecclésiastique qu'il attribue, lui, à tort à Eléazar ben Iraï ? Mais si le Gaon s'était souvenu de cette page du Talmud, il n'aurait pas manqué du même coup de se rappeler que la sentence est citée par R. Eléazar au nom même de Ben Sira. Il faut donc que Saadia ait pensé à d'autres docteurs que ceux du Talmud, que le mot « ils ont mis à profit », אנתפיר soit interprété autrement. Ces deux explications sont probablement exactes. En effet, Saadia entend par ces mots simplement que les Sages, c'est-à-dire ses devanciers, l'ont *possédé*, mais non qu'ils l'ont *cité*. Voilà pourquoi il dit encore que les Sages *ont mis à profit* le livre des Hasmonéens : or, le verset qu'il en cite est emprunté au *Meguillat Antiochos* araméen, qui n'est jamais ni mentionné ni utilisé dans le Talmud et qui lui est probablement postérieur (ce qu'ignorait Saadia, du reste). Remarquez, d'autre part, qu'en parlant de Ben Sira, Saadia dit : « Comme les Sages ont mis à profit le livre de Ben Sira *et en ont tiré de la morale et de belles pensées.* » Ici, le Gaon ne manque pas d'indiquer que les sages, non seulement possédaient le livre, mais encore en ont extrait des sentences morales, ce qui est exact. Il sait très bien, au contraire, qu'ils n'ont rien emprunté ni à Ben Iraï ni aux *Hasmonéens* Et c'est une preuve de plus que le premier passage de Ben Iraï que mentionne Saadia et qui figure dans le Talmud et le Midrasch est attribué par lui à tort à cet auteur.

ISRAEL LÉVI.

UN SECRÉTAIRE DE RASCHI

Raschi, comme on sait, a de tout temps exercé sur ses coreligionnaires une grande influence ; cette action a même été telle qu'elle a fait naître des légendes. A l'instar d'autres hommes célèbres, Raschi a fourni matière à des contes bizarres [1] ; selon les uns, il aurait accompli des miracles à Worms ; d'autres lui attri-

[1] Le premier en France, dès 1834, dans le *Journal de l'Institut historique*, t. I, p. 275-281, Samuel Cahen signalait cette particularité, en donnant un bon résumé de la biographie consacrée à Raschi par Zunz, dans sa *Zeitschrift*, en 1822.

buent la connaissance de toutes les langues, sous prétexte que ses commentaires contiennent des termes en langue vulgaire. On a un peu agi de même à l'égard de ses enfants. On sait que Raschi n'avait pas de fils, mais trois filles; l'une d'elles, disait-on, avait une si grande aptitude aux études talmudiques que, pendant une maladie de son père, elle aurait su lire les questions rabbiniques, écrites en hébreu, que les disciples adressaient au maître, puis rédiger les réponses dictées par son père.

Ce récit, très répandu, a pour base un passage intéressant du *Pardès*, recueil de consultations rabbiniques émanant soit de Raschi lui-même, soit, au moins, de ses disciples et de ses descendants. Grætz, même dans la seconde édition corrigée (1871) de sa *Geschichte* (t. VI, p. 82), invoque ce passage du *Pardès* pour raconter le fait dont il vient d'être parlé. Il convient de reproduire ici ce texte [1], pour en étudier les termes :

הגני צעיר שעל החתום נידון בייסורי חולי ומוטל על ערש דווי עת לי עתה לבא בקצרה אשר לא כדת כי תש [2] כוחי ואזלת ידי מלמשוך בעט סופר ולכן בתי קראתי מפני שורות הלכו והוא כיתבו אל אדוני מורי... ר' אברהם הכהן צעיר מגדולי [3] משרת בית אביו משיב לו שלום כתלמיד לרב.

Déjà en 1845, Zunz [4] avait étudié ce passage avec le sens critique qui l'a servi d'une façon si remarquable. Après avoir rappelé le récit de la prétendue dictée faite par Raschi à sa fille, il le met en doute et, à la fin de son livre (p. 567), il observe justement que peut-être il faut lire ולבן בתי au lieu de ולכן, « de sorte, dit-il, que la fille devient le petit-fils ». En effet, dans la mauvaise édition, unique du reste, qu'il avait sous les yeux, la lettre médiale est un peu cassée, et peut aussi bien être un כ qu'un ב ; mais nous nous demandons comment il se fait qu'il n'ait pas tenu compte de la suite, où il est dit : והוא כוחבו « et il écrivait », et non : והיא כוחבת « et elle écrivait ».

Si Grætz, quoique averti par Zunz, a commis cette inadvertance, il n'est pas étonnant que d'autres écrivains, moins soucieux de la vérité historique, se soient exprimés ensuite dans le même sens [5].

Autre erreur concernant une fille de Raschi. Dans ses חכמי [6]

[1] Edit. de Constantinople, 1777, par Rafael Pardo, f. 33 *d*.

[2] L'édition a par erreur נשכחתי ; de même il faut corriger מגדולי, etc., en : גידולי משרתי אביו, dit Berliner (ci-après) d'après un manuscrit d'Oxford.

[3] *Zur Geschichte u. Literatur*, p. 172, note *k*.

[4] Comme Azoulaï, *Schem Haguedolim*, 2e partie, n° 90.

[5] P. ex. Gustave Karpeles, *Die Frauen in d. jüd. Literatur*, conférence faite en 1871, p. 10.

[6] *Lebanon*, 1867, p. 103.

צרפת, n° 13, et vers la même époque, dans le recueil d'anecdotes historiques intitulé *Oholiba* [1], Carmoly parle de la grande érudition des filles de Raschi et ajoute que l'une d'elles, Rachel, portait le surnom français de *Bellejeune*. Il se fondait, pour cela, sur un texte du *Sefer ha-Yaschar*, de R. Tam, où il est dit : רחל ושמה בילא שין. Ce nom français, écrit ainsi en deux mots, nous a paru suspect. Il est bien vrai qu'il figure ainsi au § 599 de ce livre dans l'édition de Vienne (1811, fol.) ; il semble qu'un « philologue » du temps ait voulu traduire le nom populaire français *Bella* par le mot allemand *schön*. Là aussi il est bon d'examiner le texte. Voici, à propos de la question relative à une femme abandonnée, עגונה, et du divorce d'un « apostat », comment R. Tam, dans son *S. ha-Yaschar*, répond au consultant :

« Lorsque R. Eliézer, ton parent, a répudié dame Rachel, notre tante, il se nommait יושלין [2] et elle בילאשין ; dans l'acte de divorce, ils n'ont écrit que les noms hébreux Eliézer et Rachel, en omettant les surnoms vulgaires [français] sous lesquels ils étaient connus des chrétiens. »

L'orthographe correcte du nom féminin בילאשיץ, avec צ final, a été heureusement restituée, grâce à une édition du même livre publiée récemment par les soins de la société des *Mekizé Nirdamim* [3]. Ce nom *Bellassez* (dont la seconde partie, comme l'italien *assai*, signifie « très »), ou « très belle », a déjà été relevé, dans ses *Namen d. Juden*, par Zunz [4], qui renvoie au « Livre de la taille, contenant le rôle de la taille imposée aux habitants de Paris en 1292 », publié d'après le livre de Geraud (P. 1837) par Carmoly [5], et repris avec corrections par Isid. Loeb [6]. Le nom de Belle-assez figure huit fois parmi ceux des Parisiens qui habitaient rue de la Tacherie et Court Robert en 1296 et 1297 ; mais on ignorait jusqu'à présent que ce nom remontât, même parmi les Juifs, jusqu'au XI[e] siècle.

Cependant des savants qui ont fait leurs preuves en linguistique romane avaient accueilli le terme inexact de *Bellejeune*.

[1] *Erzählungen u. Shizzen*, p, 110.

[2] Il faut sans doute transcrire *Jocelyn* plutôt que *Joslyn*, comme le veut Abr. Berliner, *Monatsschrift*, t. XXI (1872), p. 287. Si la leçon de Carmoly était exacte, ושלין, faudrait-il supposer que l'initiale ו est mise pour י, ou que cette dernière lettre est tombée ? Ou bien est-ce le nom *Weslin* donné par Zunz, *Gesam. Schriften*, t. II, p. 47, sur la foi d'Isserlein, n° 242 ? En tous cas, il sert à prouver que le *j* n'est pas exprimé par un ש, pour justifier *jeune* = שין.

[3] Au § 25, p. 42, de cette édition due à Feis Rosenthal, annotée par Efraïm Salomon Margoliouth (Berlin, 1898, 8°).

[4] *Gesam. Schriften*, II, 44.

[5] *Revue Orientale*, I, p. 426-9.

[6] *Revue*, I, p. 61-71.

M. Kayserling n'avait pu donner la bonne leçon ; pourtant, après avoir mentionné dans ses *Jüdische Frauen* (p. 216) les qualités des filles de Raschi, il a soin de signaler, dans les notes finales (p. 350), que la fameuse dictée a été faite par Raschi malade, non à sa fille, mais au fils de celle-ci. Il mentionne la rectification du mot ולכן en ולבן, et l'attribue à Abr. Berliner [1], tandis qu'en fait, elle remonte déjà à Zunz. Il nous raconte que cette Rachel n'a pas été heureuse avec son époux Eliézer, et qu'elle se sépara de lui. Celui-ci la répudia, quoiqu'elle eût déjà de son mari un fils nommé Schemaya, qui, sous la direction de Raschi, était devenu fort instruit. Le ressentiment de Schemaya contre son père fut tel qu'il ne le rappela jamais dans ses œuvres ; en signant, il ne se conformait pas à l'usage ordinaire de mentionner le nom paternel.

Ceci intéresse l'histoire littéraire juive. En effet, parmi les disciples de Raschi, on trouve, à côté de Simha de Vitry, un certain Schemaya, qui est peut-être identique avec Schemaya de Soissons [2], parfois nommé à côté de Juda b. Abraham, de Paris : il avait pour occupation essentielle de mettre en ordre l'héritage littéraire laissé par le maître et de communiquer, à propos, les décisions recueillies verbalement, ou les observations faites durant la vie de Raschi.

On n'est pas bien fixé sur les relations de parenté de ce Schemaya avec Raschi. D'après une citation du commentaire de Mordekhaï sur *Houllin*, § 725, il faudrait tenir Schemaya pour un petit-fils, ou fils de la fille de Raschi, et S. D. Luzzatto [3] incline à adopter cet avis. Si l'on compare cette citation avec la décision énoncée dans le *Pardès* [4], on reconnaîtra que cette désignation de parenté provient du rapporteur de la Consultation, telle que l'a formulée Mordekhaï.

Ainsi serait corroborée l'hypothèse de Carmoly (*ibid.*). S'il faut l'en croire, cet écrivain aurait trouvé dans un vieux ms., qui n'est pas autrement désigné, que notre Eliézer, le troisième gendre de Raschi — d'ailleurs tout à fait inconnu — serait identique avec Eliézer Joslyn dont le *Sefer ha-Yaschar* rapporte le divorce.

Dans ce cas, le ressentiment de Schemaya envers son père se serait manifesté à l'égard de son grand-père maternel Raschi, puisque Schemaya ne saisit jamais l'occasion de rappeler sa prétendue parenté avec lui, et qu'au contraire, il l'appelle seulement

[1] Kayserling ne cite que l'*Hebr. Bibliographie*, IX (lisez XI), et omet la *Monatsschrift*, *ibid.*, où Berliner invoque *un* ms. d'Oxford, dont il faut deviner le n° : c'est 777, art. 4.

[2] Hypothèse d'Ab. Berliner, *Monastsschrift*, 1864, p. 225. Cf. *Hebr. Bibliographie*, XI (1871), p. 77-78.

[3] *Halichoth Qédem*, p. 47.

[4] Fol. 32 *b*, et *Or Zaroua*, I, 139.

son maître. Il y a plus, Raschi mentionne son élève Schemaya dans la Consultation adressée aux savants d'Auxerre [1], et à cette occasion il l'appelle « son frère » ou « son ami » : ועהה עסקהי בה עם אחינו שמעיה והגהתיה. L'expression אחי dans le sens d'*ami* (pour disciple) est également usitée ailleurs par Raschi [2]. Que reste-t-il alors de l'hypothèse que c'était le petit-fils de Raschi, ou le beau-père de R. Tam? Voici, au contraire, ce que dit nettement une rubrique de chapitre, dans le ms. Halberstam ס' האסופות (f. 40 *b*) : « Réponses de R. Salomon b. Isaac, qu'a expliquées Schemaya, gendre de la sœur de Raschi ». Il en résulterait que Schemaya était un parent par alliance, et non un petit-fils de Raschi. Enfin, dans le *S. ha-Yaschar* de R. Tam (f. 81 *d*), Schemaya est appelé beau-père de R. Tam ; ce qui, d'après Zunz [3], est plus exact.

Moïse Schwab.

NOUVELLE NOTE

SUR LA BIBLIOTHÈQUE DE LÉON MOSCONI

Le document que M. Estanislas Aguilo a publié (*Revue*, XL, 168 s. et 178 s.) sur la bibliothèque de Léon Mosconi présente pour l'histoire des Juifs de Majorque et de la littérature juive un intérêt bien plus grand qu'on n'a semblé le croire jusqu'à présent. Parmi ceux qui ont acheté des livres de cette bibliothèque, plusieurs sont déjà connus de nous. Ainsi le curateur désigné par les autorités et appelé « *Struchus Durandi* judeus Majoricarum » n'est autre que Cémah Duran, père du célèbre rabbin Simon ben Cémah Duran, qu'Isaac ben Scheschet [4] nomme explicitement Astruc Duran et qui s'établit comme rabbin ou plutôt comme prédicateur à Alger, après avoir quitté Majorque.

Belshom Ephraym, qui acheta un ouvrage astronomique d'Abra-

[1] Éditée dans le מלא חפנים de Geiger, p. 33-36, d'après le ms. n° 122 de la Bibliothèque royale de Berlin.
[2] *Or Zaroua*, II, 137 ; *Halichoth Qédem*, p. 47.
[3] *Zur Geschichte*, p. 64.
[4] Consultations, n° 60.

ham b. Hiyya et un commentaire d'Alfarabi sur un livre d'Aristote, est Ephraïm Belshom (בלשום) dont Simon Duran loue les connaissances mathématiques [1].

Juda Cresques, qui acquit un livre d'astrologie d'Abraham ibn Ezra [2], était le fils d'Abraham Cresques, probablement ce même Abraham qui est mentionné dans le document comme acheteur de plusieurs ouvrages. Juda Cresques eut de bonne heure la réputation d'un habile mathématicien et cartographe, et le peuple le connaissait sous le nom de *lo juen buscoler* ou *el judio de las brujelas*, « le Juif aux cartes » ou « le Juif au compas ». Dans la mémorable année 1391, il prit, avec le baptême, le nom de Jaime Ribes [3].

Biona del Mestre, représentant de la communauté de Majorque en 1385 [4], est le « prince » Biona del Mestre dont parle Isaac b. Scheschet [5], et probablement un parent de Jona del Mestre, le gendre de Simon b. Cémah Duran.

Les Natjar (נגאר) appartenaient aux familles les plus considérées de l'île. Moxino (Mordekhai Moïse) Natjar était, en 1348, un des plus riches Juifs de l'*aljama*. Magalouf (מכלוף) Natjar, également un homme riche, soutint contre le marchand Pedro Morey un procès que le roi lui fit gagner en 1385. Deux ans plus tard, il était avec Magalouf Feraig ou Farax le représentant des Juifs de Majorque [6]. Maymon Natjar, qui acheta le *Yosippon*, était en correspondance avec Isaac b. Scheschet et Simon b. Cémah Duran et, après 1391, était établi à Constantine, et Mordekhaï Natjar, contraint en 1391 à se convertir au christianisme, émigra à Tunis ; il était apparenté à Simon Duran [7].

Abraham Sasportas, qualifié de *Naguid* par Simon b. Cémah Duran, était un riche marchand qui s'établit à Tlemcen [8] après la catastrophe de 1391. Enfin, Maymon Xulell, proche parent de Moxino Xulell, était un des hommes les plus influents de la communauté de Majorque. Sur son intervention, les Juifs de l'île ob-

[1] Simon Duran, Consult., I, n° 163 · אנבשלום אפרים שהיה בקי בחכמת ההשבורה, n° 172.

[2] Dans *Revue*, XL, p. 180, n° 33, au lieu de « aço », il faut lire « aça es Sefer » = זה הספר ; le vrai titre manque.

[3] Sur Juda Cresques, voir Kayserling, *Chr. Columbus und der Antheil d. Juden an den spanischen u. portug. Entdeckungen*, p. 5. (Berlin, 1894.)

[4] *Boletin de la r. Academia de Historia*, XXXVI, p. 486.

[5] Consultations, n° 378 : הנבון ... הנשיא הרוקר.

[6] *Boletin*, XXXVI, p. 283, 484, 487. Nous supposons que Magalouf ben (?) Faro, dans *Revue*, p. 169, est identique avec Magalouf Farax. Voir Simon Duran, Consult., III, 252.

[7] Simon Duran, Consult., I, 66 et passim.

[8] *Ibid.*, I, 58, 62 ; IV, 21.

tinrent en 1385 la confirmation de leurs anciens privilèges [1]. Lui et Bonsenior Gracian furent les derniers représentants de la communauté de Majorque [2]. Maymon Xullel, le beau-fils du médecin Léon Mosconi, qui acheta une partie importante de sa bibliothèque, se convertit au christianisme en 1391 et prit le nom de Garriga, d'après le nom de son parrain, D. Francisco Santa-Garriga, le gouverneur de l'île Majorque [3].

M. KAYSERLING.

[1] *Boletin*, XXXVI, p. 482.
[2] *Ibid.*, 489.
[3] *Ibid.*, IX, 298.

BIBLIOGRAPHIE

BEHRENS (Siegfried). **Moses Maimûnis Mischnah-Commentar zum Tractat Megillah.** Breslau, 1901 ; 20 + 26 p. — KRONER (Herm.). **Maimonides Commentar zum Tractat Pesachim.** Berlin, 1901 ; 27 + 37 p.

Le regretté maître des études sur la littérature judéo-arabe, Joseph Derenbourg, s'était imposé, dans la dernière partie de sa vie, deux grandes tâches, dont il a encore assuré en grande partie la réalisation : l'édition de l'original du Commentaire de la Mischna de Maïmonide et la publication des ouvrages du Gaon Saadia. Mais, tandis que pour l'édition du millénaire des œuvres de Saadia il sut trouver des collaborateurs et des souscripteurs et qu'il put faire paraître quelques volumes de cette édition, en en laissant d'autres tout prêts pour l'impression, il dut se contenter, pour le commentaire de la Mischna de Maïmonide, d'éditer une des six parties de cet ouvrage (dans les Publications de la Société Mekizè Nirdamim). Il dut abandonner complètement son projet, déjà fort avancé, de publier l'ouvrage entier avec le secours des collaborateurs compétents qu'il avait su grouper. L'œuvre monumentale de Maïmonide qui, bien qu'accessible seulement dans la traduction hébraïque si souvent altérée et rendue incompréhensible, compte parmi les ouvrages les plus courants de la littérature juive, attend donc encore sa première édition dans l'original arabe. Depuis une dizaine d'années, de jeunes savants, excités par l'exemple de J. Derenbourg, se sont efforcés de remplir peu à peu cette lacune considérable en éditant le Commentaire de la Mischna de Maïmonide dans l'original arabe par traités séparés. Aujourd'hui, outre tout le *Sèder Tohorot*, édité par Derenbourg, nous avons le texte arabe de divers traités des autres Ordres. Du premier Ordre, nous possédons déjà les traités de *Berachot*, *Pèa*, *Kilayim*, *Demaï*, *Halla ;* du 2e Ordre : *Bèça* et une partie de *Rosch-Haschana* ; du 4e Ordre, des parties de *Sanhédrin*, *Abot*, *Edouyot*, *Makkot* et *Aboda Zara ;* du 5e Ordre, *Bekhorot*, *Middot* et une partie de *Houllin*. Le troisième Ordre (*Naschim*) n'a pas encore été abordé. Les deux nouveaux ouvrages de ce genre, mentionnés en tête de cet article, qui ont paru ensemble récemment,

ont pour objet des traités du 2e Ordre. L'éditeur du commentaire sur *Pesahim* avait déjà publié, en 1898, le commentaire sur *Bèça ;* l'édition du commentaire sur Meguilla est le travail d'un élève du séminaire de Breslau. Les auteurs de ces deux travaux se sont acquittés de leur tâche avec beaucoup de conscience et ont fait preuve d'une grande connaissance de la langue et des choses ; M. Behrens a suivi, pour son édition, l'exemple donné par Derenbourg et a placé la traduction hébraïque à côté de l'original arabe. Toutefois, la traduction hébraïque n'est pas corrigée et modifiée d'après l'arabe : l'auteur se borne à indiquer, dans des notes qui accompagnent la traduction, les divergences des deux textes. M. Kroner ne donne que l'original arabe, mais, dans ses notes, il s'efforce d'établir exactement les rapports de la traduction hébraïque avec l'original et d'expliquer les divergences. L'un et l'autre ont pour principe de respecter les particularités linguistiques de l'original arabe de Maïmonide, sans les rapprocher de l'arabe classique, bien que, le plus souvent, les négligences orthographiques et les vulgarismes grammaticaux ne soient pas imputables à l'auteur, mais aux copistes. Ils signalent aussi dans les notes les particularités curieuses du texte de Maïmonide et fournissent ainsi des contributions pour la connaissance grammaticale et lexicologique de la langue arabe de Maïmonide. Pour M. Kroner, il faut encore relever que le contenu du traité choisi par lui lui donne souvent l'occasion d'expliquer le côté halachique du Commentaire et d'éclaircir des passages obscurs de la traduction hébraïque.

Le texte édité par M. Behrens n'offre que rarement prise à des corrections. Il est regrettable qu'il n'ait pas muni le ה de la terminaison féminine, comme c'est l'usage dans la transcription hébraïque de l'arabe, de deux points (ה̈) et qu'il l'écrive simplement ה et parfois (d'après le manuscrit) ה׳, ou aussi ה̓. Ce détail est fort gênant pour la lecture du texte arabe. M. B. a eu tort également de se servir de l'abréviation ק״ו, qu'on a l'habitude de lire קל וחומר, pour représenter קולהא ou קולה (ce mot s'écrit ordinairement en abrégé קו׳). — P. 4, l. 9, lisez זאת, au lieu de זות ; — p. 6, l. 10, lis. וטהר, au lieu de וטהור ; — p. 8, l. 16, lis. בלעז, au lieu de בלעו ; — p. 19, l. 2, il y avait à remarquer que mon ms. a פיסוקין, au lieu de פסוקים, de même, ligne 5, forme de mot (פְּסוּק, plur. פְּסוּקִין) qui est souvent usitée pour désigner le verset massorétique (au lieu du mot ordinaire פָּסוּק) ; — p. 23, l. 12, au lieu de אלעלם, lis. אלעאלם ; — p. 24, l. 15, au lieu de אלסאלחון, lis. אלצאלחון ; — p. 25, l. 2, au lieu de צאהרה, lis. צְאהְרה (= טְאהְרה) ; — p. 17, note *h*, lis. בגלות הזה לקרות. A l'introduction, dans la liste des travaux antérieurs, il manque : Ziwi, Commentaire de Maïmonide sur le traité de Demaï, Berlin, 1891. — Dans la note 1 (p. 11), il aurait fallu citer, non seulement le passage biblique (Esther, IX, 31), mais aussi le passage du Talmud qui s'y

rapporte (*Meguilla*, 2 *a*). Le premier mot de notre commentaire, קאל, aurait aussi, pour cette raison, dû être corrigé en קאלו, conformément à אמרו ז"ל de la traduction hébraïque.

Le travail de M. Kroner, qui a pour sujet un texte plus difficile et plus considérable, a besoin d'être rectifié sur plusieurs points. P. 6, l. 6, au lieu de בדרגא, lis. בדרגה; — *ibid.*, l. 6, au lieu de אלאדד, lis. אלעדד; — p. 7, l. 8, au lieu de מא, lis. מע; — p. 8, l. 3, le signe du *teschdid* sur כי est à effacer; — *ibid.*, l. 4 du bas, au lieu de בעלמא, lis. בעלמא; — p. 14, l. 18, et p. 25, l. 3, au lieu de וסירין, lis. וסיבין; — p. 15, l. 6, au lieu de ולא, lis. לא; — *ibid.*, l. 22, au lieu de אשיא, lis. אלאשיא; — p. 16, l. 8, au lieu de תנגב, lis. תוגב; — *ibid.*, l. 9, au lieu de יעלם, lis. יעמל (en hébreu יעשה); — p. 17, l. 16, au lieu de שוּיה, lis. שויה (*schawiyyouhou*). La note sur ce mot est à supprimer; — p. 19, l. 12, au lieu de שרייעה, lis. שריעה; — p. 20, l. 13, au lieu de אללה, lis. אלאלה (la note 37 relative à ce mot est incompréhensible); — p. 23, l. 14, au lieu de ספוד, lis. שפוד; — p. 25, l. 7, au lieu de אלעלם, lis. אלעאלם; — p. 27, l. 1, au lieu de חשמהא, lis. חשמה; — p. 29, l. 23 et 25, au lieu de לב מא יגד, lis. רבמא יוגד (*roubbamâ*). De cette façon la note 24, où l'éditeur fait un rapprochement avec la racine לבב en lui donnant une signification, se trouve sans fondement. — Dans la partie allemande renfermant l'introduction et les notes, p. 6, note 6, au lieu de ערר, lis. העדר. La note elle-même est obscure. Maïmonide dit que אור, mot par lequel commence le traité de la Mischna de *Pesahim*, a le même sens que חשך, c'est-à-dire לילה, et a été employé pour ne pas commencer le livre par un mot exprimant une idée négative. P. 11, note 54 : תאכיד ne signifie pas ici répétition, mais le renforcement emphatique du verbe par son infinitif; — *ibid.*, note 57, le mot néo-hébreu מדרון ne peut rien avoir de commun avec l'arabe אנחדר; — p. 12, note 19, au lieu de שמחזקין, lis. שמחזקין; *ibid.*, note 22, au lieu de מכוסה, lis. מכסה; il vaudrait mieux encore חוצץ; — p. 13, note 3, au lieu de נעשה, il faudrait plutôt נראה (arabe, יבדו); — p. 14, note 28, au lieu de הובאת, lis. תובא; — p. 15, note 44, au lieu de ידע, lis. יעשה; *ibid.*, התסתרים est une traduction inexacte de l'arabe אלמחטור; ce mot signifie les défenses, האסורים; — *ibid.*, note 52, au lieu de סמע, lis. פאסמע; — *ibid.*, au lieu de לפי, lis. וען; — p. 16, la note 57 repose sur une méprise regrettable. Le mot באלצמאן dans le texte arabe signifie « avec certitude, sûrement » et est rendu en hébreu par בלי ספק. M. Kroner y voit טמאן (צ = ט) « assoifé », ce qui ne donne aucun sens même avec l'interprétation forcée qu'il propose de ce mot; — *ibid.*, note 62, M. K. traduit les mots du texte לולא שהרתא par לולא שהייתי מפרסם; il prend donc שהרתה comme un verbe (*schahartouhou*); or le mot est, au contraire, un substantif (*schahratouhou*) et il faudrait traduire la phrase littéralement : לולא פרסומו C'est pourquoi la traduction hébraïque porte avec raison : לולא שהיה מפורסם; — p. 20, note 8, au lieu de בענין, il vaut mieux

dire במדרגה ; — *ibid.*, note 11, l'alternative est inutile. Dans la phrase לאנהא תתעלם מן אלפסח, le verbe doit être pris au sens passif (*tata-'allamou*) et la traduction devrait être לפי שהן למדין מן הפסח. Les éditions portent שאנו, au lieu de שהן, sans doute par erreur ; — p. 24, note 36. La figure est indiquée inexactement, l'arc n'aurait pas dû être dessiné sous la corde, mais au-dessus de celle-ci. — Sur p. 18, note 6, je remarquerai encore que יבלת (Lév., XXII, 22) est traduit par Saadia, comme par Aboulwalid, par האלול.

En terminant nous exprimerons le vœu que d'autres parties du commentaire de la Mischna de Maïmonide soient éditées avec le même dévouement et le même soin que les deux ouvrages dont nous venons de parler ou plutôt que le projet de prédilection du regretté maître soit repris et que toute l'œuvre de Maïmonide soit rendue accessible aux savants sous une forme digne de lui et des services qu'il a rendus, au grand avantage de l'étude scientifique du Talmud et de la littérature judéo-arabe.

Budapest, mai 1901.

W. BACHER.

HOROVITZ (Jakob). **Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Weltschöpfung.** Marburg, N. G. Elwert, 1900 ; in-8° de XIII + 127 p.

Les doctrines philosophiques que Philon incorpore par le moyen de l'allégorie aux sources juives sont inspirées de Platon, d'Aristote, de Pythagore, de Zénon. Mais on est divisé sur la question de savoir laquelle de ces écoles diverses a le plus influé sur sa pensée. L'étude de M. Horovitz vient à l'appui de ceux qui font de Platon le principal maître de Philon. La démonstration porte sur un point particulier, il est vrai, mais d'une importance capitale pour l'intelligence du système philonien. C'est Platon, beaucoup plus que les néo-pythagoriciens ou les stoïciens, que Philon a suivi dans son traité *De mundi opificio*. L'analogie de ce traité avec le *proœmium* du *Timée*, comme idées et comme langue, est connue depuis longtemps. Le prologue du *Timée* établit que le monde visible est engendré et non éternel, qu'il est l'œuvre aussi parfaite que possible d'un Dieu, d'un démiurge qui a créé par bonté pure et absence de jalousie, et que ce monde créé ne peut être que la copie fidèle des idées éternelles contemplées par le démiurge. Philon ne pouvait manquer d'être frappé du caractère quasi biblique de ces conceptions et il les a faites siennes, d'autant mieux qu'il était à peine besoin de les transformer pour les retrouver dans le mosaïsme ou plutôt pour les en extraire ; car Platon, pour le philosophe alexandrin, n'est qu'un disciple émi-

nent de Moïse, lequel est le plus grand de tous les philosophes. Rien d'étonnant, en conséquence, qu'on retrouve les vues cosmogoniques du fameux mythe platonicien dans le *De mundi opificio*. M. Horovitz s'est appliqué à souligner les similitudes avec plus de précision qu'on n'avait fait encore et il a mis en pleine lumière — c'est là le point personnel de sa dissertation — la parenté, jusqu'à lui inaperçue, des expressions de νοητὸν ζῶον (chez Platon) et de κόσμος νοητός (chez Philon). On a méconnu l'équivalence de ces deux termes parce que l'on s'est mépris sur la valeur et le sens véritable du premier. Il importe donc de l'établir. C'est à quoi la première partie du travail est consacrée. Le νοητὸν ζῶον du Timée n'est pas, comme le grand historien de la philosophie grecque, Zeller, le croit, l'Idée de vie, c'est l'Animal intelligible, à savoir le monde idéal, qui est, dans la conception poétique de Platon, un être vivant, parfait, éternel, dont le monde sensible est la copie. Ce modèle idéal, intelligible, ne se confond pas avec le démiurge : l'un est cause formelle, l'autre est cause efficiente. Rien ne serait plus simple, s'il n'y avait pas d'autres textes de Platon qui ne paraissent guère s'accorder avec ceux du Timée : il n'est pas question ailleurs d'un Créateur suprême distinct des Idées et des dieux subalternes (car, dans le Timée, Philon garde les « dieux » de la religion populaire, mais il leur donne une fonction inférieure, complémentaire de celle du démiurge en chef). Dans la *République*, le sommet de la hiérarchie des êtres est occupé par l'Idée du Bien, τὸ ἀγαθόν. Et, sans doute, il n'y a qu'à montrer que le démiurge et l'Idée du Bien ne font qu'un — c'est l'opinion de Timaeus Locrus dans sa paraphrase du *Timée* — mais, si le démiurge est l'Idée du Bien, comment dire qu'il a fait le monde en contemplant les Idées, lui qui n'est lui-même, dans cette hypothèse, qu'une Idée? Et puis, il y a le νοῦς du *Phédon* qui réclame sa place dans le système. Ces difficultés, et d'autres, M. Horovitz dépense beaucoup de sagacité à les résoudre. Mais son ingéniosité même met en défiance, car il est dangereux de vouloir établir dans une doctrine plus de précision que l'auteur n'a voulu ou pu en mettre lui-même. Mais ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans le détail de ces problèmes. Retenons seulement qu'à la fin d'une discussion savante, mais d'une lenteur... disons platonicienne, se dégage comme résultat l'identité des expressions démiurge, νοῦς, Idée du Bien ; cette dernière diffère donc par sa fonction efficiente des autres Idées, qui n'ont qu'une valeur de cause formelle. Ces Idées sont les parties organiques d'un grand tout, l'être intelligible, le νοητὸν ζῶον, sur le modèle duquel le démiurge forme l'animal doué de corps et d'âme qu'est le monde sensible.

C'est à peu de chose près le rôle même que Philon fait jouer au monde intelligible, κοσμος νοητός, sorte de plan d'ensemble conçu par l'esprit du Créateur — tel l'architecte qui conçoit le plan d'une ville — en vue et au moment de créer l'univers sensible, lequel sera l'image fidèle de ce plan et, en un sens, l'image même du Créateur. Que κόσμος νοητός doive être considéré comme l'équivalent de νοητὸν

ζῶον, c'est ce qui ressort aussi d'un texte d'Aétius (Plac. II, 6, 4), qui dit en songeant certainement au *Timée* : Πλάτων τὸν ὁρατὸν κόσμον γεγονέναι πρὸς παράδειγμα τοῦ νοητοῦ κόσμου. S'il attribue ainsi à Platon lui-même une expression que Philon a mise dans la circulation, c'est que l'anachronisme n'avait rien de choquant et que la notion, sinon le mot, était bien de l'auteur du *Timée*. Le changement dans l'expression vient de ce que Philon suit la Bible.

Dans la seconde partie de sa dissertation, M. Horovitz fait voir par un commentaire attentif et minutieux la marche de la pensée de Philon : celui-ci part du texte de Genèse, I, 26-27, de la création de l'homme à l'*image* de Dieu, ce qui signifie que l'homme est créé conformément à une image contemplée par Dieu, et il étend cette conception au monde lui-même ; il y a donc une première création d'un monde tout intelligible qui répond à l'œuvre du premier jour (Genèse, I, 1-6) ; On sait que Philon, en expliquant que le premier jour de la Bible est consacré à une création idéale, supprime ingénieusement, — tout en en soulevant d'autres —, de grosses difficultés exégétiques, comme le double emploi de la création du ciel et de la terre et de la lumière au premier jour avec l'œuvre du second et du quatrième jour. C'est tout simple pour lui : il s'agit d'abord d'un ciel, d'une terre, d'une lumière idéales, c'est pourquoi le texte dit *un* jour et non premier : création hors cadre. Et si, ensuite, la création du monde réel s'échelonne sur plusieurs jours, c'est pour enseigner l'excellence de l'ordre, de l'arrangement méthodique. M. Horovitz rapproche justement du commentaire de Philon des textes midraschiques de *Bereschit rabba*, III, qui s'efforcent à leur manière de justifier le mot *éhad* de l'hébreu. Il eût pu citer aussi la discussion entre Juda et Néhémia, Tannaïm du IIe siècle (*Tanhouma*, I, éd. Buber), sur la manière de se représenter l'acte de la création. Selon Néhémia, qui a en vue Genèse, II, 4, la création est comme la cueillette des figues : elles sont toutes ensemble sur l'arbre, mais on les détache successivement. Un autre passage (*Tanhouma*, II) est plus caractéristique encore : une matrone demande à Yosé ben Halafta en combien de jours Dieu a créé le monde. Il répond : « En un jour, le premier. » — Et il donne à la matrone l'exemple d'un repas qu'on prend service par service, bien que tous les mets aient été cuits simultanément.

M. Horovitz s'étend ensuite sur les rapports qu'il convient d'établir entre le λόγος et le κόσμος νοητός. Il ne les confond pas comme quelques auteurs ; mais il se trouve forcé d'épiloguer sur certains textes gênants : c'est une besogne ardue que de faire concorder dans le détail les doctrines qu'épanche libéralement et sans suffisante rigueur verbale le philosophe alexandrin. Notons le rapprochement établi entre les δυνάμεις, — les puissances dont Philon échelonne la hiérarchie entre le λόγος divin et le monde créé, — et les θεοί du mythe platonicien, démiurges subalternes chargés de créer les animaux autres que l'animal-monde, afin que la divinité ne soit pas rendue responsable de leurs imperfections, qui sont le fait de l'ἀνάγκη. Le

travail de M. Horovitz, qui contient encore nombre de vues intéressantes, facilite l'intelligence de la théologie complexe de Philon et grandit encore son importance comme intermédiaire entre le platonisme et le christianisme des Pères de l'Église.

JULIEN WEILL.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XLI, p. 136. — Le nom du rabbin Günzburger de Hegenheim était Moïse David. Dans un exemplaire que je possède du נפתלי שבע רצון (2e éd., Fürth., 1727) de son grand-père, Nephtali Hirz b. Simon Günzburg, il a écrit de sa main : הק' משה דוד בן ר' יוסף מהיגינא. Il avait un fils du nom de Mahrem, qui s'appelait déjà Günzburger. — *M. Kayserling.*

Ibid., p. 270. Au lieu de באלרואבט, il faut sans doute lire רואבט בלא « sans particule de jonction ». Par רואבט Saadia ibn Danan entend ici les prépositions. — *M. L.*

Ibid., p. 275. — Dans un ms., écrit en Provence, du Livre de la tradition d'Abraham b. David, on lit également le nom d'Allemagne écrit הרבה מצרפת ומאלמניא ומפרובינצא : אלמניא (*Revue*, X, p. 103). — *Israël Lévi.*

Ibid., p. 316. — L'ouvrage de M. Bernstein n'est pas en russe, mais en polonais. — *I. Lévi.*

T. XLII, p. 48 et s. — A ajouter aux textes français écrits en lettres hébraïques un travail sur la *fièvre*, œuvre d'un médecin juif, dont le ms. se trouve à Berlin (Cat. Steinschneider, II, n° 233). M. Steinschneider l'a décrit en détail dans *Archiv*, de Virchow, t. CXXXVI (1894), p. 99, et en a donné un spécimen dans son Catalogue, Appendice XI. — *Samuel Poznanski.*

Ibid., p. 106, l. 12. — Dans le texte édité par L. Havet, ballivia *Caleti* ne désigne pas la ville de *Calais*, mais le *pays de Caux*, dans la Seine-Inférieure. Voir l'index de L. Havet, dans la *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. XLV. — *Israël Lévi.*

Ibid., p. 123 et suiv. — Il existe déjà un travail sur les variantes qu'offrent certaines citations de la Bible dans le Talmud avec la Massora : משפחת סופרים par Samuel Rosenfeld (Wilna, 1883 ; voy. *Revue*, VIII, 287). Beaucoup de celles qui y sont relevées sont sans valeur. De celles qu'a notées M. Chajes, les nos 2, 7, 8, 17 et 19 sont déjà signalées dans cet ouvrage (p. 106, n° 82 ; 180, n° 53 ; 184, n° 67 ; 240, n° 29 ; 244, n° 67). On voit que, d'autre part, Rosenfeld n'a pas épuisé la matière. Si mes souvenirs ne me trompent pas, Reifmann s'est à diverses reprises occupé aussi de ces variantes. — *Samuel Poznanski.*

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE.

ARTICLES DE FOND.

BACHER (W.). Contributions à l'onomatologie talmudique..... 43
BRANDIN (Louis). Les gloses françaises (Loazim) de Gerschom de Metz..... 48 et 237
BÜCHLER (Ad.). I. תחיכה ופכרכס, expression désignant les docteurs de la loi..... 211
II. Les Dosithéens dans le Midrasch..... 220
EPPENSTEIN (S.). Ishak ibn Baroun et ses comparaisons de l'hébreu avec l'arabe (*fin*)..... 76
EPSTEIN (Abr.) La querelle au sujet du calendrier entre ben Méir et les académies babyloniennes..... 173
GINSBURGER (M.). La traduction de la Bible d'après Haï Gaon.. 232
HEMERDINGER (Gabriel). Le dénombrement des Israélites d'Alsace (1784)..... 253
KRAUSS (S.). Dosithée et les Dosithéens..... 27
MONCEAUX (Paul). La Bible latine en Afrique..... 129
REINACH (Théodore). I. La pierre de Mindos..... 1
II. Charles de Valois et les Juifs..... 103
SCHAPIRO (Dr D.). Les connaissances médicales de Mar Samuel. 14
SCHWAB (Moïse). Une Bible manuscrite de la bibliothèque de Besançon..... 111
WEILL (Julien). Les mots תפיך ונקביך dans la complainte d'Ezéchiel sur le roi de Tyr..... 7

NOTES ET MÉLANGES.

BÜCHLER (Ad.). Une localité énigmatique mentionnée sur la mosaïque de Madaba..... 125
CHAJES (H.-P.). Quelques remarques sur les citations bibliques dans le Talmud..... 123
GINSBURGER (M.). Note sur l'Ecclésiastique, XLIX 14 267
KAYSERLING (M.). Nouvelle note sur la bibliothèque de Léon Mosconi..... 277

LAMBERT (Mayer). Notes exégétiques et grammaticales... 119 et 265
LÉVI (Israël). I. Note sur l'Ecclésiastique XLIX, 14 269
II. Le livre d'Eléazar ben Iraï 270
SCHWAB (Moïse). Un secrétaire de Raschi 273

BIBLIOGRAPHIE.

BACHER (W.). Moses Maimunis Mischnah-Commentar zum Tractat Megillah, éd. par S. BEHRENS. — Maimonides Commentar zum Tractat Pesachim, éd. par H. KRONER. 280
WEILL (J.). Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Weltschœpfung, par J. HOROVITZ 283
Additions et rectifications 286
Table des matières 287

ACTES ET CONFÉRENCES.

Assemblée générale du 3 février 1901 I
Allocution de M. Maurice BLOCH, président I
Rapport de M. Moïse SCHWAB, trésorier III
Rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1899-1900, par M. Mayer LAMBERT, secrétaire VII
PHILIPPSON (Martin). Louis Philippson, son œuvre et son rôle dans le judaïsme moderne, conférence XXIV

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 2 FÉVRIER 1901.

Présidence de M. Maurice Bloch, *président.*

M. le Président prononce l'allocution suivante :

Mesdames et Messieurs,

Pour ne pas charger le programme de ce soir, j'aurais volontiers borné la première partie de ma tâche à venir vous dire : « La séance est ouverte. » Mais j'ai un devoir à remplir, un devoir pénible. C'est au Président qu'il appartient de rappeler la mémoire des excellents collègues que nous avons eu la douleur de perdre dans le courant de l'année.

Ç'a été avec une profonde émotion que nous avons appris la mort de M. Léopold Cerf, membre du Conseil. M. Cerf était, vous le savez, l'imprimeur de notre Société ; mieux que cela, il en était l'ami. Ancien élève de l'École Normale, il quitta l'enseignement pour prendre la direction de la maison de son père. Il fut successivement élu juge et président du Tribunal de commerce de Versailles. D'un esprit fin, d'une grande délicatesse de sentiments, M. Léopold Cerf était, dans toute l'acception du mot, un galant homme. Ce galant homme se doublait d'un bon citoyen. L'autre jour, à la Chambre, on parlait de ces vaillants qui ont défendu le sol sacré de la Patrie en 1870 : Cerf pouvait montrer sa médaille militaire et dire : « J'en étais ! »

D'autres deuils ont encore frappé notre Société. Nous avons perdu M. de la Penha, homme charitable, s'il en fut. Il s'était fait inscrire comme membre perpétuel. Son souvenir restera dans nos annales avec celui des bienfaiteurs de l'œuvre.

M. Alfred Mayrargues, dont vous trouvez le nom dans nombre de Sociétés scientifiques et littéraires, ne pouvait ne pas être des nôtres. Tous les Parisiens du monde de la finance et des lettres ont connu l'exquise bonne grâce, la forte instruction et le talent littéraire d'Alfred Mayrargues. Cet homme de lettres pouvait vous renseigner sur les différentes valeurs de la Bourse. Cet homme de la Bourse pouvait vous renseigner sur les différentes éditions de Rabelais. Alfred Mayrargues était de ceux qu'une société s'honore de compter parmi ses membres, et au dévouement desquels on n'adresse jamais un appel inutile.

M. le rabbin Gerson, de Dijon, fut un de nos ouvriers de la première heure. Il a publié une série d'études sur les Juifs de France, notamment sur les Juifs de la Bourgogne, de la Savoie, de la Champagne. Ces monographies, qui coûtent parfois tant de laborieuses recherches, sont précieuses, et il faut savoir gré aux modestes travailleurs qui ont assez l'amour de la science pour ne pas se rebuter devant les difficultés.

Peut-on parler des choses du Judaïsme, sans songer à celui qui a si bien connu le Judaïsme parisien, à ce jeune travailleur enlevé dans toute la force de l'âge ? J'ai nommé notre excellent collaborateur Léon Kahn. Car il a collaboré à l'Annuaire de notre Société, et ici comme partout, il a laissé les regrets les plus vifs.

Ce sont là des pertes sensibles, Mesdames et Messieurs, et pourtant ces tristes souvenirs que j'évoque ne sont pas sans quelque consolation. Nous voyons que notre Société trouve les sympathies et les concours les plus empressés dans les milieux les plus divers. Et cette variété même et cet empressement sont pour nous un objet de satisfaction légitime dans le passé et de légitime confiance pour l'avenir.

Et j'ai le droit de parler de satisfaction et de confiance en cette année d'Exposition universelle, qui n'a pas été sans gloire pour la Société des Études juives. Elle a exposé dans la classe 3 (Ensei-

gnement supérieur et Institutions scientifiques), et le Jury lui a donné, comme aux principales sociétés scientifiques et littéraires de France et d'Europe, la médaille d'argent.

Avant de terminer il me sera permis de rendre hommage à l'un de nos anciens présidents, que l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres vient d'appeler dans son sein, à M. Hartwig Derenbourg. C'est le quatrième collègue que nous comptons à l'Institut. Espérons qu'il y en aura d'autres encore. La Société des Études juives devenue la pépinière des Académiciens ! Pouvons-nous ouvrir le nouveau siècle par un meilleur vœu et une plus belle espérance ?

M. Schwab, trésorier, rend compte en ces termes de la situation financière :

Le budget de l'an 1900 a été passablement chargé comparativement aux dernières années ; le surcroît de dépenses faites pendant cet exercice n'a pu être couvert que grâce à quelques rentrées exceptionnelles. Le plus gros chiffre a été absorbé par la publication d'un volume, depuis longtemps promis, le tome I[er] de la traduction des Œuvres de Josèphe, sous la direction de M. Théodore Reinach.

Il ne m'appartient pas de faire valoir cette œuvre devant vous : ce serait empiéter sur le domaine de notre secrétaire ; par lui vous saurez combien la Société a été heureuse de publier enfin ce volume, longuement mûri. Toutefois, les détails financiers incombant au trésorier, il doit noter que le montant des honoraires dus pour ce volume, soit 1,000 francs, n'a été versé au traducteur spécial du t. I qu'au mois de janvier dernier, et figurera, par conséquent, au budget de 1901.

La Société s'est offert aussi le luxe de pourvoir, — dans de très modestes proportions, — aux frais d'une mission littéraire en Italie. Elle a chargé M. Seymour de Ricci du soin de recueillir en ce pays les nombreuses inscriptions juives, presque toutes en caractères grecs ou latins, qui remontent aux trois ou quatre premiers siècles de l'ère vulgaire, et qui couraient le risque d'être perdues. Vous lirez bientôt, j'espère, dans un des numéros de la *Revue*, les résultats scientifiques de cette enquête.

En regard de ces dépenses extraordinaires, vous trouverez avec

satisfaction dans les recettes une plus-value, suffisante pour établir l'équilibre du budget. Ainsi, un de nos collègues les plus actifs et les plus dévoués à notre œuvre s'est fait inscrire comme membre perpétuel, et a versé 400 francs. Ensuite, les ventes diverses faites directement par la Société ont atteint 1,080 francs, en y comprenant l'achat anticipé fait par l'éditeur de la traduction des *Œuvres* de Josèphe, qui a souscrit pour 50 exemplaires.

Dans cette somme est comprise aussi une souscription ministérielle de 237 francs, au profit du *Répertoire des articles d'histoire et de littérature juives*, de sorte qu'avec les souscriptions afférentes au même livre l'année précédente, la dépense nette pour cette publication est réduite à 203 francs jusqu'à ce jour.

Enfin, la participation de notre libraire n'a jamais été aussi fructueuse qu'en cette année, puisque le montant des abonnements servis par le libraire, joint au produit des ventes diverses réalisées par lui pour la Société, a donné une somme de 1,583 francs.

Voici l'état complet des recettes et dépenses :

RECETTES.

En caisse au 1er janvier	100 fr.	» c.
Une souscription de membre perpétuel	400	»
Souscription du Ministère de l'Instruction publique.	375	»
Cotisations	7.494	»
Vente de volumes de la *Revue* et divers	1.222	50
Vente par le libraire	1.583	»
Revenus des titres et valeurs chez MM. de Rothschild	2.430	50
Total	13.605 fr.	» c.

DÉPENSES.

Impression du n° 78	1.059 fr. 50	
— — 79	1.137 »	4.431 fr. 95 c.
— — 80	1.197 45	
— — 81	1.038 »	
A reporter		4.431 fr. 95 c.

Report.....		4.431 fr.	95 c.
Honoraires du n° 78.....	631 fr. 90		
— — 79.....	599 60		
— — 80.....	744 60		
— — 81.....	686 »		
		2.662	10
Secrétaire de la rédaction et secrétaire-adjoint....		2.400	»
Subvention à une mission scientifique.....		400	»
Distribution de quatre numéros.....		360	»
Magasinage et assurance.....		150	»
Frais divers par le libraire.....		70	»
Encaissements (avec frais de retour).....		107	40
Frais de bureau, timbres, étrennes, arriéré de 1899.....		405	95
Conférences.....		241	80
Impression du t. I[er] de Josèphe, avec carte.....		2.225	»
Achat de livres et paiement pour gravures.....		107	»
Total.....		13.561 fr.	» c.

L'excédent des recettes n'est donc que de 44 francs, c'est peu. Mais n'oubliez pas que la publication du t. I[er] de la traduction des œuvres de Josèphe constitue une sorte de capital. Il est vrai que les débours ne pourront jamais être entièrement récupérés, vu l'écart entre le prix de revient et celui de la vente; mais moralement, la Société met à son avoir une œuvre considérable, qui lui fait honneur, qui est digne de son activité littéraire, et qui a obtenu les suffrages du monde savant.

M. Mayer LAMBERT, secrétaire, lit le rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1899-1900 (voir, plus loin, p. VII).

Il est procédé aux élections pour le renouvellement partiel du Conseil. Sont élus :

MM. Abraham CAHEN, grand rabbin, *membre sortant*.
Albert CAHEN, professeur agrégé, *m. s.*

MM. Rubens Duval, professeur au Collège de France, *m. s.*
Mayer Lambert, professeur au Séminaire israélite, *m. s.*
Sylvain Lévi, professeur au Collège de France, *m. s.*
Jules Oppert, membre de l'Institut, *m. s.*
Salomon Reinach, membre de l'Institut, *m. s.*
Théodore Reinach, docteur ès lettres, *m. s.*
Baron Alphonse de Rothschild, membre de l'Institut, *m. s.*
Paul Grunebaum, auditeur au Conseil d'État.

Est élu président de la Société pour l'année 1901 :

M. le Grand Rabbin Zadoc Kahn.

M. Maurice Bloch, président, fait une conférence sur *Les femmes écrivains et artistes juives en France.*

RAPPORT

SUR LES PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ

PENDANT L'ANNÉE 1899-1900

LU A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 3 FÉVRIER 1901

PAR M. MAYER LAMBERT, SECRÉTAIRE.

MESDAMES, MESSIEURS,

Avec l'année 1901, notre Société entre dans sa vingt et unième année. Vingt ans, c'est le bel âge pour un homme ou une femme ; pour une société savante, c'est l'âge mûr. Mais la nôtre n'a pas eu d'enfance ; comme notre ancêtre Adam, elle est venue au monde toute formée, et la vieillesse ne sera pas non plus pour elle la décrépitude.

La Société des Études juives a, depuis sa création, favorisé la publication d'ouvrages importants : c'est sous ses auspices que M. Loeb a fait paraître son *Calendrier perpétuel*, et MM. Perrot et Chipiez, le *Temple de Jérusalem ;* M. Théodore Reinach, les *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs au judaïsme ;* M. Gross, la *Gallia judaica*. Cette année, M. Théodore Reinach a récidivé, car c'est sous sa direction qu'a paru le premier volume des *Œuvres complètes de Flavius Josèphe*, traduit par M. Julien Weill. Il est à peine nécessaire de vous dire de quelle importance est cette nouvelle publication : Flavius Josèphe est une source unique de renseignements pour la période de l'histoire juive qui va de la chute de l'empire perse à la destruction du Temple. Il nous a conservé une foule d'extraits d'au-

teurs anciens, et de la guerre avec les Romains il parle en témoin oculaire. Jusqu'ici on avait de son ouvrage une traduction qui était française et une autre qui était exacte ; maintenant, nous aurons une traduction à la fois française et exacte, et de plus, accompagnée de notes, qui lui donnent presque la valeur de l'original.

La Société a accordé aussi son concours à M. Schwab, pour la publication de son *Répertoire des articles relatifs à l'histoire et à la littérature parus dans les périodiques de 1783 à 1898*. M. Schwab, que vous avez applaudi tout à l'heure dans son rôle de trésorier, ne rend pas seulement service aux Études juives comme financier, mais aussi comme savant consciencieux et patient. Il a eu le courage de dépouiller quatre-vingt-quatorze journaux et Revues dont plusieurs comptent une cinquantaine d'années ou davantage, afin de donner aux chercheurs un instrument de travail des plus précieux. Rien n'est plus difficile, quand on traite une question, que de retrouver tout ce qui a été dit là-dessus dans les périodiques. Grâce au Répertoire de M. Schwab, cette pierre d'achoppement est écartée de la route des érudits.

Les différents ouvrages que nous avons mentionnés font honneur à notre Société dans le monde, mais c'est surtout la Revue qui a consacré sa réputation. La Revue des Études juives comprend quarante forts volumes (sans compter les annuaires des cinq premières années) remplis de recherches originales ou de conférences vulgarisatrices sur toutes les branches de la science juive. Des travailleurs de la première heure, beaucoup hélas ! ne sont plus. La mort nous a enlevé Arsène Darmesteter, James Darmesteter, Joseph Derenbourg, Adolphe Franck, Fürst, Gerson, Graetz, Halberstam, Kaufmann, Léon Kahn, Kohut, Lenormant, Loeb, Luce, Perlès, Renan, Sacher Masoch. Les noms de ces savants et de ces écrivains sont des titres de gloire pour notre Revue, et il m'a semblé que c'était un devoir de leur rendre hommage, encore une fois, au moment où vient de se clore ce siècle qu'ils ont éclairé ou illustré.

Mais si douloureuses que soient ces pertes, la Revue n'en continue pas moins sa marche en avant. De nos collaborateurs actuels, quelques-uns ont assisté à la naissance de la Société ; d'autres, qui,

à cette époque, étaient sur les bancs de l'école, sont venus, à leur tour, offrir leur ardeur juvénile. Et, sans vouloir nous abandonner à des espérances trop optimistes, nous croyons fermement que longtemps encore notre Revue prospérera, et que ni les hommes ni les sujets d'étude ne lui feront défaut.

Certes, on pourrait se demander si le domaine de la science juive ne finira pas par être épuisé. Les sciences philologiques et historiques ne se créent pas elles-mêmes comme la chimie ou la physique. La littérature biblique et talmudique est limitée. Il semble donc qu'à un certain moment on n'y découvrira plus rien de nouveau. La langue hébraïque et l'histoire juive nous auront révélé tous leurs secrets.

Ce moment n'est pas encore venu, et peut-être ne viendra-t-il jamais. Tout d'abord, les sciences dont nous nous occupons ont cet avantage ou ce désavantage qu'elles sont incertaines et hypothétiques, de sorte que les mêmes problèmes sont remis constamment sur le tapis. Et puis, de temps à autre, on fait des découvertes qui renouvellent la face des questions que l'on croyait élucidées ; on retrouve des ouvrages que l'on croyait perdus et qui font mieux comprendre les choses anciennes.

C'est ainsi que l'année dernière je vous parlais de la découverte du texte hébreu de l'Ecclésiastique ou Sapience de Ben Sira. Cette trouvaille paraissait devoir fournir des données utiles pour la connaissance de l'hébreu qu'on parlait vers le IIIe siècle avant l'ère vulgaire. Par là même on devait pouvoir apprécier la date de divers écrits bibliques. Mais, pour tirer des conclusions du texte hébreu, il fallait, avant tout, qu'il fût original Or, plusieurs savants avaient élevé des doutes sur l'authenticité de ce texte, et pensé qu'il pourrait être une retraduction d'une version araméenne. Je me demandais donc, avec quelque terreur, si les exégètes arriveraient à se mettre d'accord sur ce point capital. Chose étonnante, ils y sont parvenus, ou à peu près. Ils sont maintenant presque unanimes à reconnaître premièrement, que le texte trouvé au Caire est vraiment original, deuxièmement, qu'il a été remanié et altéré de toutes façons. En effet, de nouveaux fragments ont été mis au jour, contenant des passages déjà publiés avec des ressemblances suffisantes

pour montrer qu'on a, au fond, un seul texte, mais avec des différences qui rendent impossible l'hypothèse d'une retraduction. Nous sommes donc rassurés, mais ce sera une rude tâche que de dégager le texte primitif de Ben Sira, tant il a été défiguré. Les copistes ont pris des libertés avec ce livre qui n'était pas canonique ; ils ont modernisé le style de Ben Sira. Ils ont inséré dans le corps du texte des variantes, formant des doublets dont on a bien du mal à se dépêtrer, et, dans certains endroits, il semble que l'original ait été corrigé ou complété d'après les versions. En tout cas, il faut renoncer à des comparaisons littéraires basées sur l'Ecclésiastique, avant que le texte n'ait été expurgé ; et, même ensuite, on fera bien d'être prudent, car Ben Sira parait avoir écrit sa Sapience dans un hébreu artificiel, et qui peut être bien différent de l'hébreu qu'on parlait et écrivait couramment.

M. Israël Lévi a publié et commenté quelques fragments de l'Ecclésiastique [1], entre autres quelques pages qu'il a extraites d'un stock de feuillets achetés par M. le baron Edmond de Rothschild et mis par lui à la disposition des travailleurs. M. Chayes a également donné quelques notes sur les passages publiés par M. Schechter [2], et M. Bacher quelques remarques sur ceux qu'a publiés M. Lévi [3].

Les études bibliques sont cette année encore peu représentées dans la Revue, et cette pénurie me parait tenir surtout au respect que nous inspire la Bible, respect très louable, mais poussé un peu trop loin. J'ai à peine à vous signaler quelques notes de MM. Mendelsohn [4], Bacher [5], Günzburg [6] et de votre secrétaire [7]. D'après M. Mendelsohn, Caïn ne se serait pas irrité parce que Dieu avait rejeté son offrande, mais, au contraire, Dieu aurait rejeté son offrande, parce que Caïn s'était irrité contre son frère. Je crains que les exégètes n'adoptent pas cette explication. M. Bacher, en corrigeant une lettre d'un mot, donne un sens satis-

[1] T. XXXIX, p. 1 ; t. XL, p. 1 et suiv.
[2] T. XL, p. 31 et suiv.
[3] *Ibid.*, p. 253 et suiv.
[4] T. XXXIX, p. 229 et suiv.
[5] T. XL, p. 81-82.
[6] *Ibid.*, p. 251 et suiv.
[7] *Ibid*, p. 248 et suiv.

faisant à un verset obscur d'Isaïe. M. de Günzburg critique quelques corrections que nous avions proposées. Mes arguments ne l'ont pas convaincu ; ses objections ne m'ont pas convaincu non plus. La postérité décidera !

En ce qui concerne les commentateurs de la Bible, nous avons une notice de M. Grünhut [1], relative à Nahschon, un Gaon peu connu. Ce Gaon aimait à interpréter allégoriquement les nombres qu'on rencontre dans l'Ecriture, par exemple celui des chameaux, chamelles, boucs, chèvres, ânes et ânesses dont Jacob fit cadeau à Esaü. C'est cet amour des chiffres qui lui a valu la réputation de cabaliste.

M. Poznanski [2] nous parle de Tanhoum de Jérusalem, sur la vie duquel nous n'avions que peu de détails. Ce rabbin est le représentant presque unique de l'exégèse rationnelle en Orient au XIII^e^ siècle. Comme il cite les opinions de ses devanciers, il nous fournit par là même d'utiles renseignements sur les exégètes anciens. M. Poznanski énumère les sources de Tanhoum et nous fait connaître les explications originales de cet auteur. Parmi les idées émises par Tanhoum, nous relevons celle-ci que, les prophètes ayant passé beaucoup de faits sous silence, parce que leurs contemporains les connaissaient, leurs discours sont devenus pour nous incompréhensibles. Cette pensée me paraît fort judicieuse. Comme ses prédécesseurs, Tanhoum admet deux interprétations du texte, l'une naturelle et l'autre allégorique. Ainsi, d'après la seconde, le nom de Jonas, qui veut dire colombe, désigne l'âme. De même que la colombe, éloignée du colombier, s'efforce d'y revenir, de même l'âme cherche, au moyen de la science, à retourner auprès de Dieu, dont elle émane. Le bateau sur lequel Jonas s'enfuit, c'est le corps. Le sommeil de Jonas, c'est l'ignorance, etc.

Le Talmud et les Midraschim ont été l'objet de nombreuses études philologiques ou historiques. MM. Krauss [3] et Büchler [4] réta-

[1] T. XXXIX, p. 310 et suiv.
[2] T. XL, p. 129 et suiv.
[3] T. XXXIX, p. 53 et suiv.
[4] T. XL, p. 154 et suiv.

blissent le sens véritable de quelques mots, et le regretté Fürst [1] rétablit les mots eux-mêmes. M. Büchler, en particulier, nous explique ce que la Pesikta entend par le tabernacle de Sodome. La fertilité du sol était si grande, que les routes étaient couvertes par le feuillage des arbres comme d'une toiture, et la vue perçante d'un autour n'arrivait pas à distinguer le sol. M. de Günzburg [2] donne des éclaircissements sur quelques passages du traité des Scribes.

M. Bank [3] continue à débrouiller l'écheveau des noms des docteurs talmudiques et montre que dans les gens subtils de Poumbedita on a confondu plusieurs rabbins du même nom. M. Chayes [4] aperçoit, dans les paroles d'un talmudiste concernant des personnages bibliques, un écho des polémiques dirigées contre la Bible. M. Mendelsohn [5] raye de l'onomastique le nom de la localité *Hatar*, qui, d'après lui, signifierait tout bonnement un endroit. Par contre, ailleurs [6] il cherche à montrer qu'un nom propre de personne a été pris à tort pour un nom commun. Il y a donc compensation.

Nous nous reprocherions de ne pas signaler un article très intéressant de M. le docteur Schapiro [7] sur un sujet malheureusement trop spécial pour que nous puissions l'analyser devant vous. Ce travail est une contribution fort utile à l'exégèse de la Bible en même temps qu'à l'histoire de la médecine juive et talmudique.

L'histoire post-biblique occupe, comme toujours, la plus grande place dans la Revue. Flavius Josèphe, dont nous parlions tout à l'heure, a reproduit un décret par lequel les Athéniens décernaient au grand prêtre Hyrcan une couronne et une statue. Ce dernier hommage a dû flatter et choquer à la fois le pontife. M. Reinach montre [8] que le grand prêtre dont il s'agit est Hyrcan II, fils d'Alexandre Jannée. Le décret nous montre les bonnes relations

[1] T. XXXIX, p. 132 et suiv.
[2] T. XL, p. 158 et suiv.
[3] T. XXXIX, p. 191 et suiv.
[4] *Ibid*, p. 303.
[5] *Ibid.*, p. 304.
[6] *Ibid.*, p. 306.
[7] T. XL, p. 37 et suiv.
[8] T. XXXIX, p. 16.

qui existaient entre la capitale de la Grèce et la capitale de la Judée. M. Bacher[1] en rapproche les anecdotes racontées par le Talmud et où nous voyons les Jérusalémites luttant de finesse avec les Athéniens, et les dépassant. Si les Athéniens avaient raconté ces histoires, peut-être ne se seraient ils pas laissé battre.

Un autre décret honorifique en faveur d'un Juif nous a été conservé, non par Flavius Josèphe, mais par un morceau de pierre encastré d'abord dans la maison du consul allemand au Caire et transporté ensuite au musée de Berlin. M. Th. Reinach[2] rectifie et complète la teneur de cette inscription, passablement mutilée, et montre qu'il s'agit d'honneurs décernés à un préfet juif en Égypte par la communauté de Léontopolis sous le règne Cléopâtre II. Il est curieux de constater qu'un Juif était fonctionnaire royal. Son poste, d'après M. Reinach, était honorable, sans être particulièrement éclatant. Les antisémites du temps ont dû pourtant accuser Cléopâtre d'être judaïsante !

Cette Cléopâtre était la fille d'Antiochus le Grand, roi de Syrie. Or un passage de Josèphe, relatif à sa dot, a fort embarrassé les commentateurs. Cet écrivain nous dit qu'Antiochus avait donné comme dot à sa fille, lorsqu'elle épousa Ptolémée, la Cœlé-Syrie qui comprenait la Palestine, et que les impôts tirés de cette province devaient être partagés entre les deux rois. Mais comment Antiochus et Ptolémée pouvaient-ils partager les impôts d'un pays qui appartenait au roi d'Égypte seul ? Donner et retenir ne vaut. On a donc accusé notre Flavius Josèphe d'une grave étourderie — on ne prête qu'aux riches. — Mais M. Holleaux[3] innocente l'historien, en montrant que les rois ne sont pas Ptolémée et Antiochus, mais Ptolémée et la reine. Cela nous explique aussi la plaisanterie d'un certain personnage qui voulait devenir fermier d'impôts en Égypte. Le roi lui demandant des garanties, il répondit : « Roi et la reine, vous serez garants pour les deux parties. » Que signifie cette phrase et quel sel peut-elle avoir ? C'est ce que les hellénistes cherchaient en vain Or, une fois qu'on sait que la reine avait, elle aussi, sa part

[1] T. XL, p. 83 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 50 et suiv.
[3] T. XXXIX, p. 161 et suiv.

d'impôts, on comprend que notre collecteur a voulu dire : Toi, le roi, tu te feras garantir par la reine et la reine se fera garantir par toi. Le roi rit beaucoup, paraît-il, de cette facétie. Il avait le rire facile.

M. Chayes [1] étudie les pouvoirs que possédaient les docteurs de la loi comme juges en Palestine sous la domination romaine, et arrive à cette conclusion qu'il n'existait pas de tribunaux juifs au sens véritable du mot. On trouve seulement des individus exerçant une autorité juridique plus ou moins étendue avec la permission ou la tolérance des Romains. Il nous semble que les Juifs ont dû souvent s'adresser à leurs docteurs comme arbitres, même dans les cas où les magistrats romains étaient seuls compétents.

L'impartialité dans la justice entraine parfois à de douloureux sacrifices les hommes consciencieux, l'illustre Gaon Saadia en fit la triste expérience. Ayant refusé d'approuver une sentence rendue par le chef de l'exil, David ben Zakkaï, parce qu'elle lui paraissait inspirée plutôt par l'amour du lucre que par celui du droit, il fut contraint de résigner ses fonctions de chef d'école. Pour se défendre contre ses ennemis, il composa un livre, intitulé *Galouy,* l'exilé, ouvrage presque entièrement perdu. Saadia semble en avoir fait ensuite une édition arabe, dont M. Harkavy avait publié un petit fragment. Un tout petit feuillet provenant de la Gueniza du Caire m'a permis d'augmenter ce fragment de quelques lignes et de le rectifier en partie [2].

Un autre feuillet, de même origine, mis en lumière par M. Is. Lévi [3] complète également un fragment publié par M. Harkavy, et fait partie d'une lettre de Ben Méir, un rabbin de la Palestine qui jugea bon de dénigrer la science de Saadia, parce qu'il voulait rétablir la suprématie des écoles talmudiques de Palestine sur celles de la Babylonie.

Déjà avant Saadia, l'usage s'était introduit dans les communautés de la Babylonie de réciter la veille de Kippour une formule par laquelle on proclamait l'annulation des vœux que l'on n'avait pu ac-

[1] T. XXXIX, p. 39 et suiv.
[2] T. XL, p. 84 et suiv. ; p. 260.
[3] *Ibid.*, p. 261-263.

complir. C'est l'origine du *Kol-Nidré*, devenu célèbre surtout par la mélodie si expressive sur laquelle on le récite et qui a été goûtée jusque dans les concerts publics. Il s'agissait, bien entendu, de vœux personnels et non pas d'engagements envers autrui, comme l'ont prétendu les antisémites à la suite de l'apostat Nicolas Donin. Néanmoins bien des rabbins ont désapprouvé cette innovation. La formule primitive araméenne, qui se rapportait aux vœux *passés*, fut étrangement modifiée par un hazan, nommé Méir, qui y intercala une phrase hébraïque se rapportant à l'*avenir*. Le texte est devenu celui-ci : Tous les vœux que nous *avons formés* depuis ce jour de Kippour présent jusqu'à Kippour prochain, nous les déclarons nuls. R. Tam, se fondant sur des arguments subtils de scolastique, approuva cette formule doublement bâtarde, et, malgré l'opposition de nombreux rabbins, on a continué à la réciter solennellement la veille du jour du Grand Pardon. Isaac ben Mardochée, qui rédigea sur ce sujet une consultation, publiée par M. Israël Lévi [1], après avoir fait l'historique de la question, s'écrie : « Le ciel me garde d'inciter ainsi à des erreurs, car à quels préjudices cette coutume n'expose-t-elle pas les particuliers et les communautés ? Un jour de pardon et d'amendement, où les scrupules doivent s'aiguiser, comment prononcer de telles paroles ! » Voilà comment s'exprimait à l'égard du Kol-Nidré un pieux rabbin du moyen âge.

Du même recueil M. Lévi [2] a tiré un autre consultation adressée à Samuel Sulami. La question qui y est traitée et que M. Lévi s'est dispensé d'analyser est peu intéressante : il s'agit de vin *nésekh*. Mais le destinataire est connu parce qu'il renvoya de chez lui un de ses amis, à l'instigation de plusieurs rabbins. Quel crime avait commis son hôte ? Il s'était déclaré partisan des études philosophiques. L'inquisition, comme on voit, avait exercé sa contagion jusque chez les Juifs.

M. Poznanski [3] analyse un autre recueil de même provenance.

C'est encore notre collègue M. Lévi [4] qui nous raconte la lutte

[1] T. XXIX, p. 76 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 226 et suiv.
[3] T. XL, p. 91 et suiv.
[4] T. XXXIX, p. 85 et suiv.

pour le grand-rabbinat de Paris... à la fin du XIVe siècle. Les fonctions étaient occupées par R. Yohanan, qui avait succédé à son père Matatia. Un nommé Isaïe, fils d'Abba Mari, voulut déposséder Yohanan, en invoquant un diplôme qui lui avait été décerné par le rabbin de Vienne, en Autriche. Yohanan adressa alors une requête aux rabbins d'Espagne, qui se décidèrent pour lui, et l'un d'eux rédigea en sa faveur une consultation. C'est ainsi que les Espagnols confirmèrent le rabbin français contre le protégé du rabbin autrichien. Quelques années après le rabbinat de Paris disparaissait, les Juifs de France ayant été expulsés pour de longs siècles.

M. Kahn [1] nous parle des Juifs de Tarascon : l'histoire de ceux-ci est, comme celle des autres Juifs, une succession de mesures vexatoires, de taxes arbitraires, de pillages et de massacres accomplis malgré la volonté des rois de Provence et plus tard des rois de France, pour aboutir à l'expulsion, postérieure de quelques années à celle d'Espagne. M. Kahn nous fournit des détails intéressants sur l'organisation des Juifs tarasconais, sur leur quartier, le cimetière, la boucherie, et publie la liste des habitants juifs.

M. Schwab [2] nous donne quelques épitaphes de Juifs et de Juives d'Arles. Ces épitaphes avaient été réunies par le regretté Isidore Loeb d'après un manuscrit de la bibliothèque de cette ville.

Entre la Provence et l'Espagne les relations étaient continuelles, et la correspondance active. C'est ainsi qu'à la fin du XIIe siècle un poète de Saragosse, Scheschet Benveniste, envoya aux deux chefs de la communauté de Narbonne des lettres en prose rimée qu'a reproduites M. Kaufmann [3]. L'une a pour but d'exhorter le destinataire à pardonner une offense grave qui lui avait été faite par l'un de ses coreligionnaires. Une autre nous montre Scheschet, qui avait été frappé douloureusement par la mort successive de ses trois fils, conjurant ses amis de mettre un terme à leurs plaintes impies, qui semblent accuser le destin ; il les prie de consoler plutôt sa femme et sa fille dans leur affreux désespoir. Cet article est le dernier qu'ait fourni à notre Revue le regretté Kaufmann ; mais son nom reviendra en-

[1] T. XXXIX, p. 95 et suiv. ; 261 et suiv.
[2] T. XL, p. 74.
[3] T. XXXIX, p. 62 et suiv. ; p. 217 et suiv.

core souvent sous la plume de ceux qui s'occupent des études juives. La biographie que M. Krauss [1] lui a consacrée ne peut se lire sans émotion, et elle donne une idée juste du travailleur infatigable et de l'homme de bien dont la science et le judaïsme déplorent la perte prématurée.

M. Kayserling s'est fait une spécialité de l'histoire des Juifs d'Espagne. Cette année il nous expose les relations de l'ordre espagnol de Calatrava avec les Juifs [2]. Il nous décrit également la persécution qui atteignit des Juifs de Fez [3], où s'étaient réfugiés beaucoup d'entre les expulsés d'Espagne. On les pilla et on les massacra, ou bien on les convertit de force. Mais les nouveaux Musulmans revinrent bien vite à leur ancienne religion. Quelques années plus tard un franciscain obtint du roi de Fez l'autorisation de disputer publiquement avec eux. Mais, sa controverse n'ayant eu aucun succès, il se tua. Singulière idée chez un moine, qui n'avait pas pu donner à Dieu l'âme des infidèles, de donner la sienne au diable !

Les Juifs espagnols qui passèrent en Turquie se trouvèrent beaucoup plus heureux, grâce à la tolérance et au libéralisme des sultans. Beaucoup d'entre eux s'établirent à Salonique, où se trouvaient déjà des Israélites d'autre origine. Les Juifs formaient des groupes ayant chacun leur synagogue ; ils rédigèrent des règlements ; ils en rédigèrent tant, qu'il fallut prendre des mesures contre les règlements, car des individualités sans mandat voulaient en imposer sous peine d'excommunication. Les Espagnols se groupaient par province, et l'on distinguait en Turquie les Juifs castillans, aragonnais, majorquins, catalans, portugais, etc. Il va sans dire que les Juifs français, allemands, italiens, maghrebins avaient leurs oratoires spéciaux. Cependant le Talmud Torah était commun. Si les communautés étaient soigneusement séparées, cela n'empêchait pas leurs membres de quitter l'une pour aller dans l'autre. On fut forcé de chercher des remèdes contre cette émigration à l'intérieur, qui compliquait de beaucoup la perception des impôts. M. Danon, à qui nous devons cette étude sur les Juifs de Salonique, nous donne encore maints dé-

[1] T. XLI, p. 1-30.
[2] T. XXXIX, p. 313-315.
[3] *Ibid.*, p. 315 et suiv.

tails sur les rabbins et les autres fonctionnaires de la communauté, sur les taxes, sur les lois somptuaires (les femmes mariées n'avaient pas le droit de porter des bijoux dans la rue), sur les lois matrimoniales, les ordonnances commerciales, les ventes d'immeubles, etc. [1].

Ce qui dut être particulièrement amer pour les Juifs qui quittaient la péninsule ibérique, c'était de penser que leurs maisons de prières serviraient à un autre culte. Quelques-unes leur avaient déjà été enlevées bien avant l'expulsion définitive M. Oscar d'Araujo [2] nous décrit, d'après M. Castellarnau, les ruines de la synagogue de Ségovie, l'un des plus beaux monuments de l'architecture juive. En 1418 les Juifs avaient été chassés de la ville, et leur synagogue fut donnée à des moines, puis en 1572 aux sœurs franciscaines, qui y habitent encore. Récemment l'édifice a été ruiné par un incendie. Le feu, en détruisant les ornements extérieurs, a montré que les piliers n'avaient jamais cédé, et a donné ainsi un démenti à la légende qui prétend que les piliers avaient craqué par suite d'un sacrilège des rabbins : et c'est cette légende qui fit bannir les Juifs de Ségovie. La seule fissure que l'on aperçoive se trouve dans une partie de l'édifice qui a été ajoutée longtemps après l'expulsion des Juifs.

L'Italie est représentée cette année dans la Revue par deux brillants polémistes que nous révèle M. Bergmann [3]. Le premier Elia de Genazzano, qui vécut au XVe siècle, est remarquable par la grande finesse avec laquelle il répond aux attaques dirigées par le moine Francisco contre les pratiques et les croyances juives. Elia sait prendre l'offensive : il objecte à la théorie du péché originel que les âmes sont indépendantes les unes des autres et que le péché d'Adam n'a pu entraîner qu'une souffrance corporelle pour ses descendants. Au moine, qui invoquait en faveur de la vérité de l'Évangile le martyre des chrétiens, il oppose le martyre de certains chrétiens qui nient l'autorité du pape. Mais, dit le chrétien, l'Église est bien plus puissante que le Judaïsme. Le Juif répond que les Arabes sont encore plus puissants. Et si les Juifs sont malheureux dans ce

[1] T. XL, p. 206 et suiv.
[2] T. XXXIX, p. 209 et suiv.
[3] *Ibid.*, p. 188 et suiv.

monde, les chrétiens ne doivent pas s'en étonner, eux qui parlent toujours de la félicité de l'autre monde.

La seconde controverse, qui est anonyme, date du XVII^e siècle. L'auteur, obligé à plus de ménagements que son devancier, se borne à défendre le droit que les Juifs ont de ne pas devenir chrétiens. Il allègue que le christianisme pour les Juifs n'est pas divin, que Jésus ne remplit pas pour eux les conditions du Messie, que, s'ils regardent le judaïsme comme une religion parfaite, une autre ne peut pas l'être, enfin que chaque homme suit la tradition de sa religion. Cette dernière raison est encore la meilleure. Cette polémique garde toujours un ton courtois, tel qu'il devrait exister dans les discussions religieuses entre partisans des diverses confessions, aussi bien qu'entre adeptes d'un même culte.

A la même époque la décadence des Juifs d'Allemagne s'accentue de plus en plus, tandis que la cabale fait toujours de nouveaux progrès. L'activité intellectuelle des cabalistes se manifeste dans la grande question qui les agita alors, à savoir s'il est permis, selon leur doctrine, de se couper la barbe avec des ciseaux. Sabbataï Bär résolut le problème en s'appuyant sur ce que Menahem Azaria de Fano, un des coryphées de la cabale, se taillait la barbe tous les vendredis. S'étant mépris sur ce témoignage, on avait cru que Menahem ne portait pas de barbe du tout. Heureusement on a retrouvé le portrait du cabaliste, et l'on voit qu'il la portait, mais taillée régulièrement. M. Kaufmann, dans un article [1] où le sérieux se mêle à une douce ironie, nous raconte cette histoire et donne la reproduction des traits de Menahem. La figure dénote une vive intelligence, qui aurait pu être mieux employée. M. Kaufmann publie aussi l'épitaphe du monument funèbre qui fut élevé à sa mémoire.

Un autre cabaliste non moins fameux fut Moïse Hayyim Luzzatto, un Italien qu'il ne faut pas confondre avec le célèbre grammairien de ce nom. M. Kaufmann [2] nous apprend ce détail inédit que le cabaliste adressait à ses amis des poèmes pour les féliciter quand ils avaient été nommés docteurs en médecine. Il s'élève dans ses

[1] T. XXXIX, p. 113.
[2] *Ibid.*, p. 133.

dithyrambes au plus beau lyrisme. A un certain Elie, il dit que, comme son homonyme le prophète, il ressuscite les morts et se rend maître des maladies sans avoir besoin de soigner longtemps les patients. Combien de médecins voudraient mériter un pareil éloge!

Pour l'histoire des Juifs d'Allemagne et d'Alsace-Lorraine, aux temps qui avoisinent la Révolution française, on trouve de précieuses indications dans les *mémoriaux,* qui contiennent des notices sur les rabbins, les martyrs et les hommes dévoués au bien d'Israël et de leur communauté. Les plus anciens datent du XVIII^e^ siècle ; aussi ne sont-ils riches en noms que pour la période moderne. Mais ces mémoriaux sont tombés eux-mêmes dans l'oubli. M. Ginsburger [1] a secoué la poussière de ces archives alsaciennes et lorraines, et nous expose les résultats de ses recherches. C'est avec un sentiment de mélancolie que nous voyons défiler devant nous les noms des hommes de science et de vertu qui ont vécu dans des localités bien connues de la plupart d'entre nous. Ces noms nous sont doublement chers, parce qu'ils nous rappellent que l'Alsace-Lorraine a fait partie intégrante du Judaïsme français, et cela, nous ne voulons ni ne pouvons l'oublier!

Pour terminer l'exposé des études historiques que nous fournit la Revue, il nous reste à voir avec M. Dejob [2] quel rôle les Juifs remplissent, au moment de leur émancipation, non plus dans la réalité, mais sur la scène du théâtre. Les comédies nous renseignent, en effet, plus ou moins exactement sur l'opinion publique, car elles en subissent l'influence. M. Dejob constate que, pendant la période révolutionnaire, les quolibets et les insultes grossières étaient encore admises en Angleterre à l'égard des Juifs. Au contraire, en France, comme en Italie, si l'on plaisante les Juifs, c'est sans méchanceté. Lorsqu'un banquier ou un usurier est juif, cette qualité est sans importance dans la pièce. Parfois même, si le personnage ne portait pas un nom juif, on ne se douterait pas qu'il est Israélite. M. Dejob attribue cette différence dans l'attitude des auteurs de comédies vis-à-vis des Juifs à l'esprit tolérant de certaines races et à l'esprit haineux de certaines autres. Pour notre part, nous croirions plutôt

[1] T. XL, p. 231 et suiv.
[2] T. XXXIX, p. 119 et suiv.

que le théâtre est l'écho de la rue. Au moment de la Révolution, l'idée de l'égalité des cultes était beaucoup plus avancée en France et en Italie qu'en Angleterre.

La bibliographie occupe cette année dans la Revue une place exceptionnelle. Je ne puis vous analyser des analyses, et pourtant les comptes rendus d'ouvrages de philosophie, d'histoire, de folklore, de talmud et de midrasch que nous donnent MM. Blau [1], Hildenfinger [2], Krauss [3], Israël Lévi [4], Lœwe [5], Poznanski [6], Théodore Reinach [7], Weill [8], ont souvent la valeur d'articles originaux. M. Israël Lévi [9] continue, en outre, sa revue bibliographique si bien remplie, mais la production de livres hébreux en Russie s'est tellement développée en ces derniers temps que notre collègue a dû confier ce domaine spécial à M. Slouschz [10]. Le jeune savant nous fait connaître cette nouvelle littérature qui n'est plus, comme autrefois, exclusivement religieuse, car elle comprend des journaux quotidiens, tels que l'Intermédiaire (*Hammélic*) et l'Aurore (*Haççefira*), ou hebdomadaires, des revues mensuelles ou trimestrielles, des annuaires, dont M. Slouschz nous donne à grands traits l'historique, des romans, des ouvrages scientifiques de tout genre, des biographies d'hommes illustres, comme celle d'Émile Zola. Cette littérature néo-hébraïque, qui a suivi l'éclosion du mouvement sioniste, peut avoir une très heureuse influence dans le présent, en faisant pénétrer les idées modernes dans les milieux les plus arriérés, grâce au manteau hébreu dont elle les couvre, et mérite, à ce point de vue, d'être hautement encouragée. Mais elle contient, croyons-nous, en elle-même son germe de mort, parce qu'en inspirant le goût des idées modernes, elle répandra aussi le goût des langues modernes. L'émancipation des Juifs russes et roumains lui donnera un coup

[1] T. XL, p. 103-107.
[2] *Ibid.*, p. 115 et suiv.
[3] *Ibid.*, p. 112 et suiv.
[4] *Ibid.*, p. 268 et suiv.
[5] *Ibid.*, p. 118 et suiv.
[6] *Ibid.*, p. 282 et suiv.
[7] *Ibid.*, p. 99.
[8] T. XXXIX, p. 155 et suiv.
[9] *Ibid.*, p. 127 et suiv.
[10] T. XL, p. 268 et suiv.

fatal. Puisse ce moment ne pas trop tarder, malgré les regrets que nous laissera la disparition du néo-hébraïsme !

Ce ne sont pas seulement les livres, mais les titres mêmes de livres qui ont fourni matière à de savants articles. Dans les papiers provenant de la Gueniza du Caire, M. Elkan Adler a retrouvé plusieurs listes de livres, dressées à l'occasion d'une vente. Ces listes ont un double intérêt : elles nous montrent d'abord ce qu'étaient, à une certaine époque, les bibliothèques des érudits ou des amateurs de la science. Elles nous fournissent aussi les titres d'ouvrages dont on ne soupçonnait pas l'existence. M. Bacher [1] a publié deux de ces listes en les commentant et en identifiant les titres avec ceux de livres connus. Dans une de ces listes, les noms d'hommes accompagnant les titres avaient été pris pour des noms d'auteurs. M. Poznanski [2] a montré avec justesse que ces noms désignaient les acheteurs, personnages peu intéressants, et les a fait rentrer dans l'obscurité d'où une erreur les avait fait sortir. En outre, M. Poznanski complète les identifications de M. Bacher.

Une autre liste de livres nous arrive par une voie toute différente. L'archiviste de Majorque, M. Estanilas Aguilo, a communiqué à M. Israël Lévi [3] l'inventaire d'une bibliothèque ayant appartenu à un médecin juif, nommé Léon Mosconi, qui vécut au XIVe siècle. M. Lévi et M. Steinschneider [4], le doyen illustre des bibliographes, ont uni leurs efforts pour retrouver les véritables titres des ouvrages, dont les noms hébreux ont été atrocement défigurés par le notaire majorquin ou ses clercs. M. Aguilo [5] a également trouvé le prix que furent payés les livres. 153 volumes furent vendus pour 147 livres 19 sous 6 deniers, ce qui équivaut à 500 francs. Etant donnée la valeur de l'argent à cette époque, c'est un assez bon prix, et il n'est pas sûr qu'une vente de livres scientifiques réussirait aussi bien aujourd'hui. Avec les livres il y avait des meubles, dont nous avons aussi la liste. C'étaient des lits avec

[1] T. XXXIX, p. 199 et suiv. ; t. XL, p. 55 et suiv.
[2] T. XL, p. 261 et suiv.
[3] T. XXXIX, p. 242 et suiv.
[4] T. XL, p. 168 et suiv.
[5] *Ibidem*.

leurs accessoires, une table, des coffres, des bancs garnis de coussins, une batterie complète de cuisine et de la vaisselle, des vêtements, du linge, des instruments de médecine, des armes, sans oublier les tefillin et un sceau de laiton pour marquer les pains azymes. A ceux qui désireraient connaître en détail le mobilier d'un ménage au XIVe siècle, je signale les pages 243 et suivantes du tome XXXIX de la Revue.

Avant de vous laisser entendre le conférencier de ce soir, et en m'excusant d'avoir tant prolongé votre impatience, je rappelle que certaines conférences ne méritent pas seulement d'être entendues ici, mais aussi d'être lues dans la Revue, où elles sont publiées. Cela est certainement vrai de celles qui vous ont été données l'hiver dernier : M. Salomon Reinach a rectifié nombre d'idées courantes et fausses sur l'Inquisition ; M. le baron Carra de Vaux vous a parlé avec émotion de Joseph Salvador et de James Darmesteter, qui, avec des talents inégaux, mais avec une sincérité pareille, ont essayé d'expliquer les destinées du Judaïsme. Enfin, M. Sabatier a montré que ce besoin d'expliquer l'histoire qui a tourmenté tant de penseurs a inspiré les apocalypses. Tandis que les écrivains apocalyptiques, anciens ou modernes, veulent dévoiler le plan selon lequel l'humanité se dirige pour atteindre un but déterminé, d'autres, avec l'Ecclésiaste, prétendent que tout tourne dans un même cercle, et que la philosophie de l'histoire est une chimère. M. Sabatier conclut que l'une et l'autre opinion sont bonnes, parce qu'elles se font contrepoids. Pour notre part, nous sommes tenté de comparer les vicissitudes du monde aux oscillations d'une lame métallique que l'on a fait vibrer. Les vibrations se répètent sans cesse et le monde va de la force au droit et du droit à la force, de la foi à la raison et de la raison à la foi; mais peu à peu, les oscillations diminuent d'amplitude, et le progrès, si lent qu'il soit, ne s'interrompt pas. Nous devons garder l'espoir d'un temps où l'harmonie existera entre les différentes facultés de l'âme. Et comme l'étude du passé prépare l'avenir, les travaux d'une société telle que la nôtre ne se bornent pas à satisfaire une vaine curiosité, mais sèment les germes d'une humanité meilleure.

LOUIS PHILIPPSON

SON ŒUVRE ET SON ACTION DANS LE JUDAÏSME MODERNE.

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 23 MARS 1901

PAR M. MARTIN PHILIPPSON.

MESDAMES, MESSIEURS,

J'aurai l'honneur de parler, devant cette réunion choisie, devant cette assemblée de coreligionnaires si distingués, d'un sujet qui est pour moi à la fois le plus sympathique et le plus émouvant : de mon père, dont la mémoire est celle que mon cœur aime et vénère le plus au monde. Cependant, Mesdames et Messieurs, ne craignez point de ma part la narration de détails personnels ou l'expression de sentiments de piété filiale, très naturels en eux-mêmes, mais nullement opportuns en face d'un auditoire qui n'avait avec L. Philippson aucune attache directe. Je me permettrai de vous exposer ce qui seul a le droit de vous intéresser : son action au service du Judaïsme, sa part dans l'évolution de notre religion et de notre cause pendant le cours d'une vie de longue durée, entièrement consacrée aux intérêts israélites. Ce n'est pas une biographie que je voudrais esquisser devant vous, Mesdames et Messieurs, c'est un chapitre de notre histoire spéciale, personnifié par L. Philippson.

Avant d'entrer en matière, j'ai à réclamer votre indulgence. Il y a longtemps déjà que j'ai professé dans une Université de langue

française, et j'ai perdu l'habitude d'exprimer ma pensée en français. Je vous prie donc d'excuser les fautes de syntaxe et de prononciation dont je me rendrai sans doute coupable devant ce cénacle de lettrés, habitués à toutes les délicatesses du langage et de l'éloquence. J'espère que vous tiendrez compte de ma situation et pardonnerez mes peccadilles grammaticales.

Quelques traits biographiques seulement, indispensables pour se former une idée du personnage et du temps dans lequel il a déployé son activité. Né le 28 décembre 1811, à Dessau, petite capitale qui avait eu l'honneur de donner le jour à Moïse Mendelsohn, L. Philippson, à qui son père fut enlevé à l'âge de trois ans, eut à passer une enfance difficile, remplie de chagrins et de privations ; mais ces épreuves ne servirent qu'à aguerrir et à fortifier son caractère. Après des études très sérieuses en hébreu et en philologie ancienne et germanique, il fut appelé au poste de prédicateur de la communauté israélite de Magdebourg, alors qu'il ne comptait que vingt-deux ans. Pendant plus d'un quart de siècle il remplit ces fonctions, jusqu'à ce que la maladie le força, en 1862, de prendre sa retraite et d'aller habiter la petite ville de Bonn, favorisée par un climat doux et par une situation aussi charmante que salubre. Là il reprit un peu de force, et malgré sa constitution délicate, malgré une cécité de plus en plus intense, il triompha de la faiblesse physique et continua à travailler sans cesse, jusqu'au moment où, le 29 décembre 1889, une mort subite lui arracha, littéralement, la plume de la main.

Lorsque Philippson, bien jeune encore, entra dans la carrière publique, le Judaïsme allemand traversait une crise que beaucoup de personnes croyaient mortelle. On a souvent désespéré ainsi du Judaïsme, mais, heureusement, sa merveilleuse vitalité a triomphé de tous les dangers et de toutes les maladies. Cependant, ce fut réellement une triste époque. Les victoires allemandes des *guerres de délivrance*, de 1813 à 1815, avaient exalté jusqu'au délire le sentiment national et produit un chauvinisme plus passionné, plus farouche encore que celui de 1870. Ce chauvinisme se tourna particulièrement contre les Juifs, quoiqu'ils eussent payé largement leur dette à la patrie pendant le combat contre le *tyran corse*. Des émeutes

violentes, parfois même sanglantes, contre des Juifs inoffensifs déshonorèrent l'Allemagne occidentale. Partout leur émancipation, fruit de la domination française, fut révoquée. La Prusse et les grands duchés de Bade et de Mecklembourg furent les seuls pays qui leur maintinrent les droits civiques, sinon politiques. Les villes libres de Lubeck et de Brême les chassèrent de leurs murs, les villes libres de Francfort et de Hambourg les enfermèrent dans des *ghetti* et les opprimèrent par toute sorte de vexations. L'amélioration de leur sort ne se réalisa que très lentement. L'âpre ironie de Bœrne confondait les ennemis des Juifs par sa logique et ses sarcasmes aigus, tandis que le romantisme poétique du jeune Heine entourait le passé d'Israël d'une auréole sentimentale. Cette action eut de l'effet sur l'opinion des classes lettrées. Enfin, la révolution de Juillet fit aussi revivre le libéralisme à l'est du Rhin. Mais, comme je viens de le dire, ce changement se produisit lentement et dans un cercle restreint de la population.

L'état intérieur du Judaïsme allemand n'était guère plus satisfaisant que ses conditions extérieures : il était profondément divisé. La majorité, effrayée des hardiesses et de l'apostasie partielle des disciples de Mendelsohn, se renfermait anxieusement dans les traditions du moyen âge, dont elle observait scrupuleusement les moindres usages, jusqu'aux cérémonies superstitieuses, jusqu'au désordre déplorable et à tous les abus dans le culte, jusqu'au vilain patois dans le langage. Remplie de fanatisme, elle foudroyait de ses anathèmes tout essai d'adapter les formes du rite aux exigences rationnelles et esthétiques de la civilisation moderne. En face de ces conservateurs à outrance se dressaient les partisans d'une réforme radicale, alliés à l'indifférentisme qui tendait à prévaloir dans les classes riches et instruites : réforme et indifférentisme qui, très souvent, n'étaient qu'une étape sur le chemin de la désertion. Ce parti était représenté alors par le *Temple* de Hambourg.

Entre les deux tendances opposées faisait rage une guerre passionnée qui menaçait d'amener un schisme, une séparation complète. Seul l'inoubliable Mannheimer, à Vienne, cherchait à maintenir un juste milieu entre les partis, instituait un culte bien réglé

et pourtant conservateur, en mettant au service de ses efforts une éloquence noble et entraînante. Mais Vienne était si loin de l'Allemagne !

C'est au milieu de cette crise que Philippson entra dans l'action. Il trouva immédiatement sa voie, à l'âge où, généralement, on est encore à apprendre, à tâtonner ; et sa manière d'envisager le but qu'il poursuivait fut aussi originale que claire, aussi sûre d'elle-même que féconde.

Pour lui, le véritable intérêt vital du Judaïsme était le développement historique de cette religion s'appuyant sur le fond solide et éternel de la Tora et de toute l'Écriture. C'était l'idée d'une évolution lente et naturelle, ne se séparant jamais du passé, violemment et soudainement, ne rompant point avec la tradition vénérable, sanctionnée par tant de générations, n'abandonnant pas le sol affermi par la piété et par les travaux des ancêtres ; mais ouverte, d'autre part, à toutes les saines aspirations de notre époque, aux progrès de la science, aux changements effectués dans la conscience publique. Il était également éloigné de la stabilité rigoureuse de l'orthodoxie et de la mobilité volontaire de la *réforme* proprement dite. Il ne voulait ni fermer le Judaïsme aux exigences impérieuses des générations nouvelles ni l'abandonner à toutes les fluctuations du moment ou aux idées vagues et molles d'un déisme incertain et mouvant. Philippson était, comme lui-même l'a dit souvent, un israélite *historique*. Son idéal était « de réaliser la parole divine, révélée depuis plus de trois mille ans, selon le développement historique du judaïsme, au milieu des tendances et des institutions modernes ». Comme tous les modérés, comme tous les hommes prudents et réfléchis qui ne se soumettent point à un radicalisme simple et facile, il fut en butte aux attaques des partis extrêmes. Les uns le considéraient comme un renégat, les autres le jugeaient faible et changeant. Et pourtant rien n'était plus ferme, plus solide, plus logique que le point de vue où il s'était placé dès sa jeunesse, et où il s'est maintenu durant toute sa longue carrière de théologien et d'écrivain. Tout en reconnaissant la nécessité historique et psychologique de l'existence du parti du progrès et du parti conservateur ainsi que de leur lutte, dans le domaine de la

religion aussi bien que dans celui de la politique, il cherchait à maintenir la balance entre eux, il désirait fonder un terrain où ils pussent se rencontrer et se réconcilier pour la défense commune des plus grands principes. Les innovations toutes extérieures dans les formes du culte et du rite étaient pour lui bien moins importantes que la réforme intérieure, le progrès du caractère national, des idées, des mœurs, des tendances. Non pas réforme, mais régénération, — telle était sa devise. Pour lui, ce qui importait, c'était de purger le vieux Judaïsme de toute superstition et superfétation, de dépouiller son culte et son rite des formes vieillies et anti-esthétiques, de le concilier avec la science et les idées modernes, de faire comprendre à tous les fidèles la véritable essence du Judaïsme, le but vers lequel il doit tendre, maintenant et dans toute éternité.

Le centre de la foi israélite était, pour lui, l'idée messianique, dans le sens, non d'un messie personnel, mais d'une époque où le monothéisme pur et sans alliage, représenté par la doctrine d'Israël, triompherait sur le monde entier, avec les idées de paix, de justice et de miséricorde, avec l'anoblissement de la nature générale de l'humanité. « Aussitôt, dit-il dès l'an 1843, qu'Israël abandonnerait la doctrine messianique, il renoncerait à son caractère particulier, à sa véritable valeur, bref à lui-même, car cette doctrine est le véritable terrain du Judaïsme, où de l'individualité il s'élève à l'universalité. » Expliquons en quelques mots sa manière de penser en cette matière. Il croyait les Israélites destinés à représenter, dans le long cours des siècles, l'idée du monothéisme et la morale la plus élevée. Une partie de sa tâche, cette communauté l'avait déjà réalisée, en procréant ses puissants fils, le Christianisme et l'Islamisme. Mais la tâche ne sera complètement remplie et le Judaïsme n'arrivera à son apogée qu'au moment où sa doctrine et sa morale gouverneront l'humanité entière. C'est de cette manière élevée et idéale qu'il comprenait les destinées de sa religion, du Judaïsme ; c'est ainsi qu'il comprenait le messianisme. Idées, à son époque, toutes nouvelles et originales ; depuis lors, ses propres écrits ont servi à répandre sa pensée parmi ses coreligionnaires, de manière qu'elle est devenue générale et commune, une espèce de *truisme*. Cette conception le remplissait d'enthousiasme pour le Ju-

daïsme ; il aurait désiré le voir grand, beau, pur et saint, afin de devenir digne d'être le grand docteur, l'idéal apôtre des nations, chargé de la tâche la plus ardue, mais aussi la plus sublime.

Le messianisme lui semblait tellement important, qu'il voyait en lui la différence principale entre le Christianisme et le Judaïsme. « L'un, dit-il, croit l'idée messianique déjà réalisée, l'autre pense que la réalisation en appartient à l'avenir. Le Christianisme voit dans cette idée le pardon des péchés, la rédemption de l'homme, né dans le péché, par la mort du Messie et par la foi en lui. Le Judaïsme la comprend comme la future connaissance et l'adoration du Dieu unique et incorporel, créateur du monde, par toutes les nations de la terre, ainsi que la rédemption de l'humanité de toute erreur, de toute injustice et de tout combat pour l'intelligence de Dieu, pour le droit et pour la paix. »

On avouera que penser ainsi, c'est pénétrer bien profondément dans l'essence même des deux religions, proches parentes et pourtant si opposées ; et que c'est placer très haut l'idée maîtresse du Judaïsme, idée non pas individuelle, comme celle du Christianisme, mais générale, universelle. Nous trouvons les vues de Philippson sur la foi israélite systématiquement esquissées, d'une manière inductive et par une méthode qui combinait l'histoire et la philosophie, dans un de ses ouvrages les plus importants, la *Doctrine israélite* (en trois volumes).

Développer cette doctrine israélite sous toutes ses faces, montrer qu'elle est capable de se concilier avec les aspirations les plus nobles et les plus idéales, qu'elle a une réponse aux questions, non seulement religieuses, mais encore politiques et sociales, voilà le thème auquel il se revenait sans cesse. Il était convaincu qu'aucune autre religion n'était plus pratiquement miséricordieuse et aimante, nulle plus démocratique dans le meilleur sens du mot. Il proclama et développa cette vérité dans des conférences et dans des livres, surtout dans l'ouvrage intitulé *Le développement de l'idée religieuse dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islamisme*, traduit dans toutes les langues civilisées et notamment en français par l'excellent Lévy-Bing. Les traducteurs avaient compris qu'il fallait enseigner aux Juifs, et avant tout aux Juives, ce qu'ils ignoraient pour la plupart :

pourquoi ils existaient encore. — Le caractère social et politique du Judaïsme fut exposé devant un public chrétien dans les conférences sur la *religion sociale*, où, il y a soixante ans, Philippson préconisait l'instruction gratuite à tous les degrés, ainsi que l'émancipation sociale des classes ouvrières. Les larges idées politiques du penseur israélite furent développées d'une manière plus approfondie, un quart de siècle plus tard, dans un livre d'âge mûr, *Les grandes questions universelles*, dont l'originalité et la noblesse des tendances, la perspicacité unie au sens pratique, la finesse du style, n'ont pas été suffisamment appréciées d'un public qui avait commencé alors, dans un temps d'incrédulité générale, — c'était en 1869, — à se détourner avec méfiance de tout ce qui semblait porter un cachet religieux.

Parmi les œuvres du Judaïsme, il existe un livre qui est le principe de toute sa doctrine, la racine dont est sorti et dont sort encore cet arbre âgé de quatre mille ans, la *Bible*, œuvre unique dans le monde, ayant enseigné et enseignant encore à l'humanité entière les vertus les plus austères et les conceptions les plus élevées. Philippson résolut de rendre aux classes instruites parmi les Israélites la connaissance, malheureusement presque perdue, de la création la plus grandiose de leur race et de ressusciter ainsi l'esprit religieux parmi elles. Jeune homme de vingt-quatre ans, il eut le courage de se mettre à une œuvre entièrement nouvelle pour le Judaïsme : une traduction allemande de la Bible, fondée sur les recherches tant anciennes que modernes, accompagnée d'un commentaire allemand complet et détaillé, ornée d'illustrations, le tout bien imprimé, bien présenté, ayant une apparence esthétique. Ce travail immense, d'autant plus étonnant que, en même temps, L. Philippson vaquait à d'innombrables autres occupations, lui prit dix-huit ans ; il ne fut terminé qu'en 1854. Le but de Philippson était de pénétrer dans le sens intime du texte sacré, de faire valoir partout le caractère unique et identique de l'Écriture, d'expliquer la Bible par la Bible même. Sans rejeter par principe la critique moderne et en acceptant quelques-uns de ses résultats les plus assurés, il resta pourtant fort sceptique envers elle et très conservateur quant à son jugement sur les livres de la Bible, dans leur ensemble et dans

leurs détails. C'était là une conséquence de son amour enthousiaste et respectueux pour les vieux documents de notre foi. Peut-être a-t-il poussé cet amour un peu trop loin et n'a-t-il pas été suffisamment accessible aux enseignements de la critique ; il n'est pas moins vrai, cependant, que, en cette matière, le trop de respect vaut mieux que le trop peu, et que les hypothèses singulièrement hardies de la critique moderne ont été bien ébranlées, dans ces tout derniers temps, par la connaissance des monuments assyriens, babyloniens et égyptiens, qui, en grande partie, confirment d'une manière étonnante le contenu et, par cela même, l'authenticité des différents livres qui composent l'Ancien Testament.

La traduction de Philippson, dont le mérite fut attesté par plusieurs éditions consécutives, malgré son prix très élevé, utilisée aussi pour l'édition allemande de la célèbre Bible illustrée de Gustave Doré, servit enfin à une publication de la Bible à bon marché. Par les soins de Philippson et de quelques amis, elle fut répandue en des milliers et des milliers d'exemplaires et chassa, de chez les familles israélites, les traductions falsifiées des missionnaires chrétiens.

Vous voyez, Mesdames et Messieurs, que Louis Philippson ne fut pas seulement un théologien et un penseur, qu'il fut aussi un homme pratique, toujours prêt à faire fructifier, à l'usage de la vie réelle, les résultats de ses réflexions et de ses études. Fidèle à son programme de régénération historique et successive, dès son entrée dans la carrière, il créa deux grandes œuvres : le premier Israélite en Prusse, il institua une prédication régulière, et le premier dans toute l'Allemagne du Nord, il fonda une école de religion israélite. Le jeune réformateur ne comptait toujours que vingt-deux ans !

Avec Salomon, Kley et Mannheimer, il resta au premier rang des orateurs sacrés de l'ancienne génération. Élévation des idées, amour enthousiaste de sa religion, clarté de l'ordonnance, connaissance profonde du cœur humain, un style facile et pourtant soutenu et sévère, avec tout cela une voix chaude et vibrante assuraient à son éloquence un effet profond et durable. D'autant plus qu'il faisait valoir partout, sous des formes constamment variées,

la pensée dont la diffusion lui paraissait la véritable tâche du prédicateur israélite : la grande mission universelle du Judaïsme, qui doit être l'expression la plus sublime des aspirations religieuses de l'humanité. La révélation divine, l'histoire du peuple juif, les paroles de l'Écriture et les sentences de nos docteurs, la défense de notre religion contre le doute et l'indifférence à l'intérieur et contre les attaques du dehors, — voilà les points qui, d'après lui, doivent former les sujets de la prédication israélite. Ne pas imiter l'éloquence de la chaire chrétienne, ne pas réduire le sermon à une simple dissertation morale ou philosophique, mais toujours faire ressortir le caractère israélite particulier des idées qu'on développe, toujours donner à ses paroles la couleur israélite : tels étaient les principes dont il s'inspirait comme prédicateur. Vous voyez, Mesdames et Messieurs, que là encore il agissait d'après des maximes bien méditées et originales, selon sa nature forte et courageuse, et mû par son amour sincère de ce Judaïsme qui, pour lui, était l'idéal de l'évolution humaine.

Il a publié beaucoup de ses sermons, tant isolés que réunis en volumes, et il est devenu ainsi le maître et l'aide de bon nombre de jeunes rabbins et d'instituteurs zélés. Et comme, chez lui, l'inspiration était toujours doublée de réflexion, il composa un ouvrage sur la théorie de l'homilétique juive, qu'un de ses gendres, M. Kayserling, a publié après la mort de l'auteur.

Non moins importante que la prédication fut la création de l'instruction religieuse dans une école bien réglée et d'après les préceptes de la pédagogie. Elle trouva des imitateurs dans des centaines de communautés israélites qui ne savent plus aujourd'hui qu'elles ne font que suivre l'exemple donné par Philippson. Se terminant par un enseignement supérieur en vue de la confirmation religieuse, cette instruction méthodique s'inspirait de la pensée dominatrice de Philippson : il ne parlait pas seulement à la raison, il s'adressait aussi au sentiment des enfants, des jeunes gens et des jeunes filles, il cherchait à éveiller dans leurs âmes l'enthousiasme pour la religion paternelle, et il remplissait leur mémoire d'un nombre de sentences importantes et de versets bibliques propres à leur prêter l'appui de la religion et de la morale dans toutes les situations de la vie.

Quelques livres de classe qu'il élabora étaient destinés à servir de base à l'instruction ainsi comprise.

Comme couronnement de l'édifice, Philippson, dès l'an 1835, projeta la création d'une Faculté de théologie israélite. Il comprenait parfaitement que c'est le haut enseignement qui, de la manière la plus efficace, encourage et inspire l'instruction à tous les degrés. Il essaya à plusieurs reprises de réaliser cette idée importante ; mais ce ne fut que trente-sept ans plus tard qu'il eut la satisfaction d'assister à l'ouverture d'une institution de ce genre, à Berlin. Il était tout naturel qu'on lui attribuât l'honneur de faire le discours d'ouverture.

Les éminentes qualités *pratiques* de Philippson ont fait de lui le créateur du journalisme israélite ; il en fut le père, plus qu'Hérodote n'avait été celui de l'historiographie. Quelques périodiques plus anciens ne traitaient que de parties limitées du Judaïsme ou ne paraissaient même qu'à des intervalles indéterminés. Ce fut Philippson qui, en 1837, fonda le premier journal hebdomadaire israélite régulier et embrassant la vie juive tout entière : événement d'une importance vraiment capitale pour le Judaïsme. Après le succès et à l'exemple de l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums*, de nombreux périodiques ont été fondés dans tous les pays de l'Europe comme dans les autres parties du globe. L'arbre planté par Philippson, il y a soixante-quatre ans, s'est fortement développé et est devenu une des colonnes les plus solides qui soutiennent l'édifice du Judaïsme. Mais la *Zeitung* de Philippson resta toujours la branche la plus vigoureuse et la plus florissante de cet arbre Elle devint le centre de tout ce qui concernait les Israélites et le Judaïsme, sur les terrains de la religion et de la morale, de la politique et de la sociologie, de la littérature et de la science.

Rédigée avec une impartialité parfaite, avec un tact sûr et discret, avec un esprit ouvert à toutes les grandes créations de l'âme humaine, avec des connaissances universelles, toujours au premier rang, pleine de courage dans la défense mais aussi dans la critique des Israélites, écrite dans un langage littéraire et élevé, avec une habileté de publiciste de premier ordre, la *Zeitung des Judenthums* acquit rapidement et conserva d'innom-

brables lecteurs et de zélés collaborateurs dans le monde entier. Pendant longtemps c'était elle, et elle seule, qui faisait pénétrer le souffle de l'époque moderne dans les communautés israélites des petites localités de l'Allemagne, de la Pologne prussienne, autrichienne et russe. Des milliers et des milliers d'Israélites ont acquis par elle l'idée de la culture contemporaine, en même temps que la connaissance du véritable caractère du Judaïsme. Combien de fois des hommes et des femmes à cheveux gris m'ont raconté ce qu'ils devaient à cette *Zeitung,* la voix encore attendrie par le souvenir de leur jeunesse ! « La *Zeitung* a ravivé la conscience et la solidarité israélites », a dit Adolphe Jellinek ; « Elle réveilla, dit Szanto, d'un profond sommeil la conscience de notre propre dignité, apprit aux Israélites à se reconnaître, prêcha l'esprit religieux sans cafarderie. » Elle jouissait également d'une grande autorité dans le monde chrétien, et, appréciée par les hommes politiques et les administrateurs publics, elle a rendu des services énormes à la cause de l'émancipation des Israélites, surtout en Allemagne. Pendant cinquante-trois ans, Philippson a rédigé son journal, et les dernières lignes qui sortirent de sa plume furent un article pour l'ouverture de la nouvelle année de l'*Allgemeine Zeitung*. Elle existe encore aujourd'hui, toujours dirigée dans son esprit, et portant fièrement à sa tête son nom vénérable.

Nous avons eu, dans le judaïsme moderne, des savants plus spécialistes et des penseurs plus philosophes que Louis Philippson, nous n'avons pas eu d'hommes aussi universels et aussi populaires. Ce ne fut pas seulement par son journal qu'il exerça sur les masses israélites l'influence et l'impulsion les plus heureuses et les plus stimulantes : ce fut encore par ses créations poétiques. C'était une nature profondément artistique, douée de fortes aspirations pour tout ce qui est noble et beau, d'une vive imagination, d'une facilité innée de comprendre et d'exprimer l'individualité psychologique : le tout éclairé et guidé par des connaissances universelles et par l'amour de la religion et de l'histoire d'Israël. Il fut novateur aussi sur le terrain de la nouvelle et du roman. Tandis que sous l'influence des *Contes villageois* de Bertold Auerbach, les autres nouvellistes et romanciers juifs se mettaient à peindre la vie du

ghetto, très touchante mais peu faite pour encourager les âmes israélites, Philippson tendait à poétiser les grandes époques et les hauts faits d'Israël, à entourer de l'éclat de la poésie le passé du Judaïsme. Dans ce domaine aussi, il aimait à le mettre au centre des grands mouvements de l'humanité, à démontrer que la religion d'Israël n'était point celle d'une race, d'un peuple, mais bien la belle et grande religion universelle. Il voulait faire revivre le passé du Judaïsme, « non pas dans la monotonie de l'éternelle mélancolie, dans les plaintes et les misères, mais dans la lumière glorieuse de l'héroïsme » ; il voulait montrer le fond de haute moralité, de religiosité et de noblesse qu'Israël a conservé au milieu des malheurs, des humiliations et des souffrances. C'est à cela que visaient ses nombreuses nouvelles, ses drames, ses romans historiques. Et à côté de ces grandes créations, une foule de petits contes, les *contes populaires*, puisés aux sources mêmes de la vie de nos coreligionnaires qu'il envisageait avec une profonde sympathie, et présentés dans un langage simple, attrayant et plein de bonhomie.

Le temps qui m'est accordé ici ne me permet pas de dire en détail les nombreuses créations poétiques de L. Philippson ; il y en a qui, comme la tragédie *Esterka*, représentée en allemand à Berlin et en traduction polonaise à Varsovie, et surtout comme le roman *Jacob Tirado*, appartiennent aux bonnes productions de la littérature allemande du XIX^e^ siècle. Mais ce que nous voudrions constater, avant tout, c'est l'immense effet que ces écrits ont produit sur la masse israélite, dans les pays de l'Est encore plus qu'en Allemagne même. Toutes ces populations opprimées, maltraitées, souffrantes se sentaient relevées, encouragées, remplies d'une nouvelle espérance par les souvenirs glorieux et resplendissants qu'évoquait l'imagination poétique et enthousiaste de Philippson. Traduits en beaucoup de langues, mais principalement en russe, en polonais et en hébreu, les chefs-d'œuvre de sa muse vivent encore aujourd'hui au milieu des Israélites. Ils ont plus fait, à eux seuls, pour la conservation et pour la renaissance du Judaïsme dans des milliers de cœurs et d'esprits que tous les traités savants et toutes les dissertations philosophiques des érudits, et même que les contes et

les romans, si excellents d'ailleurs au point de vue littéraire, des Kompert, des Bernstein et des Franzos.

Philippson a toujours compris l'immensité des services que la littérature, tant poétique que savante, pouvait et devait rendre à la cause du Judaïsme. Dès 1843, il forma le projet de fonder une *Institution pour favoriser la littérature israélite;* il ne put le réaliser qu'en 1854, avec toute l'habileté d'organisateur qui lui était propre. Pour la somme modique de deux thalers (7 fr. 50), l'abonné recevait des ouvrages, — quelques-uns d'une grande valeur, nul mauvais, — comprenant plus de cent feuilles d'impression. Le nombre des abonnés s'éleva à près de 4,000 ; l'*Institution* se maintint durant dix-huit ans. Tous ceux qui connaissent et l'indifférence de nos coreligionnaires pour les œuvres littéraires spécialement israélites, et la vanité et l'égoïsme des auteurs, en général, seront étonnés d'un tel résultat. Il ne s'explique que par le courage, l'habileté, la persévérance et la popularité du fondateur. On a essayé de l'imiter, on n'y a pas réussi. L'*Institution* a eu pour effet de répandre, parmi les Israélites, quantité de bons ouvrages et une foule de connaissances, et de permettre la publication de leurs travaux à bon nombre de savants et d'écrivains juifs. Le marasme dans lequel la littérature israélite se trouve aujourd'hui en Allemagne provient, en très grande partie, de l'absence d'une aide et d'un encouragement tels que l'*Institution* de Philippson les lui avait procurés, il y a quarante ans.

Rien ne fait plus défaut au Judaïsme allemand que l'unité. Je ne parle pas de la division, toute naturelle et même nécessaire et salutaire, en orthodoxes libéraux et réformateurs radicaux, mais de la division légale. A l'exception de quelques États du Sud, les gouvernements allemands, dans l'intention de dissoudre et de détruire lentement le Judaïsme, l'ont légalement scindé en plusieurs milliers de communautés, quelques-unes trop grandes, l'immense majorité beaucoup trop petites, sans aucune connexion, sans le moindre lien. Philippson comprit fort bien les conséquences néfastes de cet isolement, et il essaya de remédier à ce mal par une union volontaire, des assemblées de rabbins et, plus tard, des synodes. Tout cela finit par échouer devant l'esprit de parti, et, disons-le nettement,

par l'égoïsme, la vanité et les intrigues de plusieurs personnages influents. Mais Philippson eut la satisfaction d'assister et de collaborer, dans sa vieillesse, à la fondation du *Deutsch israelitischer Gemeindebund* (alliance des communautés israélites d'Allemagne), destiné à combler les lacunes que la loi a intentionnellement laissé subsister dans l'organisation israélite.

On a pris l'habitude, en Allemagne, de personnifier la lutte pour les droits politiques des Israélites dans le nom de Gabriel Riesser. Sans vouloir en rien méconnaitre les mérites de cet homme aussi distingué par son caractère et par son dévouement envers le Judaïsme que par ses talents politiques et littéraires, je ne manquerai pourtant pas d'insister ici sur les services inappréciables que Philippson, pendant sa longue carrière, a rendus à la cause de l'émancipation israélite, dans le monde entier et surtout en Prusse. C'est lui qui, en unissant des centaines de communautés dans un puissant mouvement de protestation indignée, empêcha, en 1842, le romantique roi Frédéric-Guillaume IV d'exclure les Juifs du service militaire, honte qui les aurait chassés du rang de citoyens et séparés de la patrie, en les rejetant parmi les étrangers. C'est encore lui qui, en 1856, entraina plus de trois cents communautés prussiennes à pétitionner, auprès de la Chambre des députés, contre la proposition Wagener d'abolir l'article 12 de la Constitution qui, théoriquement au moins, garantissait l'égalité des confessions religieuses devant l'Etat. Cette tempête de pétitions, ainsi que les articles éloquents et pleins de bon sens que Philippson publiait dans les journaux les plus considérés, empêchèrent une assemblée, pourtant hautement réactionnaire, de tuer l'émancipation légale. Après la guerre de 1866, il réunit de nouveau trois cents communautés prussiennes pour demander, d'abord au ministère, puis au *Reichstag* de la Confédération de l'Allemagne du Nord, d'abolir toutes les restrictions qui fermaient encore aux Israélites l'accès des fonctions publiques. Le résultat de ces efforts fut la loi fédérale du 3 juillet 1869, qui constitua de la manière la plus formelle l'égalité politique complète de toutes les confessions religieuses. Pendant dix ans, en effet, les Israélites arrivèrent à la plupart des fonctions administratives, juridiques et enseignantes,

sinon militaires, jusqu'à ce que malheureusement le mouvement antisémite produisit en Allemagne, et surtout en Prusse, un courant opposé. Avons-nous besoin de dire que, affaibli physiquement par la vieillesse, Philippson prit part pourtant, avec toute la force de son courage indomptable et toute la vigueur de son esprit resté jeune et vivace, au combat contre l'antisémitisme ? Il est vrai que son optimisme, sa confiance dans la bonté de la nature humaine l'empêchaient de prévoir tout le danger et toutes les conséquences désastreuses de cette honteuse réaction. L'âge n'avait rendu Philippson plus faible, plus étroit, ni dans son intelligence ni dans son caractère. Au contraire, en domptant l'irritabilité, la facilité d'émotion qui avait été le contrepoids naturel de sa générosité innée, il était parvenu à la douceur inaltérable, à la bonté spontanée et absolue et à la sérénité claire et constante du vrai sage. Personne parmi tous ceux qui ont eu l'occasion de l'approcher à cette époque de sa vie n'a pu se soustraire au charme de cette vieillesse sereine et heureuse.

Sa sympathie et son activité ne se bornaient pas à l'Allemagne, comme c'était le cas pour Riesser. On le trouvait partout sur la brèche, quand il s'agissait, soit de défendre ses coreligionnaires contre des attaques injustes soit de leur faire faire des progrès intellectuels ou politiques. Il travailla à l'organisation des Israélites de Hongrie. Il entra avec zèle dans les projets d'Ouvarow, ministre russe de l'instruction publique, tendant à régénérer les millions de Juifs qui habitent ce vaste empire, — projets qui, malheureusement, ont échoué devant les tendances de plus en plus rétrogrades du tsar Nicolas Ier. Lors de l'avènement du noble et libéral Alexandre II, Philippson publia dans les journaux les plus considérables de l'Europe un mémoire très étendu, bourré de faits, fort habile, sur la situation des Juifs en Russie, travail qui eut une influence heureuse sur le jeune monarque. Lorsque, plus tard, la réaction s'empara d'Alexandre, Philippson prépara un vaste mouvement d'émigration des Israélites russes, qui n'avorta que par le hasard de la guerre franco-allemande. D'autre part, il négocia avec le gouvernement et les cortès espagnols le retour des Israélites dans la presqu'île ibérienne, où ils avaient joué, jadis, un rôle des plus

glorieux. Il réunit quatre-vingt-six rabbins d'Allemagne dans une protestation adressée au pape Pie IX contre le baptême violent du jeune Mortara. Avec Montefiore et Crémieux, il lutta contre l'infâme accusation de meurtre rituel élevée, en 1840, contre les Juifs de Damas. Il assista les Rothschild de Paris dans leur entreprise de fonder à Jérusalem un hôpital israélite. Il fut le premier à émettre l'idée de civiliser les Juifs d'Orient par un vaste réseau d'écoles, — idée réalisée plus tard par l'Alliance israélite universelle, — et il entreprit de nombreux voyages pour faire réussir ce projet salutaire. Bref, son courage, son énergie, son activité infatigable ne se trouvaient jamais en défaut, quand il s'agissait de servir ses coreligionnaires, à quelque bout du monde que ce fût.

Je passe sous silence la part qu'il prit aux mouvements politiques de la Prusse et de l'Allemagne, toujours dans le sens d'un libéralisme ferme mais modéré et éclairé par l'expérience historique, ainsi que les services qu'il rendit à la ville de Magdebourg, au conseil municipal de laquelle il fut envoyé pendant de longues années par la confiance de ses concitoyens. Ce sont là des occupations qui ne nous intéressent pas ici, et que je cite seulement afin de donner une idée de son activité prodigieuse, doublement admirable, vu son physique faible, miné par de graves maladies. Partisan convaincu de toutes les tendances libérales et humanitaires, il travaillait surtout en faveur des pauvres, des petits, des humbles, et longtemps avant le socialisme d'État, il préconisa et réalisa, dans la Saxe prussienne, la création de caisses de secours pour les ouvriers et les artisans.

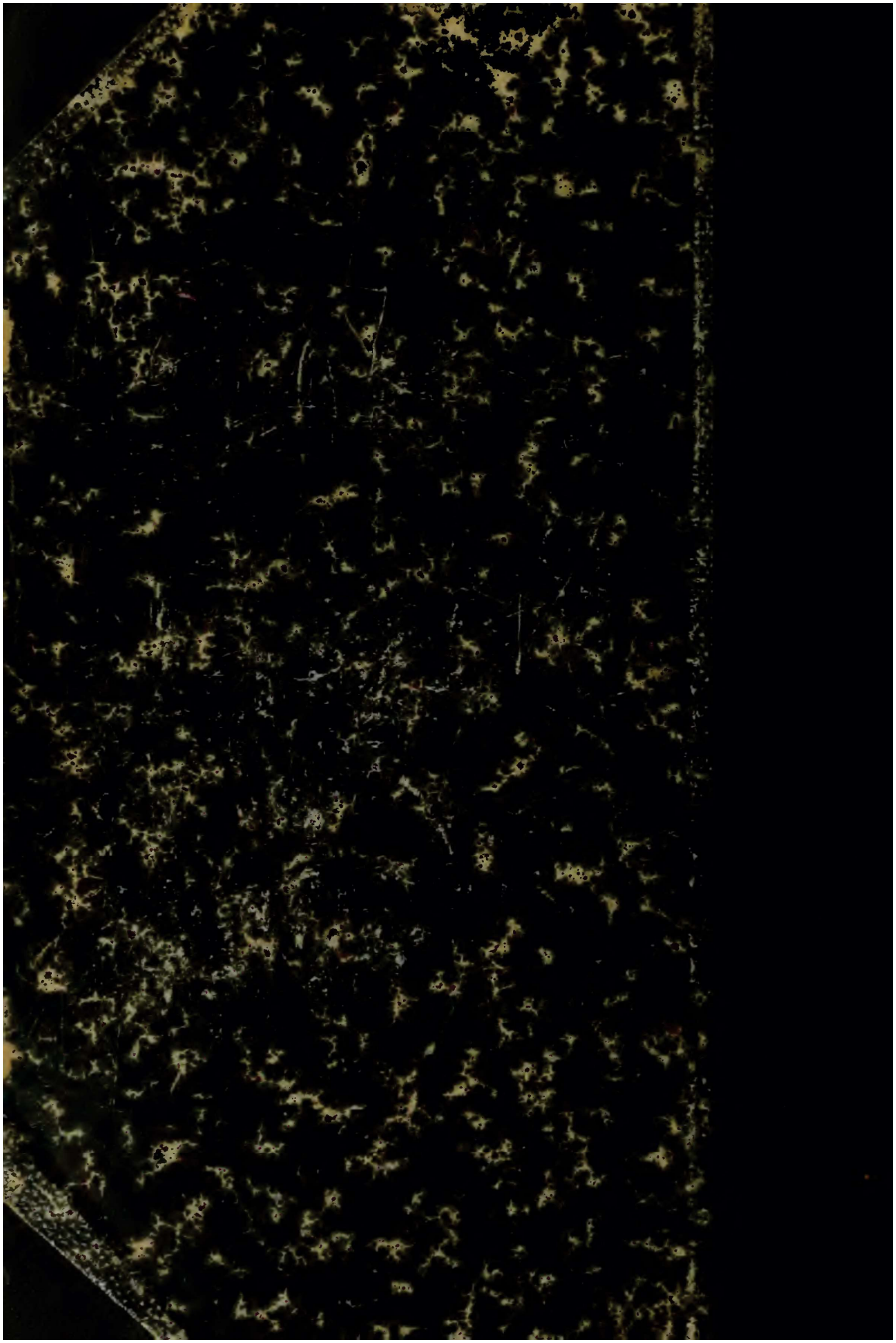
C'est ainsi qu'il rattachait constamment le Judaïsme aux grands efforts de la civilisation moderne, et qu'il cherchait à unir celle-ci à l'essence même de notre religion. Cette universalité de la pensée, cet alliage perpétuel et voulu du Judaïsme avec tout ce qui fait la grandeur et le progrès de notre époque est une qualité caractéristique et unique dans la manière de penser et d'agir de L. Philippson. Pour lui, la foi israélite étant destinée à être la religion de l'humanité, il était d'avis que rien d'humain ne devait rester étranger à cette croyance. Cette particularité explique aussi la profonde influence qu'il a exercée sur le Judaïsme, et qui a changé toute la direction de nos aspi-

rations. Ses efforts étaient tellement conformes à la situation qu'ils se réalisèrent imperceptiblement ; une fois acceptées par nos coreligionnaires, ses idées semblaient toutes naturelles, toutes nécessaires, et cela explique, en grande partie, le fait qu'aujourd'hui déjà on n'estime plus toujours à sa juste valeur la grandeur des progrès qu'il leur a fait faire, non seulement en Allemagne, mais, j'ose le dire partout. C'est précisément en France que l'on a toujours reconnu l'importance de son action, la noblesse de son caractère et la grandeur de ses idées : en dehors de nos coreligionnaires, des penseurs non-israélites tels que Jules Simon, Émile Burnouf et Édouard Laboulaye lui ont pleinement rendu justice. C'est pourquoi j'ai osé esquisser ici, avec plus de confiance, devant un auditoire français, l'œuvre de Louis Philippson.

Finissons par les paroles, — que l'on pourrait caractériser de prophétiques, — qui terminent une de ses revues annuelles, en 1842 : « L'humanité marche avec lenteur. Elle n'essaie pas de conquérir en toute hâte ce qui est destiné à devenir pour elle une acquisition durable, et ce qui ne peut mûrir que par l'effet constant du soleil de l'humanisme. L'individu désire souvent avec impatience et même avec anxiété voir le progrès se réaliser de son vivant ; mais l'évolution historique ne change rien à sa marche millénaire pour complaire à l'individu. La terre est et sera un théâtre de luttes continuelles, où le succès ne s'acquiert que par des efforts nobles et persévérants et par un travail qui ne s'affaiblit jamais. Ceci, nous autres Israélites, nous devrions toujours y penser, toujours agir d'après cette grande vérité, afin que nos bras ne se lassent jamais, et que nous ne perdions point la confiance dans l'avenir. Remercions la Providence de ce que nos destinées ne sont pas placées sur les pointes des glaives et dans les bouches des canons, mais exclusivement dans le progrès de l'esprit civilisateur. Soyons fiers de ce que le patriotisme et le développement humanitaire, la fidélité et la noblesse d'âme sont les seuls moyens qui puissent nous conduire au but. »

DS
101
R45
t.42

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY