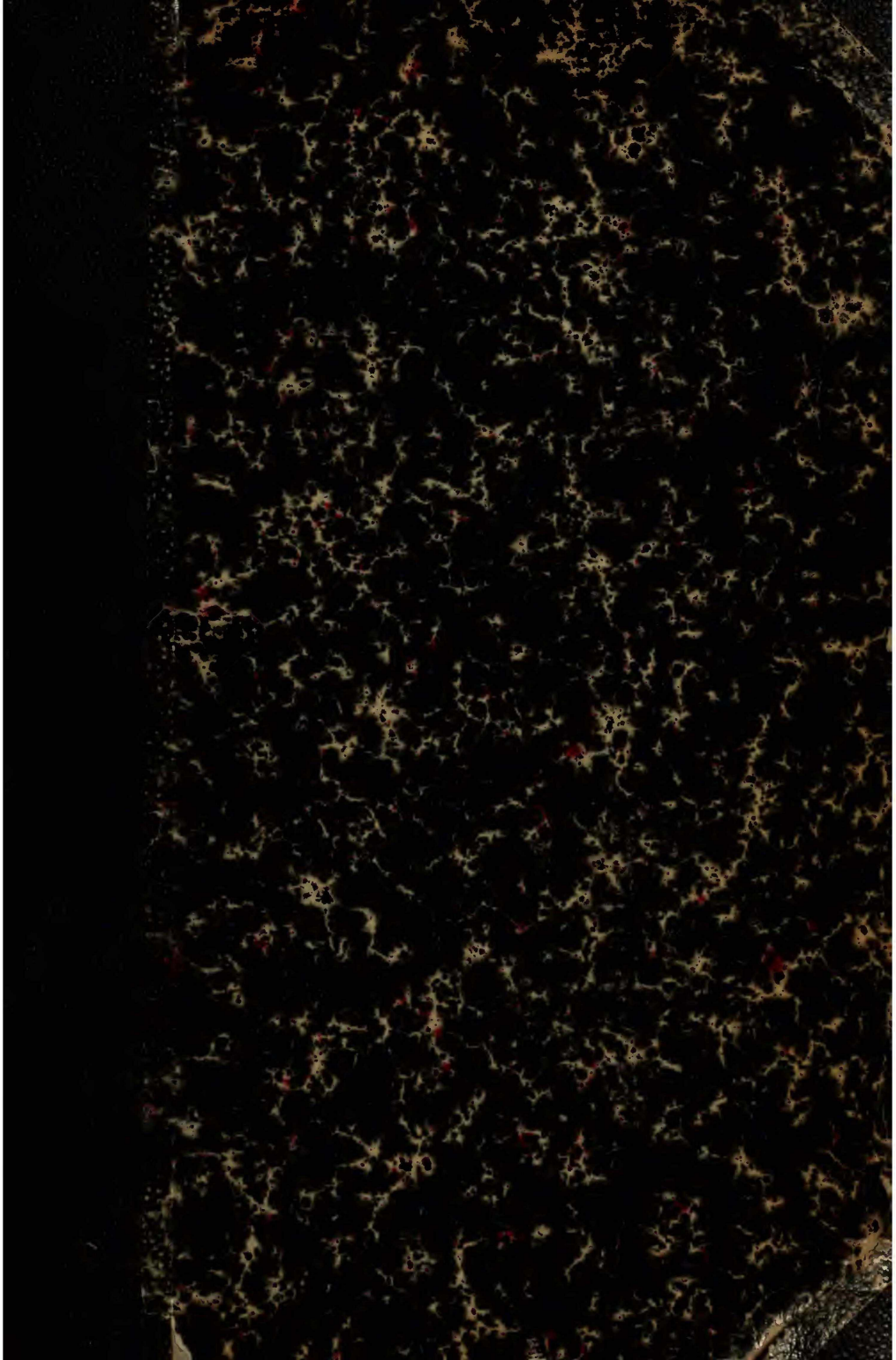






REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS

P
2a.Or.8.3
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME QUARANTE-SEPTIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1903

236205
6.6.45

UN PROBLÈME DE PALÉOGRAPHIE HÉBRAIQUE

I. — Le ms. A du Ben Sira par moments est déparé par de grossières fautes de copiste, qui rendent parfois le texte inintelligible. C'est ainsi qu'au chap. VII, 3, on lit :

אל תדע חדושי על אח פן הקצרהו שבעתים

Traduits littéralement, ces mots signifieraient : « Ne connais pas les nouveautés de (*sic*) sur un frère, de peur de le récolter au septuple. » Le contexte et les versions grecque et syriaque permettent heureusement de restituer facilement l'essentiel du premier hémistiche, défiguré comme à plaisir : תדע est pour תזרע « n'ensemence pas » ; חדושי pour חרישי ou חרישי (= חרישים) « sillons » ; la fin doit parler de « péché ». Les commentateurs ne sont en désaccord que sur la lecture de cette finale. M. Schechter lit : אל תזרע חרישי עול « n'ensemence pas les sillons du péché » ; M. Peters, s'inspirant de l'exemple de son prédécesseur, se borne à garder על — qu'il corrige en אל — et à transposer cette préposition. D'après lui, la leçon originale aurait été : אל תזרע אל חרישי עול « n'ensemence pas sur les sillons du péché ». Si on lit comme M. Schechter, le mot כל est une corruption de עול ; dans ce cas, אח paraît en l'air. C'est ce qui a sans doute porté M. Strack à considérer על אח comme une simple dittographie du verset 12 : אל תחרוש חמס על אח « ne complote pas de mal contre [ton] frère ». Mais la conjecture de M. Peters ne résout aucune difficulté, puisqu'il garde על (qu'il corrige en אל, inutilement d'ailleurs) et substitue עול à אח, deux mots qui n'ont aucune ressemblance paléographique. Que si, au lieu de עול, on met חטא, on diminue singulièrement la dissemblance entre אח et le texte primitif.

Je n'affirme pas que telle était la leçon originale ; j'enregistre seulement qu'elle n'est pas invraisemblable et que cette conjecture rend mieux compte de tous les détails de notre texte corrompu.

II. — Au ch. XIV, 4, revient ce malencontreux אח :

אל תמנע מטובה יום ובהלקת את אל תעבר

« Ne te refuse pas le bonheur présent et lorsque [ton] frère t'est enlevé, ne transgresse pas. » Ici c'est le second hémistiche qui est devenu incompréhensible. D'après le grec, il aurait porté : « et ne laisse pas échapper une *part désirable* ». Ce qui, retraduit en hébreu, donnerait : וחלק המדה אל תעבר. Le mot חמדה ou חמד est attesté par le syriaque et par le *doublet* hébreu, conforme à cette version : וחמוד רע אל החמוד « Et n'aie pas un mauvais désir ». Cette fois, אח serait la corruption de חמד ou חמדה et devrait son origine à une même cause que le précédent.

III. — Nous n'en avons pas fini avec ce monosyllabe incongru : deux versets plus bas il revient, cette fois pour enjoliver la pensée :

הן לאח ופנק נפשך כי אין בשאול לבקש תענוג

« Donne à [ton] frère et régale-toi toi-même, car ce n'est pas dans le Scheol qu'il faut chercher le plaisir. » La pensée ne serait pas étrange ; elle serait conforme à celle du verset 13, בטרם המות היטב לאוהב « avant de mourir fais du bien à [ton] ami ». Mais les deux versions sont d'accord pour lire, au lieu de לאח, וקח « donne et prends ». Dans ce cas, אח remplacerait קח.

IV. — Me rappelant ces trois exemples, qui, pris isolément, n'auraient sans doute pas grande importance, mais qui, réunis, ne laissent pas d'être dignes d'attention, je me suis demandé s'ils ne pourraient pas expliquer la même présence réitérée de ce mot אח dans des passages d'Ézéchiel où il est incompréhensible.

Tous les commentateurs se sont escrimés à justifier ce monosyllabe dans ce verset (XVIII, 10-11) :

והוליד בן פריץ שפך דם ועשה את מאחד מאלה והוא את כל אלה לא יעשה

« Mais s'il [le juste qui accomplit toutes les bonnes œuvres mentionnées plus haut] a donné naissance à un fils dissolu, verseur de sang et qui ait fait אח d'une de ces choses et qui n'ait fait aucune de ces choses. »

Ibn Djanah avait été frappé de la présence inattendue de ce mot et avait proposé de le corriger en אחד « une » ; c'est cette interprétation qui a prévalu chez les commentateurs juifs [1]. Mais

[1] Ainsi David Kimhi, qui, il est vrai, cite également le Targoum, lequel sous-entend la préposition ל : « il fait *à son frère* ».

la correction ne remédie à rien, car ועשה אחד מאלה « et qui ait fait une de une de ces choses-là » serait une manière de parler inadmissible et absurde. Y voir une dittographie de מאחד, comme le font la plupart des modernes, c'est mettre en contradiction cette phrase avec ce qui précède et avec ce qui suit. Avec ce qui précède, puisque le prophète, venant de parler des bonnes actions du père, n'opposerait pas ainsi à celui-ci son fils ; avec ce qui suit, puisque précisément il reproche à ce fils dégénéré de n'imiter en rien son père. — D'autres [1] ont trouvé un autre biais : ils corrigent את en אך, qu'ils prennent dans un sens négatif, mais ils imputent ainsi au prophète un solécisme gratuit : ועשה אך מאחה מאלה, sans compter que cette phrase mal bâtie serait répétée, mais en mieux, par la suivante. La Septante supprime toutes les difficultés en lisant ועשה חטאות καὶ ποιοῦντα ἁμαρτήματα. M. Cornill adopte la leçon du grec, mais restitue à tort שרל pour rendre ἁμαρτήματα. Je dis à tort, car Ezéchiel lui-même semble avoir voulu prévenir toute erreur. Notre verset, qui est le début d'un paragraphe, est, en effet, parallèle à celui qui commence le développement suivant (vers. 14) : והנה הוליד בן וירא את כל חטאת אביו אשר עשה « Et voici [le père injuste] donne naissance à un fils qui, voyant *tous les péchés commis par son père...* »

את serait donc ici pour חטאות, de même que dans Ben Sira il remplace peut-être חטא.

Or, comme dans Ben Sira aussi, cette altération s'explique d'autant mieux qu'elle figure dans un chapitre criblé d'incorrections flagrantes. Ainsi, au verset 9, ומשפטי שמר לעשות אמת est sûrement une faute pour לעשות אתם..., ce qui est attesté non seulement par le grec τοῦ ποιῆσαι αὐτά, mais surtout par Ezéchiel lui-même. Cf., même chapitre, 19, את כל חקותי שמר ויעשה אתם ; xx, 21, ואת משפטי לא שמרו לעשות אותם (cf. encore *ib.*, 19). — Au verset 17 de ce même ch. XVIII, autre corruption, qui produit un contre-sens. Parlant de l'homme de bien, le prophète dirait : מעני השיב ידו « il détourne sa main du pauvre ». Or, comme le montrent le grec et toutes les phrases stéréotypées de ce développement, il faut ...מעול « il détourne sa main de l'iniquité ». Enfin, verset 7, dans חבולהו חוב ישיב, ainsi que l'attestent les versets 12 et 16, qui sont la reprise de la même énumération où figurent ces mots, חוב est une dittographie de חבול [2].

[1] Voir Smend, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament*, 2e éd., 1880.

[2] Et non la corruption de שוב, comme le croit M. Cornill.

V. — Le chapitre XXI n'est pas moins remarquable par les nombreuses altérations qui en font parfois un *rébus*. Les unes se rectifient aisément, d'autres ont résisté jusqu'ici à tous les efforts, tels les versets 15 *b*, 18, 33. C'est à point nommé dans ce chapitre que va s'offrir à nous notre mot את là où il n'a rien à faire. Au verset 20, effectivement, on lit : נתתי אבחת חרב את עשויה לברק מעטה לטבח. De quelque façon qu'on interprète le restant du verset, את ne répond à rien ; mais il figurait déjà dans l'exemplaire du traducteur grec, qui, comme le Targoum [1], y voit une exclamation — interprétation d'ailleurs erronée, car את, dans ce cas, est toujours précédé de אמר « dire ». Le rapprochement de ce verset avec 14 et 15, qui en sont la réplique, montre que notre mot est de nouveau une altération :

אמר חרב חרב הוחדה וגם מרוטה למען טבח טבח הוחדה למען
היה לה ברק מרטה

« Dis : le glaive, le glaive a été aiguisé et fourbi. C'est pour égorger qu'il a été aiguisé, pour donner des éclairs qu'il a été fourbi. » Le parallélisme oblige, non seulement à corriger מעטה en מרטה et peut-être אבחת en טבחת, mais encore, n'était le participe עשויה, à voir dans את le reste de מוחדה ou de הוחדה [2]. Mais comme le participe עשויה ne cadrerait pas avec un autre participe le précédant, mieux vaut considérer את comme le substitut de חרב, que le prophète aime à répéter dans ce chapitre (cf. 15 déjà cité, 16 הוא הוחדה חרב והיה מרטה, et 19).

VI. — A quoi est due cette attraction qu'exerce le ת sur le mot את? Sans doute, à la loi du moindre effort. La lettre, étant isolée, a fait penser à un copiste paresseux au mot le plus court dont elle est la partie principale. Mais encore faut-il supposer que, dans ces différents passages, seule la lettre ת était écrite dans l'exemplaire qui a servi au copiste du texte consacré. De quel droit tabler sur la possibilité d'un pareil procédé d'écriture? Au lieu d'aligner des arguments confirmatifs [3], nous signalerons tout de suite dans le chapitre XVIII d'Ezéchiel, que nous venons d'étudier en partie, la démonstration, en quelque sorte mathématique, de cette hypothèse. Le verset 18 est, en effet, ainsi conçu : אביו כי עשק עשק גזל גזל את « Si son père a commis des extorsions, des vols de *frère*. » Inutile de faire res-

[1] Suivi par les commentateurs juifs : Menahem b. Saruk, Raschi, David Kimhi.
[2] M. Cornill lit חדה.
[3] Voir *Revue*, XXXIV, p. 30, et s. et mon *Ecclésiastique*, I, p. XLVI.

sortir l'étrangeté d'une pareille expression. Heureusement avec Ezéchiel et surtout dans les chapitres de dialectique, rien de plus facile que de retrouver sa pensée. Comme il exprime ses idées sous plusieurs faces en se servant des mêmes termes, le parallélisme devient un instrument de précision parfait. Or, d'une part, et naturellement, dans les autres phrases exprimant le même cas, ne parait jamais le mot אח. Ainsi, verset 7 : גזלה לא יגזל ; 12 : גזלות גזל ; 16 : וגזלה לא גזל. D'autre part, on voit que dans tous ces versets, c'est גזלה, et non גזל, qui est employé. Sans le moindre doute, il y avait aussi גזלה au verset 18, mais, par suite d'un accident, le ה final se trouvait quelque peu éloigné du ל et, comme le ה dans l'ancienne écriture se distingue à peine du ח, le copiste ici encore a résolu l'abréviation à sa façon habituelle [1]. Mais cette aventure, si instructive, ne s'est produite qu'assez tardivement ou dans un seul exemplaire d'Ezéchiel, car la Septante n'avait pas ce mot embarrassant [2].

Il paraîtra étrange que des accidents de cette nature se constatent seulement dans certains morceaux. Mais ceux qui étudient avec soin et d'une manière continue le texte biblique et ses versions constatent un phénomène digne d'attention, c'est que fautes de copistes et erreurs de traduction se produisent généralement par *groupes*. Cette observation n'est pas indifférente pour la critique des textes.

VII. — N'y a-t-il pas, au reste, d'autres exemples d'une pareille méprise, toujours à propos du mot אח, ailleurs que dans Ezéchiel? En voici un qui ne prête à aucun doute et qui nous est fourni par les Proverbes (XVIII, 19) :

אח נפשע מקריה עז ומדינים כבריח ארמון

Pour éclaircir ce logogriphe, on a supposé que le מ de מקריה signifie à lui seul « est plus fort que » [3]. La phrase voudrait dire : « Un frère offensé est plus fort qu'une citadelle puissante, et les disputes sont comme les verrous d'un palais. » Mais le parallélisme exige, dans le premier hémistiche, un mot abstrait, qui soit le pendant de מדינים « disputes ». En tout cas, l'introduction d'un

[1] C'est pour cette raison que dans le commentaire de Ben Sira, VII, 3, j'ai proposé la correction חרשי יולה.

[2] Cette explication, à mon avis, vaut bien celle de M. Cornill. Pour lui, אח au verset 18, provient du אח du verset 10, déjà corrompu et serait ainsi le plus ancien vestige de cette altération! Remarquez que M. Cornill, lui aussi, se sert de notre conjecture, sans le savoir, à propos de נוצר — נוצוך et de אח — חדה.

[3] Les exemples d'Isaïe, X, 10, ופסיליהם מירושלם, et de Job, XI, 17, ומצהרים יקום חלד, qu'on cite à l'appui de cette interprétation, ne sont rien moins que sûrs.

frère dans la phrase serait hors de propos. Enfin, le niphal נפשע, outre qu'il n'est jamais employé dans la Bible, aurait difficilement ce sens. Je hasarderai, conformément au principe esquissé plus haut, l'hypothèse suivante : את indique seulement la présence d'un ת, lequel était peut-être pour חזק. Le verset aurait été ainsi conçu : חזק כשע מקריית עז « L'offense est plus forte qu'une citadelle puissante. » De la sorte, l'essentiel ne ferait pas défaut.

VIII. — Ibn Djanah, qui, comme on le sait, a été le premier à faire la critique paléographique du texte biblique, a encore signalé un autre את qu'il explique de la même façon qu'en Ezéchiel, XVIII, 10 ; c'est dans ce verset de Psaumes, XLIX 8, : את לא פדה יפדה איש[1]. D'après lui, ce serait l'abréviation de אחד. Le remède est pire que le mal, car la phrase ainsi reconstruite ne serait pas hébraïque. Ce qu'il faut retenir de la remarque du savant grammairien, c'est la suspicion qui doit s'attacher à ce mot ici encore, où il ne se justifie pas. Je ne me charge pas, au surplus, de retrouver celui qu'il a remplacé.

IX. — Si le principe qui a rendu compte des altérations qui viennent d'être passées en revue est fondé, il est vraisemblable qu'il ne s'applique pas seulement à la lettre ת ; autrement il faudrait trouver la raison spécifique de ce cas particulier, ce qui paraît malaisé. Est-il d'autres mots, monosyllabiques ou non, qui soient ainsi parfois la solution fautive d'une abréviation, tel est le problème. C'est un ordre de recherches que je me permets de proposer à ceux qu'intéressent ces questions paléographiques.

ISRAEL LÉVI.

[1] Il faudrait, en tout cas, faire de את, non le sujet, mais le complément direct du verbe. On dit bien אחיו ...איש, mais non איש ...את. C'est là l'interprétation de Raschi et d'Abraham ibn Ezra, entre autres.

LE NOM D'ABRAHAM [1]

Il serait téméraire de ma part de vouloir redire ici l'histoire complète des investigations auxquelles on s'est livré et des théories, théologiques ou philologiques, qui se sont fait jour depuis des milliers d'années au sujet du changement de nom de l'ancêtre d'Israel. Je veux seulement attirer l'attention sur quelques points de linguistique, intéressants à mon avis, qui semblent être restes dans l'ombre. Si je m'attribue par ignorance ou inadvertance une idée ou une remarque appartenant à autrui, je ne demande pas mieux que de la restituer à qui de droit ; et, si toutes mes observations par hasard ne sont pas neuves, je n'aurai qu'à m'excuser d'avoir mal suivi la marche des études en Europe et en Amérique.

La tradition veut que l'Éternel, en se manifestant sous le nom de שַׁדַּי, ait métamorphosé le nom de אַבְרָם en אַבְרָהָם et celui de שָׂרַי en שָׂרָה. Il est clair qu'on ne saurait voir dans ces deux appellations une allusion discrète au tétragramme, comme certains bons esprits ont voulu l'insinuer, car nous apprenons que Moïse a le premier connu l' « Éternel », Dieu n'étant apparu aux patriarches que comme « le Tout-Puissant », selon la traduction vulgaire du mot Schaddaï. Et il ne sera pas hors de propos de délimiter l'emploi de שַׁדַּי, nom divin que s'attribue l'Éternel au moment où il impose à Abram la forme allongée d'Abraham. La terreur n'accompagnait pas toujours « le Tout-Puissant », car dans la Genese, où il se montre six fois, il promet à Abraham une nombreuse postérité et la possession de Canaan (xvii, 1 et suiv.) ; il est invoqué par Isaac pour appeler

[1] Les caractères arabes employés dans cet article viennent de l'Imprimerie Nationale.

sur la tête de Jacob la bénédiction octroyée à Abraham (XXVIII, 3 et s.) ; il renouvelle à Jacob les assurances qu'il a données jadis à son aïeul (XXXV, 11 et s.) ; il garantit la faveur et la miséricorde aux fils d'Israël (XLIII, 14) ; il est de nouveau considéré comme le dispensateur des biens et de la prospérité familiale (XLVIII, 3, allusion au ch. XXXV) ; c'est lui enfin qui doit bénir Joseph entre tous (XLIX, 25). Dans aucun de ces passages il n'y a l'ombre d'un sentiment de crainte ou d'une menace quelconque, bien que les traditions remontent très haut, car le passage בֵּית־אֵל וְהַר הַנֶּגֶב est vraiment archaïque, et, si le narrateur place la scène de la théophanie du chapitre XXXV à Béthel, Jacob sur son lit de mort dit qu'il en a eu la vision à Luz, comme de juste, puisque tel était l'ancien nom de la ville avant qu'elle eût revêtu un caractère sacré. L'Exode ne mentionne שַׁדַּי qu'à titre historique (VI, 3) pour faire ressortir l'importance de la réforme religieuse attribuée à Moïse. Les Nombres (XXIV, 4, 16) le mettent à deux reprises dans la bouche du voyant Balaam : avant d'entamer la bénédiction proprement dite, il commence chacune de ses poésies par une phrase consacrée, qui parle du spectacle du Schaddaï ; d'après elle, c'est El qui commande (אִמְרֵי אֵל), 'Elyon qui sait (דַּעַת עֶלְיוֹן), Schaddaï qui voit (מַחֲזֵה שַׁדַּי). Le bien-être du peuple choisi est intimement lié à ses succès guerriers et au déclin rapide de ses voisins, forcément ses ennemis, — dans l'imagination d'un homme étranger à Israël, quoique apparenté de près avec lui. Vivant dans la vallée de l'Euphrate, il est certainement un représentant de la race arabe, comme en témoigne la sollicitude du roi Balaq lorsqu'il fait accompagner ses notables moabites de cheyks madianites, et comme en fait foi le nom même de בִּלְעָם, dans lequel on doit voir le vocable بَلْعٌ « qui arrive à ses fins » avec la mimation sabéenne : ceci n'a pas lieu de nous étonner, car nous n'ignorons pas combien les Yémenites étaient enclins à la divination, et le passage du ع à l'*ayin* simple (Βαλαάμ en grec) pourrait s'expliquer par la forme *dialectale* (himyaritique) du nom, à moins que les inscriptions ne viennent apporter un démenti à notre conjecture, ce qui nous amènerait tout au plus à conclure qu'à l'époque de la transcription de l'onomastique biblique en grec le souvenir de l'origine de בִּלְעָם n'était pas très net dans l'esprit des Juifs d'Alexandrie.

Dans le livre de Ruth, l'Éternel et « le Tout-Puissant » représentaient une seule et même entité, envisagée sous deux points de vue différents : Ruth appelle sur elle-même le châtiment de

l'Éternel si elle abandonne Noémi ; et cette dernière, rentrée à Bethléem, dit à ses anciennes connaissances que « le Tout-Puissant » lui a rendu la vie bien amère, l'Éternel l'a ramenée vide dans sa patrie, l'Éternel s'est prononcé contre elle et « le Tout-Puissant » l'a maltraitée.

Dans le livre décevant de Job, où est décrite une nature semblable à celle de l'Éthiopie[1], dans ce livre où l'on trouve tant de choses et où l'on se heurte à tant d'énigmes, nous voyons apparaître : יהוה, אל, אלוה, אלהים et שדי. Le premier joue un rôle prépondérant dans le prologue et l'épilogue, c'est-à-dire dans la bouche du narrateur, qui l'emploie aussi chaque fois qu'à partir du ch. xxxviii il met Dieu en scène et répartit les questions et les réponses entre Job et l'Éternel ; nous noterons toutefois que le tétragramme est absolument exclu du poème, c'est-à-dire des vers qui en composent la chaîne. Là où il est question des rapports de la Divinité avec le monde, même dans les parties en prose, on a recours à un autre nom : החנם ירא איוב אלהים, בני האלהי, וברכו אלהי, ירא אלהים וסר מרע (ch. i); ארץ השוב נקבל מאת האלהים ולא נקבל הרעה (ch. ii). Il n'y a comme exception que la fameuse parole de résignation de Job : ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מברך. où la bénédiction est adressée au nom de l'Éternel et ne va pas directement à יהוה.

Dans tout le poème שדי, אל, אלוה, אלהים sont considérés comme des synonymes ; c'est tout au plus si on peut encore reconnaître quelques faibles traces de l'origine de ces noms ou de la physionomie divine imprimée à chacun d'eux dans la conscience de la race qui en a fait la fortune. Je crois distinguer dans אל le caractère personnel, quoique élevé, dont est susceptible le Ilu babylonien : il est le Sage, le Juge, il n'admet pas la discussion et il est jaloux de son autorité, il est partout et gouverne tout. אלוה est l'équivalent de l'arabe إِلٰه ou إِلٰهٌ, dans lequel l'idée de terreur est bien rendue ; nous pouvons, en négligeant les diverses acceptions de nouvelle formation qui se sont greffées sur le radical أله à la suite de l'importance prise par le substantif dérivé de cette racine, remonter encore aujourd'hui à la source du développement inhérent au groupe de lettres en question et consulter à cet effet, soit les dictionnaires indigènes, soit même Beidhâwi au seuil de son grand commentaire sur le Coran :

[1] פרת, xli,23, est un nom commun = נהר et נחר : הידקל, le Tigre dans l'ancienne langue n'avait pas plus le caractère d'un nom spécialement propre que הדקר, l'Euphrate, et היאר, le Nil.

وقيل من ألِهَ اذا تحيّر اذ العقول تتحيّر في معرفته او من ألِهت الى فلان اى سكنت اليه لأنّ القلوب تطمئنّ بذكره والارواح تسكن الى معرفته او من ألِه اذا فزع من أمر نزل علمه وألهه غيره أجاره اذ العائذ يفزع اليه وهو تحيره حقيقة او برقه او من ألِه الفصيل اذا وَلِع بأمه اذ العباد يُولَعون بالتضرع اليه في الشدائد او من وله اذا تحيّر وتخبّط عقله

« On a fait venir *Allah* de *aliha, être éperdu*, parce que l'esprit demeure interdit lorsqu'il cherche à le connaître ; on l'a rapproché de *alihta ilâ folânin, tu t'es réfugié chez quelqu'un*, car le cœur trouve le repos en l'invoquant et l'âme recouvre la tranquillité en le connaissant ; on a pensé aussi à *aliha, avoir peur de quelque chose qui vous survient*, et *âlahahu gheirahu, prendre sous sa protection*, puisque dans l'angoisse on se réfugie en lui, et il vous accorde sa sauvegarde en réalité ou en imagination ; on a comparé l'expression *aliha 'lfasîlu, le faon ou tel autre petit s'est serré contre sa mère*, quand il la désire ardemment, — de même les fidèles le désirent ardemment lorsqu'ils lui adressent leurs supplications dans le malheur ; enfin on a rappelé qu'on emploie *waliha, être dans le trouble*, pour dire qu'un homme dans la consternation a perdu la raison. »

Le sens est bien celui de *craindre*, de *chercher un refuge*, de *se blottir contre sa mère*, d'*être éperdu* (cf. Job, XXXVII : כל אלוה נורא הוד). La poésie montre que ce n'est pas là un songe creux dû à la fantaisie des lexicographes ou des docteurs en théologie ; car voici deux fragments de vers très probants que cite l'auteur du célèbre dictionnaire لسان العرب :

ألِهتَ المها والركائب وُقّف ; ألِهتَ إلينا وَلْوةً جَبَلِيّة

« Débordé par les événements, tu t'es réfugié chez nous » ; « J'ai couru à elle pendant une halte du convoi ».

Il ne s'agit pas ici de la force qui est contenue dans אל ; l'א initial est faible (אלהה en hébreu - אלהא en araméen ; les Arabes disent communément لاه en laissant tomber le son prosthétique), — ce sont le ל et le ה qui expriment le sentiment de la peur au moyen d'une interjection tout à fait naturelle. L'homme se sent dans la main de אלוה, il l'invoque, il comprend que son âme et sa vie viennent de lui, il reçoit la morale par son inspiration. Mais

voyez comme le milieu influe sur la religion ; quand Élihou fils de Barachel (doublement consacré à אל !) paraît en scène, lui qui appartient à cette tribu de Boûz que Jérémie rencontre à côté de Dedan (région du golfe Persique) en se dirigeant vers la Médie (Jer., xxv), lui qui par conséquent est sous le charme de la civilisation chaldéenne, c'est אל qui se substitue à אלוה en maint endroit (Job, xxxii-xxxvii) et en remplit les fonctions ; ce n'est pas à dire que אלוה soit pour lui un terme inconnu, mais il paraît plutôt être un nom qui est employé à cause de Job (xxxiii, 12, 26 ; xxxv, 10 ; xxxvi, 2 ; xxxvii, 15, 22). Quant à שדי, nous le voyons faire parallèle tantôt à l'un et tantôt à l'autre ; mais s'il a abreuvé d'amertume l'âme de Job comme celle de Noémi (Job. xxvii. 2 : וש' המר נפשי ; Ruth, i, 21 : כי המר שדי לי מאד), il est celui dont l'homme fait ses délices (Job. xxvii. 10 : אם על ש' יתענג ; xxii. 26 : כי אז על ש' תתענג) ; il est terrible (vi, 4 : כי חצי ש' בי ; xxiii, 16 : וש' הבהילני), mais il est juste (viii. 3 : האם ש' יעות צדק), il enlève aux violents et aux tyrans leur héritage (xxvii, 13 : ונחלת עריצים מש' יקחו), aussi Job ne le renie-t-il pas (*ib.*, 11 : אשר עם ש' לא אכחד), c'est lui qu'on supplie (viii, 5 : ואל ש' תתחנן), c'est lui qui donne l'intelligence (xxxii, 8 : ונשמת ש' תבינם), c'est lui qui octroie la vie (xxxiii. 4 : ונשמת ש' תחיני). Les deux derniers passages extraits du discours mis dans la bouche d'Élihou montrent encore une fois que le nom de ש' était fort populaire.

Il reste אלהים, qui désigne une abstraction, *la divinité* (מבית עבדים — « de la maison de servitude » ; אדונים קשה — « une domination dure » ; ימי נעוריה — « l'époque de sa jeunesse » ; בן זקנים — « un enfant de vieillesse ») et exige le singulier de l'attribut. Tout comme אדונים קשה, car lorsque Abraham annonce כי התעו אותי א' « Des dieux m'ont fait errer », il s'adresse à des païens en leur langage, lui qui naguère avait parlé ainsi pour son propre compte ; ses idées n'étaient pas encore assez répandues pour qu'il dédaignât dans une conversation amicale avec un tyran l'expression usuelle et familière. אלהים ne reçoit pas l'article dans le poème et n'en est accompagné qu'au cours de la narration qui l'encadre, laquelle, pour être ancienne, n'en est pas moins rajeunie à l'instar des récits et explications en prose des rāwis arabes. Tandis que l'introduction parle des בני האלהים, comme les Coreïchites parlaient des بنات الله (filles d'Allah), on retrouve la même expression dans le poème, sans l'article, qui donne à la divinité

une physionomie définie et individuelle; l'Éternel du sein de la tempête proclame (xxxviii, 1) :

ברן יחד כוכבי בקר וירועו כל בני אלהים

« Lorsque chantèrent en chœur les étoiles du matin, et que tous les fils de divinité firent entendre leurs acclamations. »

Il est probable qu'un écho de אלהים se répercute dans l'invocation insolite הַלָּהֵם : ce qui est certain, c'est que לָהֵם n'est ni אלהים ni même אלוה ; le א prosthétique si faible n'a pu créer la palatale forte qui tranche tellement sur le son mouillé qu'offre le *lâm* ordinaire. לָהֵם est bien et dûment une combinaison de אֵל avec אֱלוֹהַּ, de לּ avec אֱלָהּ, qui est devenu עֲלָהּ, comme nous l'avons montré plus haut. La première syllabe n'est pas l'article banal, qui jamais n'a pris une pareille consistance; c'est un nom indépendant, le nom du Dieu fort, qui vient s'agglutiner avec le nom du Dieu redouté, du Refuge suprême — אֵל לּ —, et le contact des deux *lâm* prononcés avec une horreur religieuse forme le son plein qui a traversé les âges; c'est quelque chose de semblable à la composition du tétragramme.

Plus tard ה' prend le contre-pied de שדי, comme jadis אל ou אלוה; aussi le narrateur de la Genèse (xvii, 1) met-il en cause ה' quand l'antique tradition employait les anciens noms :

וירא ה' אל אברם ויאמר אליו אני אל שדי,

et Joel (i, 15), aussi bien qu'Isaïe (xiii), — les deux prophètes ont mainte expression commune — s'écrie :

אהה ליום כי קרוב יום ה' וכשוד משדי יבוא
(הילילו כי קרוב יום ה' כשד משדי יבוא).

Cependant les prophètes évitent de prononcer un nom dont l'étymologie populaire est trop cruelle, surtout soulignée de cette façon, chose probablement familière au peuple, mais que les penseurs de la nation avaient si bien dédaignée que nous ne l'avons pas rencontrée jusqu'ici. Ézéchiel, le rude visionnaire dont le cœur était israélite et l'imagination chaldéenne, tremble au son de la voix, au bruit des pas du « Tout-Puissant » ; il les a entendus, il les connaît, puisqu'ils lui servent de terme de comparaison pour définir le bruissement d'ailes qui remplit l'air lors de l'évo-

lution des Bêtes sacrées et des Chérubins (I et X) : כקול אל ש׳ בדברו, כקול ש׳ כלכחו. Enfin ש׳ paraît dans l'hymne relativement moderne que nous a transmise le Ps. XCI, 1 : בצל ש׳ יתלונן, où le fidèle pense à la protection sûre de la majesté divine, et dans le Ps., LXVIII, qui est tellement obscur dans sa sauvage beauté : בפרש ש׳ מלכים בה תשלג בצלמון (v. 15), mots qui nous reportent aux images chères à Balaam. Nous avons fini le cycle de שדי.

Observons que l'on a bien dit אל שַׁדַּי, mais qu'on n'a jamais accouplé le nom ש׳ au tétragramme, tandis qu'il n'est rien de plus naturel que d'invoquer ה׳ אלהים, אל ה׳ et même אל אלהים ה׳ dans les adjurations solennelles (Jos., XXII, 22). אלוה, qui semblait contenir en germe le terme אל, a été encore plus jalousement isolé de tout contact avec les autres vocables ; de même que ש׳, il ne supporte pas l'adjonction d'un pronom, car le seul cas où la règle souffre une exception זו כחו לאלהו — est sujet à caution, vu que Habacuc décrit le Chaldéen qui ravage tout sur son passage et réduit les fortunes en poudre en faisant remonter sa puissance à la protection divine, — non pas à celle qui provient de l'Éternel, car le prophète proteste aussitôt avec véhémence

הלא אתה מקדם ה׳ אלהי קדשי לא נמות,

mais évidemment à celle qui émane du Panthéon babylonien ; et alors il faut lire לאלהיו ; le י a disparu, peut-être simplement par suite d'une orthographe défectueuse, comme il y en a tant d'exemples dans la Bible, et peut-être à cause du scrupule religieux d'un scribe qui n'a pas voulu qu'on pût un seul instant attribuer un semblant de force à de faux dieux et a évité la confusion qu'il craignait, en supprimant le pluriel malgré sa signification abstraite dans la plupart des passages de l'Écriture.

שדי est vraiment un nom propre tout comme אלוה ; seulement le redoublement du *daleth* a égaré d'abord le vulgaire, ensuite les prophètes, puis les savants sur une fausse piste. Le caractère de שדי ne concorde pas avec l'acception fondamentale de שדד, détruire, ravager. Ceux qui, se rendant compte du peu de rapport qu'il y a entre eux, ou devenus subitement inquiets à propos du י final, ont pensé le rattacher à שָׂדַי et ont cherché dans un parallélisme ingénieux la divinité des champs à côté de celle des bois (אל ; cf. אלון, אלה), n'ont pas assez fait attention à la différence sensible, mais réelle, qui sépare le *s* du *s* nourri. Aussi ne nous arrêterons-nous pas à une étymologie aussi hasardée ; nous

allons examiner en toute tranquillité d'esprit si שַׁדַּי peut venir en ligne directe de שדד. — nous savons que des générations reculées en avaient l'intime conviction, mais n'ont-elles pas voulu nous faire croire que קַיִן vient de קָנָה ? S'il en était ainsi, שַׁדַּי correspondrait à une forme arabe شَدَّى qui serait le féminin de شَدَّان ; cf. سَيْفَى et سَيْفَان. Or שַׁדַּי, qui chez Esdras et Néhémie se présente sous la forme שַׁדַּי et זַדַּי (en syr. ܙܕܝ), vient de זָדָה : זָדַי se rattache à زَوَى *désirer ardemment, suivre quelqu'un*. Donc שַׁדַּי est pour moi un dérivé du radical سَدَى, qui se prononce שדא ou שדי en araméen ; il signifie *étendre la main* et, dans la forme intensive (ou causative), *combler de bienfaits :* سَدَّى est souvent mis à côté de نَدَّى : والسَّدَى المعروف وقد أسْدَى اليه سَدَى وسَدَّاه عليه أبو عمرو أزدي اذا اصطنع معروف وأسْدَى اذا اصلح بين اثنين « *sadá*, c'est le bienfait ; on dit *asdá ileihi sadán* et *saddáhu 'aleihi*, *il l'a comblé de faveurs ;* Abu 'Amr prononçait *azdá* quand il s'agissait de *faire du bien*, et *asdá* quand il était question de *réconcilier deux personnes brouillées ensemble* », dit le Lisan el-Arabe. — La bienfaisance et la concorde — tel est le domaine de שַׁדַּי d'après son étymologie vraie ; et alors on saisit pourquoi il a eu partage la bénédiction, l'abondance, les sentiments de jouissance et de bien être. Ni שְׂדֵה ni שַׂד n'ont rien à voir avec l'Être qui, pour être tout-puissant, n'en est pas moins le « dispensateur des bienfaits ».

Schaddaï veille sur Abram et sa famille ; il leur promet toute sorte d'avantages moraux et matériels et, comme cela a lieu lors de toute initiation, modifie le nom du patriarche et de sa compagne évidemment dans un but de pronostication agréable. Pour Sarah il est clair qu'elle devient « Princesse » au lieu de שָׂרַי, qui indique le *rebut* au même titre que les *choses exquises* et *de choix*, si nous en croyons les Arabes, chez lesquels سَرِيّ est un mot d'usage courant, à moins qu'on ne préfère, ce qui me paraîtrait excessif, voir dans Saraï un terme géographique, *la région de l'Euphrate :* والسَّرَى الناحية وخصّ بعضهم به ناحية الفرات. Elle devient שָׂרָה, qui n'exige pas d'explication, mais entraîne à des réflexions douloureuses sur les souffrances de l'humanité, puisque les Bédouins ont tiré leur mot شَرّ, *le mal*, du mot même qui en hébreu signifiait *le Prince ;* שָׂרָה *Princesse*, شَرِّيرَة *méchante*.

Ces rapprochements fréquents avec la langue arabe sont légitimes, non seulement au point de vue de la philologie, mais encore au point de vue de l'histoire ; car la destinée d'Abraham est intimement liée aux traditions de la Péninsule. הגר n'est-elle pas la première مهاجرة ? La Caaba n'est-elle pas pleine de souvenirs d'Abraham ? La Genèse (xxv) ne rattache-t-elle pas explicitement au patriarche la généalogie des peuples de la Péninsule et de ses abords immédiats ? Ésaü ne s'est-il pas établi dans l'Arabie Pétrée ?

Sans vouloir exagérer la portée des traditions et la valeur des légendes, on doit leur accorder un certain crédit, — tantôt elles révèlent un état d'âme curieux, tantôt elles relatent à leur façon des événements historiques, tantôt elles concentrent sur elles-mêmes la vérité comme en un foyer lumineux ; je ne parle pas des récits forgés à plaisir et inventés de toutes pièces pour soutenir une opinion personnelle, ce qui n'est point le cas dans l'objet de nos investigations actuelles. Les Amalécites, qui ont occupé jadis des territoires immenses et qui sont, d'après la Genèse, descendants d'Ésaü et, d'après les Arabes, proches parents des Syriens, ne se placent dans leur vrai jour que si on les considère à travers les récits de Tabarî, Masoûdî, le *Livre des Chansons* (III, 12 : XIII, 109 ; XIX, 94 ; cf. X, 48), Ibn Khaldoun et les historiens de la Mecque. Caussin de Perceval (*Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islam*, I, surtout 20, 22, 23 et 168) a essayé de faire reposer le tout sur la base des données historiques et chronologiques de la Bible, mais il a envisagé la question sans critique et sans discussion ; néanmoins son résumé est clair et succinct, et l'on peut y avoir recours si on craint d'affronter les originaux. Les Israélites ont vécu côte à côte avec Amaleq, et la tribu de Qatoûrâ vint les rejoindre du Yemen (v. Wüstenfeld, *Chroniken d. St. Mekka* ; *Kit. el-'Aghâni*, III, 108 jusque 112, etc.). L'analogie avec קטורה, dont tous les enfants sont des Arabes, est frappante ; le nom même de קטורה (קְטוֹרָה, قُطُر، قُطُورة) montre son affinité avec la région thurifère du Yemen. Il est bon de noter que les traditions arabes mettent parfois les قطوراء en rapport avec le héros éponyme des Amalécites, ce qui est l'indice d'un croisement de races, conséquence naturelle d'une vie en commun sur le territoire de la Mecque.

C'est là aussi que toutes les peuplades sus-mentionnées se rencontrèrent avec la tribu de Djorhom جرهم, dont le nom a quelque

analogie rythmique avec celui de רַחֲמִים. جَرْم signifie, comme on sait, corps, volume ; جُرَاهِم *gros*, et, par suite, animal d'une corpulence visible, *lion* ; جِرْهَام veut dire, en outre : *qui agit avec vigueur et promptitude ;* dans le Divan des Hodzeilites, pièce XXIII, v. 5 à la p. 64, j'ai relevé le mot جراهة que le commentateur explique par مُعتَلِمَة, c'est-à-dire *en chaleur*. Or جرعم, comme on voit, est une espèce d'intensif de جرم. جَمَرَ = se réunir, se rassembler; جَمْر = tout le peuple ; puis جَمْهَر = rassembler le peuple, et جُمْهُور, c'est la multitude, la foule. زَمَرَ = exciter ; زَمِر = violent ; et زَمْهَرَ = (les yeux) s'injectent de sang, étincellent de colère ; مُزَمْهِر = violemment courroucé. كَرَنَ = (كَرَنَ الشيء) شَمَّهُ وكَرَنَ الحمارُ اذا شَمَّ بول الاتان ثمّ رفع رأسه وقلب شفته ... وكذلك الفحلُ اذا شمّ طَرْوَقَتَه ثمّ رفع رأسه نحوَ السماء وكشَرَ حتى الذكر المنتشر المُشْرِب واكْرَهَفَّ الذكرُ انتشر = المُكْرَهِفّ et تَعْلَصَ شفاه (c.-à-d. flairer l'urine d'une femelle en retroussant les babines — pour le premier mot ; et pour l'augmentatif — agité du penchant sexuel et en rut) — عَلَاجِيّ = fort, robuste ; عَلْهَدَ = nourrir bien un enfant. قُرْب, pl. أَقْراب = flancs, hypocondres, à partir des hanches jusqu'au bas-ventre ; قَرْهَب = bœuf, gros et âgé, من الثيران المُسنّ الضخم. عَلَكٌ = gros bouc des montagnes ; عَلْهَبٌ = bouc, daim aux longues cornes ; un poète a dit وعلهبًا من التيوس عَلَّا, où عَلَّا a le sens de grand (عظيمًا) ; on emploie علهب en parlant d'un homme de grande taille ou de grand âge. Un vers cité par le *Lisân al-arabe* :

اذا نَعِسَت طُهورُ بَنات تَمْمٍ انكَشَفَ عن عَلَاهِبَةِ الوَعول

décrit les jeunes filles de Teïm, qui, lorsqu'elles se cambrent sur leurs reins, découvrent des cornes longues et puissantes de chevreuils. El-Azhari veut y voir une allusion au ventre de ces jeunes beautés, je crois plutôt qu'il s'agit de leurs jambes faites au tour. فَرْد = seul, incomparable ; فرود فرّاد = lionceaux ;

se dit aussi d'un jeune homme gras et joli, comme nous disons « un lion » d'un mangeur de cœur et d'un élégant de salon فرخود pl. فراخيد doit certainement être une mauvaise leçon, et il faut lire مراخيد en biffant l'autre mot dans Kazimirsky, bien que certains lexicographes arabes l'admettent, mais El-Azharî le rejette avec raison). سَرَّى = donner trop à manger à un enfant, gaspiller pour lui la nourriture ; سَرْهَفَ = donner très bien à manger, السَّرْهَفَةُ نِعْمَ الغذاء أَحْسَنَ غِذَاءً.

J'ai à ma disposition soixante-dix radicaux de ce genre ; quelques-uns sont des emprunts faits au persan ; les autres rentrent dans la catégorie des radicaux précités, sauf dans les cas où les termes de comparaison nous échappent par suite de notre connaissance imparfaite de l'ancienne langue arabe. Voilà assez d'exemples pour prouver que le radical trilitéral, agrémenté d'une forte aspiration avant la finale, prend naturellement une signification plus importante, plus intense, plus marquée ou plus distinguée ; c'est sous l'impulsion d'un mouvement irréfléchi dans la gorge, sous le coup d'une poussée d'air spontanée, comme dans l'interjection *ahah* à côté d'un *ah* prolongé, que s'est modifié le mot. Il est constant que dans les langues sémitiques l'expression trahit le sentiment et en suit tous les méandres ; de là les différentes nuances de gutturales, les formes intensives, etc.

Telle fut aussi l'origine du nom אברהם, quand אברם devint un personnage important, un chef de clan redouté, le fondateur d'une religion nouvelle. Les Arabes disent إِبْرَهْم إِبْرَاهِم ou إِبْرَاهِيم, à peu près comme ils disent جُرَاهِم de جرم. Les Yéménites, il est vrai, employaient comme nom propre أَبْرَهَة, et l'on connaît les diminutifs بُرَيْه et أُبَيْرِه à côté de بُرَيْهِم ; or les diminutifs sont sujets à de pareilles éliminations, mais les chefs de l'Arabie Heureuse ont pu parfaitement être nommés ainsi sans qu'il y eût aucune réminiscence : en effet, أَبْرَه veut dire « qui a la carnation blanche », circonstance qu'une mère pouvait tenir à honneur de souligner dans une contrée où les unions avec des individus de race noire ont de tout temps été fréquentes ; on sait combien, malgré tout, les Abyssins tiennent à ce qu'on ne les confonde pas avec les

Chankalas, et ʿAntar, le chevalier sans peur et sans reproche, a suffisamment souffert à cause de la couleur de sa peau.

Si je me décide à mettre אברהם — אברם en parallèle avec ابرم — إبرهم, il est clair que j'estime que le א est prosthétique, comme dans אשפּע, אשפל, ארנב, ארוד, אפרים, אפרת. Aussi ne voudrais-je pas l'identifier avec אבירם, qui est un mot composé et forme toute une proposition.

La cosmogonie musulmane indique la naissance de la pluie de la façon suivante (*Prairies d'or*, III, éd. Barbier de Meynard, I, 49-50) : فيطلق ما يشاء من سمآء الى سمآء حتى ينتهي الى موضع يقال له الابرم فيسوق الى الريح فتحمله الى السحاب « obéissant à la volonté divine), elle (la mer qui est sous le trône, sous le ככא הכבוד) transmet d'un ciel à l'autre la quantité de pluie fixée par Dieu, jusqu'à l'endroit nommé *el-abram*. Dieu commande ensuite au vent, et il porte l'eau aux nuages ». أَبْرَم signifie : *ce qui est bien tordu et tressé ;* le poète Kaʿb b. Zoheïr a, dans un vers que j'ai rencontré au tome III du العقد الفريد, p. ١٠٠, vanté une main de femme en disant qu'elle était كَفًّا أَبْرَمَا, tandis que ʿOmar b. Abî Rebîʿáh emploie pour la même métaphore, dans son divan, l'expression مجدولة الخلق.

Mais ce n'est pas à dire que je tienne à rattacher absolument אברם à أبرم, car telle n'est pas du tout ma pensée ; je n'ose même pas affirmer que l'on doive reconnaître dans le nom du patriarche une allusion à sa constance et à sa fermeté, car, sans nous éloigner de l'arabe ancien tel qu'il nous a été transmis, nous pourrions encore nous souvenir du sens particulier de بَرِم, *être abreuvé de dégoûts ;* أَبْرَم, *tourmenter, importuner sans cesse*, les épreuves qu'il subit suffisant à justifier cette appellation ou s'y appliquant fort aisément. Je n'ignore pas qu'il est sorti d'Our Kasdim et qu'il est loisible de chercher dans la riche nomenclature babylonienne quelque chose de plausible.

Cependant j'attirerai l'attention sur ce fait, insignifiant en lui-même, mais qui acquiert une certaine portée, lorsqu'il est destiné à corroborer tout ce qui a été dit plus haut : on a essayé d'interpréter de diverses manières l'étymologie de בִּלְהָה et de זִלְפָּה, les suivantes de Léa et Rachel ; or, en lisant l'ouvrage ou plutôt la compilation d'un auteur inconnu, longtemps attribuée à El-Djâhiṭh

et intitulée العنس والأمداد, dans l'édition qu'en a donnée van Vloten, j'ai été frappé de trouver, au chapitre du mariage (عنس النزوج), nos deux noms employés comme termes communs pour célébrer les qualités requises d'une fiancée.

وأن تصم الكشح حقلة لطا

تطوف لطا بلهاء وافرة العقل (p. ٢١٨)

disait un poète très ancien : « Élancée, le ventre droit et plat, trottant menu, *bélhá*, d'une intelligence étendue ». Donc بلهاء ne saurait signifier *stupide*, ni *simple* ou *innocente* dans la mauvaise acception de ces termes. Le *Lisân al-arabe* consacre au radical بله un article plein d'enseignement, duquel nous extrayons les passages qui nous concernent :

ورجل أبله بيّن البله والبلاهة وهو الذي غلب عليه سلامة الصدر وحُسْنُ الظنّ بالناس لأنهم اغفلوا أمر دنياهم « Un homme *ablah* est doué de *balah* ou de *balâha;* c'est celui qui est parfaitement insouciant dans sa bonne opinion des gens; en effet, ces personnes négligent la vie pratique » — ceci est une définition purement religieuse de ceux qui sont simples d'esprit; aussi Mahomet a-t-il pu déclarer : اكثر اهل الجنّة البُلْهُ, « la majorité des gens du Paradis est formée par les simples d'esprit », en concordance parfaite avec la lettre de l'Évangile ; et l'on est allé jusqu'à proclamer : هم الغافلون عن الدنيا وأهلها وفسادهم وغلبهم فاذا جاؤا الى الامر والنهي فهم العقلاء الفقهاء « Ce sont ceux qui ne s'occupent pas du monde, ni des gens du monde, de leur corruption et de leurs sentiments malveillants ; quand ils arrivent au chapitre de ce qui est permis et de ce qui est défendu, ils se trouvent être les hommes éclairés et qui tranchent les matières par leur autorité » — il est vrai que c'est Ahmed b. Hanbal qui définit ainsi les jurisconsultes canoniques.

Comme on voit, nous avons là une théorie relativement nouvelle qui se lie aux principes du christianisme et qui ne saurait être prise directement en considération pour nous éclairer sur le sens à attribuer au nom de la mère de Dan et de Nephtali ; mais il est utile de se rendre compte de la fortune des mots quand on veut leur arracher leurs secrets. Jusqu'à présent nous sommes restés plus ou moins dans le domaine de l'hébreu בִּלְהָה ; mais nous

arrivons à l'application de l'épithète en question aux femmes, et nous lisons :

والمرأةُ بلهآء وانشد ابن شميل

ولَقَدْ لَهَوْتُ بطفلةٍ مَيّالةٍ بَلهآءَ تُطْلِعُنى على اسْرارها

« J'avais badiné avec une enfant aux airs penchés, *naïve*, qui me découvrait ses secrets. »

أراد أنها غِرٌّ لا دهاء لها فهى تُخْبِرنى بأسرارها ولا تَفْطَنُ لما فى ذلك عليها وانشد غيره

من امرأةٍ بَلهآء لَمْ تُحْفَظْ ولَمْ تُضَيَّعِ

« D'une femme ignorant tout de la vie, réservée dans ses manières, constamment entourée de soins. »

يقول لم تُحْفَظْ لعفافها ولم تُضَيَّعْ بما يقوتها ويصونها فهى ناعمة غفيلة والبلهآء من النساء الكريمة العِرِيرة المعقّلة

La première, charmante enfant, ne pensait pas à mal et n'avait pas de ruse le moins du monde ; dans le second passage il est fait mention d'une femme bien élevée, chaste et délicate, inexpérimentée dans les choses de l'existence, parce qu'elle n'a jamais manqué de rien au sein de sa famille et qu'elle a été servie à souhait par un personnel respectueux et dévoué.

وقال لبيد عَلِهَتْ تَبَلَّهُ فى بهآء ضَعَائِنٍ والرواية المعروفة عَلِهَتْ تَبَلَّدُ والمَتْهِيَّةُ الرخاء وسَعَةُ العيش وهو فى تُلْهَيْنِهِ من العَيْش اى سَعَةٍ ... وعَيْشٌ أَلَهٌ واسعٌ طويل الدوم

Dans sa *qasidah*, Lébîd décrit une biche, et non seulement il existe la version تَبَلَّدُ pour تَبَلَّهُ, mais de Sacy et Arnold ont imprimé sur la foi des mss. تَرَدَّدُ. Quoi qu'il en soit, ce vers ne nous regarde pas, attendu qu'il s'agit là tout uniment de l'acception vulgaire : *être interdit, demeurer stupide, se sentir embarrassé*.

Par contre, ألِه, appliqué à l'existence d'un être humain, équivaut à *aisée, exempte de soucis*.

Donc בִּלְהָה est un mot qui s'applique à merveille à une femme

délicate qui ne connaît rien de la lutte pour la vie, et un nom pareil est de bon augure pour la petite fille qui vient de naître.

Quant à זלפה, nous en avons la clef à la page suivante (٢٥) du même ouvrage de notre anonyme : « On raconte que 'Omar b. El-Khattâb [Dieu lui témoigne sa bienveillance !] disait : Épouse une femme brune, au nez droit et petit, aux prunelles noires تَزَوَّجُوا سَمْرَاءَ ذَلْفَاءَ عَيْنَاءَ ». La forme du nez a de tout temps joué un rôle important dans l'appréciation de la beauté d'une femme, si bien qu'elle a hanté l'imagination d'un Pascal : « Le nez de Cléopâtre, s'il eût été plus court, toute la face de la terre aurait changé ». Et Molière, sans se douter qu'il répétait un mot d'Omar, disait dans le *Sicilien* : « Toutes demandent les mêmes choses : un teint de lis et de roses (ce qui correspond, toutes proportions gardées, à سمراء, par rapport au teint noir, basané ou rouge des autres sous les tropiques), un nez bien fait, une petite bouche et de grands yeux vifs et bien fendus. » Pour ce qui est de la bouche, une sorte de pudeur a pu retenir 'Omar.

C'est encore sous son règne que nous retrouvons, dans les vers d'un Médinois exilé sur l'ordre du potentat pour éviter un adultère présumé possible, le nom que nous cherchons. On lit, toujours dans le même ouvrage, à la p. ٢٨٨ :

وَمَا لِيَ ذَنْبٌ غَيْرَ ظَنٍّ ظَنَنْتُهُ ... وَبَعْضُ تَصَادِيقِ الظُّنُونِ إِثَامُ

وَإِنْ غَنَّتِ الذَّلْفَاءُ يَوْمًا بِمُنْيَةٍ ... فَبَعْضُ أَمَانِيِّ النِّسَاءِ غَرَامُ

« Je n'ai péché que dans l'idée que tu t'es faite, et il arrive qu'à force de vouloir que l'idée soit juste on tombe dans l'injustice. Et si la Zelfa (ou Zilpa) a un jour chanté un désir, il arrive bien que des désirs de femme soient ardents. » La belle se nommait-elle ainsi, ou le jeune poète la désigne-t-il par un compliment, un hommage à sa grâce ? J'incline plutôt vers la seconde opinion, car 'Omar n'a pas essayé de reconnaître l'identité de la chanteuse, et il n'est pas probable que l'exilé ait commis une indélicatesse qui friserait la délation.

Ainsi בכהה et זלפה se coudoient dans le livre d'anecdotes arabes comme dans la Genèse ; ce sont tantôt des femmes en chair et en os, tantôt un idéal proposé à l'amour des jeunes gens. Je pourrais ajouter qu'en amharique, ዘለፍ se dit aujourd'hui de toute personne intelligente et avisée ; en ghéez, la gutturale finale est plus

forte, mais le ghéez n'est pas l'ancêtre de l'amharique, non plus que le slavon d'église n'a engendré le russe.

En résumé, nous croyons pouvoir affirmer qu'à côté de l'influence chaldéenne, les générations patriarcales ont dû compter avec les droits du sang, et que, par conséquent, l'arabe détient la clef de maint mystère de la Bible : c'est à lui qu'il faut s'adresser pour avoir une idée nette de שדי, qui fut le Dieu un d'Abraham, c'est à lui encore qu'on demandera le sens de la métamorphose du nom même du premier patriarche hébreu.

Saint-Pétersbourg, 1/13 juin 1903.

David de Gunzburg.

CONTRIBUTIONS
A LA GÉOGRAPHIE DE LA PALESTINE
ET DES PAYS VOISINS

(SUITE [1])

VI

LE PEUPLE DE SIR'ALAI VAINCU PAR SALMANASAR

Salmanasar, ayant, dans la sixième année de son règne, franchi l'Euphrate, près de Kar-Sulman-Acharid, reçut dans la ville de Pitrou, sur le fleuve Sagouri, le tribut des rois de la région, puis il gagna la ville de Khalman, où il sacrifia au dieu Dadda. Il atteignit ensuite les villes d'Irkhoulini, chef du pays d'Amat : Adiinnou, Machgaa (ou Bargaa), Arganaa, la cité royale. Après le sac des palais d'Arganaa, il marcha sur Qarqara, la ville royale, et y mit le feu. 1,200 chars, 1,200 cavaliers, 20,000 hommes d'Adadidri de Damas ; 700 chars, 700 cavaliers, 10,000 hommes d'Irkhoulini d'Amat ; 2,000 chars, 10,000 hommes d'Akhabbou du pays de Sir'alai ; 500 hommes du Gou'aï, 1,000 hommes du Mououzraai, 10 chars, 10,000 hommes de l'Irkanataai, 200 hommes de Matinou-Ba'al d'Arvad, 200 hommes de l'Ousanafaai, 30 chars, 10,000 (?) hommes d'Adounou-Ba'al de Siannaai (ou Sizanaai), 1,000 chameaux de Gindibou d'Arbaai....., 1,000 hommes de Ba'asa, fils de Roukhoubi, du pays d'Amanaai. Douze rois se présentèrent au combat. Ils furent défaits et poursuivis de la ville de Qarqara jusqu'à la ville de Gilzaou (ou Kirzaou), 1,400 cadavres furent jetés dans l'Oronte [2].

[1] Voir *Revue des Études juives*, t. XXXV, p. 185 ; t. XLIII, p. 161 ; t. XLIV, p. 29 ; t. XLV, p. 165, et t. XLVI, p. 184.

[2] Amiaud et Scheil, *Les inscriptions de Salmanasar*, II, p. 39-41 ; *Monolithe*, II. 81-99.

L'inscription du *Monolithe*, de laquelle ce récit est extrait, peut être complétée par celle du *Premier Taureau* : « Je partis de Khalman et m'avançai vers la ville de Qarqara. Adadidri, roi du pays d'Imerichou, Irkhoulini du pays d'Amat, avec douze rois du bord de la mer, se confièrent mutuellement dans leurs forces et se jetèrent à ma rencontre pour livrer combat et bataille. Je pris leurs chars, leur matériel de guerre. Pour sauver leur vie, ils gagnèrent les montagnes ; je m'embarquai sur des bateaux et fis route vers le milieu de la mer [1]. »

L'inscription de l'*Obélisque* (59-66) assigne pour alliés à Adadidri, du pays d'Imerichou, et à Irkhoulini les rois du pays de Khatti et du bord de la mer.

Ainsi le conquérant, parti des rives du Sadjour, affluent de droite de l'Euphrate, livra une grande bataille aux confédérés dans la vallée de l'Oronte et les poursuivit jusqu'au bord de la mer. Bien qu'il soit difficile de préciser ses étapes, on reconnaît sans peine que, pour atteindre la vallée de l'Oronte, Salmanasar dut suivre la voie antique, connue par la carte de Peutinger et par les Itinéraires d'Antonin, et passant par :

Hierapolis, Ἱεράπολις, de Ptolémée, aujourd'hui Membedj,

Bathnas, Βαθνα, de Ptolémée, aujourd'hui Tell Batman, dans l'oued Botnan,

Bersera, ou Callicome,

Calcida, Cahi, de Peutinger, Χαλκίς, de Ptolémée, aujourd'hui Kinnesryn,

Arra, aujourd'hui Ma'arrah en- Nu'man, ou Telémannas, forteresse voisine de Ma'annah en- Nu'man, d'après Yaqût, Θελμενασός, de Ptolémée, par corruption Temmeliso, Teumeuse.

Ici la voie se bifurquait pour mener à Apamée (aujourd'hui Kala'at em Mudik) d'une part, à Epiphania (aujourd'hui Hama) d'autre part.

Qarqar, pour Winckler [2], serait le nom d'Apamée avant la domination séleucide, mais le nom primitif d'Apamée, d'après Malala [3], aurait été Φαενίκη. Hommel [4], opposant au grand rôle que certaines inscriptions de Sargon [5] assignent à Qarqar dans l'histoire du peuple d'Amat le silence gardé par les documents assyriens sur la ville de Hama, propose au contraire de retrouver Qarqar à

[1] *Id.*, p. 37-39 ; *Taureau*, l. 15-19.

[2] *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3e éd., I, p. 43.

[3] Malala, p. 203.

[4] Hommel, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, p. 608.

[5] Winckler, *Die Keilschrifttexte Sargons : Annales*, l. 24, p. 7, et *Fastes*, l. 33-35, p. 103.

Hama. Cette thèse nous séduit, parce qu'elle conduit Salmanasar plus près du littoral vers lequel il se dirigea après la bataille.

Il châtie, en effet, l'un des ligueurs, Matinou-Baal d'Arvad, qui avait amené deux cents fantassins, contingent bien modeste, mais admissible pour un chef insulaire.

Les pays d'Ousanat et de Sianna, qui figurent après Arvad sur la liste des confédérés, ont été rapprochés par Hommel[1] des villes d'Ousnou et de Siannou des inscriptions assyriennes :

« Les villes Ousnouou, Siannou, Z[imirra], Ra[ouch]pounou sur la côte de la mer jusqu'à la montagne Saoui, qui limite (?) le Liban, la montagne Ba'lisapouna jusqu'à la montagne Ammana, la montagne du bois Ourkarinou, le pays de Saou en entier, le district de la ville Kar-Dadda, la ville Khatarikka[2]. »

« Les prisonniers de guerre de Kouti, Bit Sangibouti, 1,200 Illilaéens, Nakkabéens, Boudéens dans les villes..... Simirra, Arkaa, Ousnouou, Siannou sur la côte de la mer, j'essaimai[3]. »

« Les villes Gououbla, Simirra, Arqaa, Zimarra....., Ousnouou, [Siannou], Ri'rabaa, Ri'sisoun....., villes sur le bord de la mer supérieure. Six chefs (comme administrateurs) je plaçai. La ville Raachpououna sur la mer supérieure[4]..... »

« Les villes Khatarikka, Gou[oubla], Simirra, Arqa[a], Ousnouou, Siannouou, Ri'sisouou[5]. »

Toutes ces listes géographiques vont du Sud au Nord.

On reconnaît immédiatement dans Gououbla la Goubla des tablettes d'Amarna, le Byblos des anciens, aujourd'hui Djebaïl ; dans Simirra la Tsoumour des tablettes d'Amarna, la Σιμύρα, de Ptolémée ; dans Arqaa la ville de ce nom des anciens ; mais il faut procéder à une exploration méthodique de la côte pour retrouver les sites des autres localités.

Presque en face de l'île Ruad se trouvent Amrit, l'antique Marathos[6], et Tortose, successivement appelé Antarados[7] et Constantina[8]. A 10 minutes au nord de Tortose, la Mina, petit port antique en arrière d'un récif qui s'avance en mer et se redresse au Nord

[1] Hommel, *loc. cit.*, p. 609.

[2] Rost, *Die Keilschrifttexte Tiglat Pilesers III*, p. 21 ; *Annales*, 126-127 ; la restitution Z[imirra] paraît erronée.

[3] *Id.*, p. 25 ; *Annales*, 145-146.

[4] *Id.*, p. 79 ; *Petites inscriptions*, I, 2-4.

[5] *Id.*, p. 85 ; *id.*, II, 41-44.

[6] Pomponius Méla (I, 12), Ptolémée (V, 15), Pline (V, 17), Strabon (XVI, p. 453). Arrien (II, 13).

[7] Ἀντάραδος de Ptolémée, Anterado des Itinéraires, Andarado de la carte de Peutinger.

[8] Cédrène, *Hist.*, p. 246.

parallèlement à la côte; 50 minutes plus loin, le village de Qarnoun [1]. Puis successivement (10 min.) traversée du Nahr-el-Housein (10 min.) Ain et — Tin (25 min.), Kh. Nacif avec de nombreuses ruines sur la plage (30 min.), Tell-Boucireh ou Bsiri (25 min.), Zemrin ou Zemreh, vieille ville assise sur une colline, chef-lieu d'un district du même nom (35 min.), traversée du Nahr-Marqiye.

Cette rivière a gardé le nom d'une localité antique, « la ville de Maraqyah sur la côte, ancienne cité avec territoire étendu », de Dimachki, Aracli ou Maraclea-Aracli [2], siège d'un évêché au VI^e^ siècle, mutatio Maraccas de l'*Itinéraire de Jérusalem*, à 10 milles de Balaneas et 16 d'Antaradus. Le site de cette localité antique a été récemment retrouvé par M. Dussaud au Khrab Mar'iyé [3].

On parvient ensuite (1 h. 10) à Ain-Frary, puis à une rivière Nahr-el-Boz (Nahr-ol-Banias de Dschihannuma); près de là, vastes ruines d'une ville de Karnoun, sur le bord d'un petit havre jadis fortifié, fréquemment visitées par les insulaires de Ruad, qui les exploitent comme carrière, derniers vestiges de la Carne antique.

Contournant les hauteurs que couronne le château médiéval de Markhab, on passe au cap ἀκρωτήριον καλούμενον Βαλανέας du *Stadiasmus maris magni*, puis l'on franchit l'oued Mehica, aussi appelé Nahr-Banias, du nom d'un village voisin qui perpétue le souvenir de la ville antique de Balanée [4].

Plus loin (1 h.), ruines de Rei-es-Sin (identifiées par M. Rey avec le château médiéval d'Ericium), (20 min.) la rivière Djobar (Nahr-ol-Burdj de Dschihannuma) avec un pont ruiné et quelques substructions antiques, (20 min.) la rivière Huseisan [5], exutoire

[1] Ce port ne doit pas être confondu avec le Κάρνος τὸ ἐπίνειον τῆς Ἀράβου de Strabon (XVI, p. 753), ni avec le Carne de Pline. Strabon répartit les localités de la côte en trois groupes : groupe de Laodicée, côte des Aradiens, enfin Ἔνυδρα et Μάραθος : il observe qu'Arad se dresse en face d'une côte sans port entre le havre de Carnos et Marathos, ce qui exclut toute idée de voisinage entre le débarcadère d'Arad et Amrit. Pline sépare de même très nettement Marathos en Phénicie, de Carne en Syrie. Artémidore, cité par Étienne de Byzance, rapproche formellement Carnos de Paltos : Ἔστι Κάρνος καὶ συνεχῶς Πάλτος εἶτα Γάβαλα ; par contre, les indications du *Stadiasmus Maris Magni* pourraient s'appliquer à la Mina de Tortose : il y aurait eu alors deux Carne.

[2] Peut-être la quatorzième Ἡράκλεια d'Étienne de Byzance.

[3] R. Dussaud, *Voyage en Syrie* (octobre-novembre 1895), p. 22-26.

[4] Βαλανεία de Strabon, Βαλανεῖαι de Ptolémée, Balanæ de Pline et des Itinéraires antonins, civitas Balaneas du *Pèlerin de Jérusalem*, Baluois de la carte de Peutinger. Le site de la vieille cité a été retrouvé par M. Rey sur un plateau de la rive droite de la rivière, visité depuis par M. Favre (*Banias et son enceinte cyclopéenne*, Revue archéologique, avril 1879).

[5] M. Dussaud porte sur sa carte Nahr Hurnisoun.

du marais Heuschun, à l'est duquel des ruines étendues ont été signalées par Thomson ; enfin (45 min.) le Nahr-es-Sin ou Nahr-el-Melek et, sur la rive gauche, les ruines de Ras-Beldeh-el-Melek, qui marquent le site de l'antique Paltos [1], près duquel les anciens plaçaient un tombeau de Memnon [2]. Le port se trouvait au nord de la ville et à un mille au sud des récifs qui constituaient le cap ἀκρωτήριον Βραχίων.

A 30 min. de Rei-es-Sin, on franchit le Nahr-Munaileh ou Moileh, et presque aussitôt après le Nahr-Sukas. Au Nord-Est, Tell-Sukat ; à l'embouchure, sur le bord d'une petite baie, existent de vastes ruines, qui répondent au χωρίον Παλαιγνών placé par le *Stadiasmus* à 30 stades de Paltos. A une heure de là, le Nahr-Aïn-Burghaz : près de l'embouchure se trouvait un petit port signalé par le Stadiasmus. Une demi-heure et l'on arrive à Jebelli [3]. Continuant à progresser vers le Nord, après avoir passé plusieurs cours d'eau [4], on atteint les bords du Nahr-er-Rûs (pont en ruines). Cette rivière baigne le pied d'un tertre de 12 mètres de relief, couvert de substructions attestant l'existence d'une ville entourée d'une muraille et d'un fossé profond et par endroits fort large. Ces ruines portent le nom de Qala'at-Ma'alin. La rivière s'appelait jadis le Plotos, comme nous l'apprend le *Stadiasmus* : Ἀπὸ Γαβάλων εἰς ποταμὸν πλωτὸν καλούμενον στάδιοι ρ' [5]. Le Portulan de Marius Sanuto [6] l'appelle le fleuve Lena : a portu siquidem Lacœy ad faucem fluminis Lenæ per meridiem navigando milia sunt decem [7]. La remarque faite par M. Rey que presque toujours les écrivains médiévaux placent Lena à l'embouchure du fleuve Fossa de Beldo prouve bien que le véritable nom du cours d'eau était Belda, corruption de Plotus et que les ruines de Ma'alin correspondent bien à Lena. M. Rey nous apprend encore que

[1] Πάλτος de Strabon et de Ptolémée, Paltos de Pline, Pomp. Méla et Cicéron, Πάλτος πόλις Συρίας d'Etienne de Byzance, Πάλτος de l'Eparchie de la Syrie Ire d'Hiéroclès, Paltos de la carte de Peutinger, à 8 m. de Balneis et 8 m. de Gabala.

[2] Strabon, XV, p. 728.

[3] Γάβαλα de Strabon, Ptol., Et. de Byz., Malala, Gabala de Pline, Gabela des itinéraires Antonins et de la carte de Peutinger, Gavala du *Pèlerin de Jérusalem*.

[4] Kh. ed Dhahab, ruine très voisine de Jibelli (Rey, *Colonies franques en Syrie*, p. 338).

[5] Ce passage a donné lieu à différentes interprétations. Certains ont voulu voir dans πλωτος le mot grec navigable, et admettre la disparition du vrai nom du cours d'eau. D'autres ont pensé que le passage du *Stadiasmus* se rapportait à une rivière Plotos. Ils nous ont paru avoir raison.

[6] Rey, *Les Périples de Syrie*, p. 8.

[7] Le *Stadiasmus* compte 200 σ' stades de l'embouchure du Plotus à la pointe sur laquelle est assise la cité de Laodicée : il faut lire ρ' ou 100 stades. De même, la distance de l'embouchure du fleuve à Balaneas doit être rectifiée, σ' étant mis à la place de ρ'.

Lena s'appelait également Beona : ce qui permet de rapprocher cette localité de Raaspouna des inscriptions assyriennes.

A une heure du Qala't-Ma'alin, le Nahr-Moudioukeh [1], une demi-heure le Nahr-es-Senobar, une heure le Nahr-el-Kebir.

Si des fouilles confirmaient l'identification proposée de Qala'at-Ma'alin avec Raspoun, on pourrait fixer Zimarra à Zemreh, Ousnonou à Banias, Siannou aux ruines voisines du Nahr-Huseisan, S..... au Ras-Beldeh-el-Melek, Ri'raba au Tell-Sukat, Ri'sisou à Jebelli.

La position des pays d'Ousanat et de Sizana est par là même bien fixée. En retrouvant une région de Ri'raba au delà de Sizana, on est amené à l'identifier avec le pays d'Arbaai, dont le contingent est inscrit à la suite de celui de Sizana. On se refuse d'autant plus à souscrire à l'idée de Glaser [2] d'une intervention de l'Arabie que, dans la région considérée, il existait, au temps des croisés, un *vallis cametorum* [3].

La liste des confédérés énumère quatre des peuples dans l'ordre géographique. Il est naturel de penser que le même ordre a été suivi dans la rédaction de toute la liste et que le peuple d'Irkanat nommé avant Arvad doit être cherché entre Qarqar et la côte. Il figure dans la ligue avec 10 chars et 10,000 hommes, ce qui indique un pays assez étendu mais en partie montagneux. La région de Safita répond assez bien à cette condition : il s'y trouve, d'ailleurs, une ruine d'un temple à colonnades appelée Rehaneah [4]; ce nom se rapproche plus d'Irkanat qu'Arca, Irqata des tablettes d'Amarna, siège du temple de Vénus Arcitis de Macrobe (*Saturn.*, I, 21); on pourrait toutefois, à l'appui de l'opinion contraire, invoquer le texte de Lampride [5] faisant naître Alexandre Sévère dans le temple d'Alexandre le Grand, *apud Arcenam urbem*.

Irkanat suit sur la liste les gens du Mousraai, formant un contingent de 1,000 hommes. On ne saurait un instant s'arrêter à la pensée de l'intervention d'une troupe égyptienne, mais on doit se rappeler le passage de Strabon, délimitant le territoire du Marsyas, dépendant de Béryte :

Μέχρι καὶ τῶν τοῦ Ὀρόντου πηγῶν αἱ πλησίον τοῦ τε Λιβάνου καὶ τοῦ Παραβείσου καὶ τοῦ Αἰγυπτίου τείχους περὶ τὴν Ἀπαμείων γῆν εἰσι [6].

[1] Près de l'embouchure du Nahr es Senobar, ruine de Kala'at em-Medik, *château du* [illegible] (Rey, *Colonies franques*, p. 337).

[2] Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, II, p. 264.

[3] Ritter, *Die Erdkunde, Syrien*, 810, 893.

[4] Ritter, *loc. cit.*, p. 831.

[5] *Alex. Severus*, 5.

[6] Strabon, l. XVI, p. 756.

Ainsi Strabon place l'une des trois sources de l'Oronte près d'un Αἰγυπτίων τεῖχος, traduisant sans doute Mousour par Egypte. La première de ces sources est celle du Mar-Maroun ou Hermel, que les Arabes considèrent comme la véritable source en l'appelant Aïn-el-Asi. La seconde, d'après la savante dissertation de M. René Dussaud [1], doit être cherchée à Djousiyé. La troisième était sur les confins de l'Apamène et par conséquent plus au Nord. Si l'on songe à certain propos des gens de Nayim recueilli par Thomson, d'après lequel l'abaissement de l'ancien niveau du lac de Homs serait dû à la diminution du débit des grandes sources d'Aïn-et-Tannour et de Hermel [2], on n'hésite pas à voir dans la source Aïn-et-Tannour la troisième source de l'Oronte visée par Strabon : l'habitat des gens du Mousrai se trouve par là même déterminé. La loi géographique se poursuit donc.

Comment dès lors pourrait-on admettre que les 500 hommes du Guai qui précèdent sur la liste les gens de Mousrai sont des gens de Kusri sur la côte de Cilicie? Cette opinion est absolument insoutenable, quoiqu'on n'ait aucune identification à suggérer.

Le dernier nom de la liste des confédérés est Ba'asa, fils de Roukhoubi, du pays d'Amanaa : il fournit un contingent de 1,000 hommes, mais aucun char, ce qui donne à penser qu'il habitait un pays montagneux. On a voulu voir dans ce Ba'asa un Ammonite, mais les inscriptions se rapportant indiscutablement au peuple d'Ammon nous font connaître sous Tiglat-Pileser Sanipou (mahazou) Bit-Am-ma-na-a-a; sous Sennachérib Boudouilou (mahazou) Bit-Am-ma-na-a-a; sous Asarhaddon Poudouilou char Bit-Am-ma-na; sous Asourbanipal Amminaadbi char (mâtou) Bit-Am-ma-na. Il ne s'agit pas davantage de l'Amanus que les Assyriens écrivent Khamanou. Winckler [3], se fondant sur le passage du Cantique des Cantiques : « Viens du Liban, bien-aimée, viens du Liban, descends de la cime de l'Amana, de la cime du Senir et du Hermon (IV, 8) », songe à l'Antiliban, et l'on pourrait être tenté de se ranger à sa manière de voir, en remarquant que le chef du pays d'Amana est un Baasa, fils de Roukhoubi, que le roi de Çoba, contemporain de David, s'appelait Adadézer ben Rehob [4], et enfin que le territoire de Beth-Rehob avoisinait Dan [5]. Mais, à l'encontre de cette opinion, il faut remarquer : 1° qu'Adadézer ben Rehob disposait d'une nombreuse

[1] R. Dussaud, *Triparadisos*.
[2] Ritter, *loc. cit.*, p. 1005.
[3] Winckler, *Altorientalische Forschungen*, 2e série, I, p. 3.
[4] II Sam., VIII, 3.
[5] Juges, XVIII, 29.

cavalerie et de chars [1] ; 2° que les relations de voisinage entre Arka, les villes de la côte et la montagne Ammana sont bien établies par le passage précité des *Annales* de Tiglat-Pileser III et par une autre inscription du même souverain :

7..... le pays Arqaa.
8..... sur la lisière de la montagne Ammanana [2].

Pour ces motifs, on repoussera l'identification du pays d'Amanaa soit avec le pays transjordanique d'Ammon, soit avec l'Antiliban.

Reste à préciser la région à laquelle appartenait le pays de Sir'alaai. Le grand nombre de chars qu'il met en ligne indique un pays de plaines; ce pays, ne dépendant ni de Damas, ni de Hamah, ne pouvait être que la vallée entre le Liban et l'Antiliban, la Bekaa. Le peuple de Sir'alai était-il le peuple d'Israel ou un autre peuple tirant, par exemple, son nom de Sera'in, localité de la rive gauche du Litany ? La question mérite, à coup sûr, examen.

On a, à l'encontre de la première solution, fait remarquer que, dans les textes assyriens, Israel est toujours appelé « Maison d'Omri » :

Tyr, Sidon, Khoumri (Rammanirari III, *Inscript.* 3, 12).

Abilakka jusqu'à la frontière de Bit-Khoumria (Tiglat-Pileser III, *Pet. Insc.*, 1, 6) [3].

Samirina et tout le pays Bit-Khoumria (Sargon, *Ann. de la salle XIV*, 15) [4].

Le conquérant de Samaria et tout Bit-Khoumria (*Id.*, *Pavés*, IV, 32) [5].

Mais les objections adressées à la seconde identification paraissent décisives. Tous les peuples araméens combattus par David habitaient à l'est du Jourdain. Hamah bornait au nord la terre d'Israel : les textes suivants ne laissent subsister aucun doute : « Voici la fête qu'en ce temps fit le roi Salomon et avec lui toute la réunion d'Israel, immense assemblée venue de Hamath au torrent de Micraïm » (I Rois, VIII, 65) ; « Ce fut lui (Jéroboam) qui restitua à Israel sa frontière depuis l'entrée de Hamath jusqu'au Yam-Haaraba » (II Rois, XIV, 25) ; « Car Iahvé a l'œil sur Aram et sur toutes les tribus d'Israel et sur Hamath qui est à sa frontière, sur Cor (Tyr) et sur Sidon qui possèdent la sagesse »

[1] II Sam., VIII, 5.
[2] *Keilschriftliche Bibliothek*, I, p. 191.
[3] Rost, *Die Keilschrifttexte Tiglat Pileser III*, p. 78-81.
[4] Winckler, *Die Keilschrifttexte Sargons*, p. 83.
[5] *Id.*, p. 149.

(Zach., IX, 1-2). La frontière d'Israel et de Hamath a pu varier, mais il n'y a jamais eu d'état tampon. Par conséquent, Sir'alai est bien décidément Israel.

Il a paru nécessaire de préciser, avec une rigueur qui n'avait pas été recherchée jusqu'ici, l'habitat du peuple de Sir'alai, parce que l'on aurait pu, en invoquant tour à tour des données chronologiques et des données historiques, perpétuer l'indécision.

Dans le premier ordre d'idées, on a, en effet, objecté que Salmanasar, dans la sixième année de son règne, lutta contre Akhabbou, chef des Sir'alai, et que, dans la dix-huitième année, il reçut le tribut des rois de Tyr, de Sidon et de Ya'oua mâr Khoumri; qu'entre la mort d'Achab et l'avènement de Jéhu, deux rois, Ochozias et Joram, se succédèrent sur le trône d'Israël, le premier régnant deux ans (I Rois, XXII, 52), le second douze ans (II Rois, III, 1) et qu'il s'écoula, par suite, entre ces deux événements une période de quatorze ans et non de douze ans. M. Rost a proposé, pour résoudre la difficulté, de placer la bataille de Qarqar au printemps de 854, la mort d'Achab au siège de Ramoth-Guilead et l'avènement d'Ochozias à l'automne de 854, la mort d'Ochozias à la fin de 853, la fin du règne de Joram au printemps de 842.

Il est plus difficile de concilier la participation d'Achab à la bataille de Qarqar en qualité de vassal du roi de Damas, et l'attaque dirigée la même année par Achab, secondé par le roi de Juda, contre la ville de Ramoth-Gilead, qui appartenait alors au roi de Damas. Les livres bibliques attribueraient au roi de Damas le caractère non pas d'un suzerain, mais celui d'un vassal d'Achab, et ils sont muets sur la participation d'Achab à une guerre contre les Assyriens.

Tous ces rapprochements sont embarrassants; aussi fallait-il pouvoir arriver par une voie géographique à bien établir l'identité de Sir'alai et d'Israel suggérée par la linguistique et la paléographie[1].

G. Marmier.

(*A suivre.*)

[1] Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 356-371.

LES PRÉCEPTES DES NOACHIDES

Les préceptes des Noachides, dont il est si souvent question dans la littérature juive, n'ont pas encore été, me semble-t-il, suffisamment expliqués. Un exemple de l'incertitude qui règne sur cette question m'est fourni par la façon dont il en a été parlé tout dernièrement encore dans cette *Revue*. M. J. Bergmann a relevé quelques passages des Pseudo-Clémentines où l'on insiste sur des préceptes identiques aux préceptes appelés noachidiques [1]. Un passage des *Homélies*, VIII, 23, porte : « Ne vous confiez pas en les idoles, ...ne tuez pas, ne commettez pas d'adultère, ne haïssez pas ceux qui ne le méritent pas, ne volez pas. » Or, ce passage est conçu en termes trop généraux pour être mis en rapport avec les préceptes noachidiques : « Ne vous confiez pas en les idoles », n'est pas une défense absolue de l'idolâtrie ; l'interdiction de l'adultère est d'une portée moindre que celle de l'inceste (גלוי עריות), qui est énoncée parmi les préceptes donnés aux Noachides ; la défense de la haine et du vol ne figure pas parmi les préceptes imposés à ceux-ci. Ainsi, à part la défense du meurtre, il n'est pas un seul de ces préceptes qui coïncide avec les lois noachidiques ; on n'est donc pas fondé à voir dans le passage précité le canon de ces lois.

Je ne puis davantage reconnaître que le poème du *Pseudo-Phocylide* soit basé sur ces préceptes, comme le veut J. Bernays [2]. Sans doute, la phrase : αἷμα δὲ μὴ φαγεῖν εἰδωλοθύτων θ' ἁπέχεσθαι (« ne mangez pas de sang et gardez-vous d'offrir des sacrifices aux idoles », ligne 32 [3]) contient deux lois noachidiques formelles, car la défense du sang est identique à celle qui défend de consommer un membre d'un animal vivant (אבר מן החי),

[1] Cf. XLVI, 91. Au même endroit, il faut lire μεταλαμβάνειν pour μεταμβάνειν.

[2] Bernays, *Gesammelte Abhandlungen*, I, 252. Le renvoi à Bernays manque chez Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter J. Chr.*, 3e éd., III, 128.

[3] C'est Bergk seulement qui place cette phrase dans le texte, Bernays ne l'accepte pas.

et les sacrifices idolâtriques se confondent avec le culte des idoles (עבודה זרה); mais, à part ces rapprochements, on ne peut pas trouver, dans tout ce long poème, deux phrases consécutives qui coïncident avec des prescriptions noachidiques. Le poème est imprégné d'un esprit monothéiste et humanitaire non équivoque, mais cet esprit va beaucoup plus loin que les lois noachidiques établies par les rabbins. Tout ce qu'on peut dire, en somme, c'est que l'idée que les païens sont également soumis à certaines lois est analogue à l'affirmation des rabbins que des préceptes furent aussi donnés aux Noachides. Peut-être est-ce encore trop dire, car le *Pseudo-Phocylide* ne contient que des exhortations ; on y chercherait en vain l'idée que la révélation ou la volonté divine a imposé des lois même aux païens. Le poème grec n'a pas le caractère d'une révélation, il est basé sur la philosophie, la spéculation.

Le groupe des *sept* préceptes n'apparaît donc nulle part dans la littérature hellénistique et dans la littérature chrétienne primitive. On y trouve, par contre, le groupe de *trente* préceptes, sur lequel M. Bergmann produit un passage du plus haut intérêt : « Hic ergo vobis sit primus gradus ex tribus, qui gradus *triginta* ex se gignit mandata, secundus vero qui *sexaginta*, tertius vero, qui *centum* (*Recognitions*, IV, 36). » Le groupe de *trente* préceptes est connu également de saint Jérôme, qui en parle à propos du verset de Zacharie, XI, 13, c'est-à-dire du même passage auquel le Talmud et le Midrasch rattachent ces commandements : « Judæi istum locum malitiose interpretantes, triginta argenteos triginta legis mandata commemorant quæ facere jubeantur in lege, et rursum triginta sex alia, quæ prohibeantur in lege. » Ainsi saint Jérôme fait une distinction entre les commandements positifs (מצות עשה) et les défenses (מצות לא תעשה), et cette distinction est juste, car c'est ainsi seulement que le sens de cette aggada devient clair. Le groupement des préceptes repose, en effet, sur certaines sections de la Tora, et ces sections contiennent des prescriptions aussi bien positives que négatives [1]. On cite, au nom du Tannaïte R. Siméon b. Yohaï, trois de ces sections, ce sont : une section sur l'offrande et la fête pascales (פרשת פסחים) [2], qui est sans doute Exode, XII, 1-20, ou 1-28, puis une section sur les dommages (פרשת נזיקין) [3], c'est-à-dire Exode,

[1] Voir mes réflexions à ce sujet dans le *Jewish Quarterly Review*, VI, 256-261.

[2] Je rapporte l'expression aussi bien au sacrifice pascal qu'à la fête de Pâque. L'expression פרשת פסחים se trouve aussi dans la *Pesikta rabbati*, p. 76*a* de l'éd. Friedmann, et dans *Lévitique rabba*, XXIV, 5.

[3] Dans la *Mechilta* le titre נזיקין דמסכתא va d'Exode, XXI à XXII, 23 (אם כסף

XXI, 1-XXIII, 9 [1], et, enfin, une section sur la sainteté (פרשת קדושים), qui est Lévitique, XIX, 1-37, à moins que ce ne soit XX, 7-27 [2]. La section pascale doit être écartée, car on ne saurait admettre que les Noachides soient soumis à la Pâque; on a donc le choix entre les lois sur les dommages et les préceptes sur la sainteté. Les premières doivent assurément se confondre avec les lois civiles (דינין) [3] mentionnées à propos des Noachides, mais pour ceux-ci elles ne feraient qu'*une* loi, et l'on est ainsi fondé à songer aux lois de sainteté, comme l'exige, d'ailleurs, l'importance de ces lois.

Ainsi donc les lois de sainteté sont valables également pour les Noachides. Reste à savoir si c'est dans le présent ou dans l'avenir. D'après la parole d'un docteur du Talmud de Babylone (Oulla, dans *Houllin*, 92 *a* en bas), les Noachides [4] auraient déjà accepté les trente préceptes, mais cette assertion n'est pas exacte ne serait-ce que parce qu'on parle ailleurs seulement de *sept* préceptes noachidiques; de plus, le bon sens et l'expérience quotidienne la contredisent, de sorte qu'Oulla doit aussitôt ajouter qu'ils n'observent que trois commandements [5]. La version du Talmud de Jérusalem [6] est, en réalité, la seule exacte : Les Noachides accepteront ces trente préceptes « un jour », c'est-à-dire à l'époque messianique. Le Roi-Messie est formellement nommé dans les mêmes circonstances [7], quoique d'une manière tout à fait obscure. D'après R. Yohanan [8], le Roi-Messie rassemblera la Diaspora d'Israel et lui donnera trente préceptes. Peut-être l'idée principale est-elle dans le mot « Diaspora » (גלוּת); les Juifs de

...תלוה]; dans j. *Sanhédrin*, VII, 13, f° 25 *d*, la פרשת מכשפה figure à part; de même dans la *Pesikta rabbati*, p. 76 *a* : פרשת נזיקין, mais dans le *Yalkout* sur Exode, § 271, פרשת שופטים.

[1] Je compte également comme en faisant partie les versets XXII, 24, à XXIII, 9, parce que, dans la *Pesikta*, c'est seulement la פרשת שמטה (XXII, 10-19) qui est séparée du reste.

[2] *Pesikta de R. Kahana*, éd. Buber, p. 61 *b*.

[3] דינין est le mot exact, comme dans la *Tosefta d'Aboda Zara*, VIII, 4 (p. 473 de l'éd. Zuckermandel), et *Olam rabba*, ch. V (p. 13 de l'éd. Ratner), mais non דיינין (juges), ainsi que portent d'autres sources, et comme on lit aussi dans l'article de M. Bergmann.

[4] Qu'on remarque le changement de l'expression : אומות העולם, puis בני נח; toutefois les deux expressions sont identiques.

[5] « Ils n'écrivent pas de ketouba pour les unions unisexuelles; ils ne vendent pas de chair humaine au marché; ils révèrent la Tora. » Le dernier trait peut s'appliquer tout au plus aux Babyloniens, mais non à l'empire romain. Ou bien Oulla songerait-il aux Chrétiens?

[6] J. *Aboda Zara*, II, 1 (f° 40 *c*) : שנתידין בני נח בר'.

[7] *Genèse rabba*, XCVIII, 9.

[8] A la vérité le texte porte Hanin, mais Yohanon serait plus exact, et c'est ainsi qu'on lit aussitôt après.

la Diaspora qui, en fait, — et R. Yohanan était à même de le savoir, — n'observent pas les lois mosaïques, observeront du moins, plus tard, trente préceptes; nous aurions là une concession remarquable faite aux circonstances et un beau trait de libéralisme dans l'enseignement des rabbins.

Les paroles de R. Yohanan sont aussitôt suivies d'une discussion entre ce rabbin et Rab, et de cette discussion il ressort que Yohanan a réservé ces trente préceptes aux Noachides, et cela assurément pour l'époque messianique.

Ce Midrasch serait aussi en accord avec le Talmud de Jérusalem, mais il reste difficile de comprendre que, dans le Midrasch, il y ait une controverse entre Rab et Yohanan, tandis que, dans le Yerouschalmi, R. Houna rapporte précisément les paroles de Rab.

Au même endroit du Yerouschalmi nous lisons encore un passage qui nous frappe. R. Hiyya b. Loulïani dit, au nom de R. Hoschaya : « Les Noachides accepteront tous les préceptes (d'après Sophonie, III, 9), mais à la fin ils y renonceront (d'après Psaumes, II, 3), c'est-à-dire aux « Tefillin » et à la « Mezouza ». Le verset des Psaumes en question est interprété de la même façon dans le *Midrasch des Psaumes* (éd. Buber, p. 26), mais la leçon est incertaine, de sorte qu'il est question tantôt de sept, tantôt de trois, tantôt de trente préceptes ; tantôt il est dit que les peuples négligent les phylactères de la main et de la tête, tantôt, au contraire, qu'ils s'approprient particulièrement les lois de la Soucca et du Loulab [1]. Puis il est dit, au nom de R. Tanhouma, que le Roi-Messie enseignera aux peuples païens trente [2] commandements, dont la Soucca, le Loulab et les Tefillin. On voit donc qu'on attendait aussi des païens l'observation des lois cérémonielles. Cette conception est sûrement contraire à la croyance primitive, car le groupe de trente préceptes n'avait alors aucun sens. Pour avoir un terrain solide, nous devons nous en tenir à ce nombre qu'indiquent aussi les Pères de l'Église, et dès lors il est difficile de songer à autre chose qu'aux lois de sainteté [3].

Si l'on prend maintenant le passage de Lévit., XIX, 1-18, on peut y retrouver, en effet, le groupe de trente prescriptions. On considérait, pour ainsi dire, ce morceau comme un code distinct,

[1] La première déduction est fondée sur le mot « arracher » dans נהקה את מוסרותימו, la dernière sur le mot « attacher » dans עבות.

[2] Le texte porte « six » préceptes, mais Buber corrige avec raison en « trente ».

[3] Voir aussi Holdheim, *Das Ceremonialgesetz im Messiasreich*, Schwerin, 1845, p. 43. Holdheim renvoie à Maïmonide, מלכים, XI, 4.

et comme il contient les lois les plus élevées et qui sont indispensables à toute société policée, on émettait le pieux souhait que, dans le royaume messianique, ces lois pussent être universellement observées. Il n'est pas inutile d'énumérer ces préceptes un à un[1] :

1. Respecter mère et père. — 2. Observer le sabbat. — 3. Ne pas se tourner vers les idoles. — 4. Ne pas faire d'image idolatrique. — 5. Ne pas moissonner le coin du champ. — 6. Ne pas glaner dans le champ. — 7. Ne pas grappiller la vigne. — 8. Ne pas ramasser les raisins tombés à terre. — 9. Abandonner le tout au pauvre et à l'étranger. — 10. Ne pas voler. — 11. Ne rien nier. — 12. Ne pas mentir. — 13. Ne pas jurer faussement. — 14. N'opprimer personne. — 15. Ne dépouiller personne. — 16. Ne pas faire attendre au mercenaire son salaire. — 17. Ne pas maudire le sourd. — 18. Ne pas mettre de piège devant l'aveugle. — 19. Ne pas commettre d'injustice. — 20. Ne pas ménager le pauvre en justice. — 21. Ne pas privilégier le riche. — 22. Juger avec équité. — 23. Ne pas calomnier. — 24. Ne pas rester inactif quand le prochain est en danger. — 25. Ne pas détester son frère au fond de son cœur. — 26. Redresser le prochain. — 27. Ne pas lui attribuer de péché. — 28. Ne pas se venger. — 29. Ne pas garder rancune. — 30. Aimer son prochain comme soi-même.

Ces trente prescriptions se déduisent de cette section sans forcer les choses. Mais on omet alors les dispositions relatives aux sacrifices (vv. 5-8), et cela sans raison aucune, car les anciens rabbins ne faisaient pas de critique biblique et, pour eux, tel passage avait autant de valeur que tel autre ; en particulier les lois relatives aux sacrifices n'étaient, d'après eux, en rien inférieures aux autres préceptes. Les lois qui suivent dans le même chapitre portent aussi, quant au sens et quant à l'expression, le même caractère, par exemple לא תנחשו, etc., לא תעשו עול במשפט, etc. ; on ne voit pas bien pourquoi ces préceptes pouvaient avoir moins de valeur, d'autant plus qu'il est formellement dit que la magie est interdite aux Noachides[2]. Nous avons, de plus, un témoignage intrinsèque d'après lequel la section doit s'étendre jusqu'aux prescriptions relatives à l'inceste[3]. Pour ces raisons, nous

[1] Nous suivons ici Stein, *Schrift des Lebens*, Mannheim, 1872, I, 329. Stein dit « d'après l'énumération précise des rabbins ». Mais ces lois ne sont nulle part détaillées par les rabbins, sans quoi elles seraient par les partanim ou les décisionnaires.

[2] *Tosefta Aboda Zara*, IX ; b. *Sanhédrin*, 56 *b* ; *Guérim*, éd. Kirchheim, II, *i. f.*

[3] C'est le passage déjà cité de la *Pesikta*, p. 51 *b* : וכן נמה דיבר פרשה קרושים שבעים כולל עמה פרשה ערוה.

sommes autorisés à extraire de ce morceau trente autres préceptes qui seraient à peu près les suivants.

1. Observance touchant le sacrifice de paix. — 2. La chair restante doit être brûlée. — 3. Quand on mange le sacrifice le troisième jour, il est un objet de dégoût. — 4. La punition du retranchement. — 5. Hétérogénéité (כלאים) pour les animaux. — 6. pour les champs, — 7 pour les habits. — 8. Viol d'une esclave fiancée. — 9. Prescriptions sur les fruits des premières années de la plantation d'un arbre (ערלה). — 10. Ne pas manger la viande avec du sang. — 11. Ne pas user de magie. — 12. Ne pas interpréter les signes (cf. nº 20). — 13. Ne pas couper les coins des cheveux. — 14 de la barbe. — 15. Incisions pour un mort. — 16. Tatouage. — 17. Défense de prostituer sa fille. — 18. Que le pays ne soit pas envahi par la débauche. — 19. Respect du sanctuaire. — 20. Ventriloques. — 21. On ne doit pas se rendre impur auprès d'eux. — 22. Se lever devant un homme âgé. — 23. Respect de la vieillesse. — 24. Respect de Dieu. — 25. Ne pas humilier l'étranger. — 26. L'aimer comme soi-même. — 27. Ne pas commettre d'injustice dans les jugements, — 28. Fraude dans les mesures de longueur, — 29 dans les poids, — 30 et dans les mesures de capacité.

Si l'on met à part les prescriptions sur les sacrifices et sur les coins de la chevelure, ces lois peuvent revendiquer une valeur humaine universelle, et en effet la plupart sont prescrites aussi par le Pseudo-Phocylide [1]. On voit aussi que, dans les deux groupes que nous avons formés figurent aussi bien des commandements que des défenses, de sorte que saint Jérôme reproduit certainement une forme authentique de l'aggada quand il fait parler celle-ci de prescriptions positives et négatives. Nous nous dispensons de développer la distinction, nécessaire selon lui, de trente commandements et de trente-six défenses, car chacun peut le faire pour son compte. Le nombre trente-six, toutefois, a encore besoin d'être expliqué. Je croyais pouvoir l'expliquer auparavant en disant qu'il y avait là une autre façon d'énumérer les commandements et les défenses de la section de sainteté [2], et cette énumération tiendrait le milieu entre le nombre soixante (R. Siméon b. Yohaï) et le nombre soixante-dix (R. Levi au nom de R. Schéla) qu'on trouve dans la *Pesikta*, 51 *b*. Mais je crois à présent que le groupe des trente commandements, indiqué à diffé-

[1] Ligne 15 : « ne pas avoir deux poids inégaux, mais un seul poids », cf. Levit., XIX, 35. C'est seulement un exemple entre plusieurs.

[2] *Jewish Quarterly Review*, VI, 258.

rentes reprises, doit être laissé intact et qu'il faut faire le compte ainsi : 30 + 30 + 6, c'est-à-dire trente commandements, trente défenses et six commandements qui furent donnés aux Noachides jusqu'à Abraham [1].

Le compte approximativement exact qu'on peut donner pour le nombre 70 est la preuve la plus sûre que c'est bien à la section des prescriptions de sainteté qu'on songe. Il est plus difficile de déterminer ce que désigne le groupe des cent prescriptions. Bergmann le rapporte à la phrase connue de R. Méïr : « Chaque Israélite accomplit chaque jour cent prescriptions » (*J. Berakhot*, *i. f.*), mais il n'est pas question ici d'un chapitre déterminé du Pentateuque (de sorte que ce groupe serait différent du précédent), mais plutôt de cent bénédictions, bénédictions qui sont simplement des préceptes rabbiniques.

Comme dans le Midrasch on relève le groupe des lois sur la Pâque, les dommages et la sainteté, il doit y avoir, ce me semble, un autre groupe de prescriptions, qui se détache nettement du reste et qui contient environ cent prescriptions. Comme tel je suis tenté de prendre celui qui se trouve dans Deut., XVI. 18 — XXV, 19, et qui forme les sections sabbatiques de שפטים et de כי תצא. Les prescriptions se suivent là sans interruption et on peut les regarder avec quelque raison comme un code séparé. De plus, ces lois sont pour la plupart morales et humanitaires, de sorte qu'elles conviennent parfaitement à un enseignement distinct ; s'il s'y trouve aussi des lois moins naturelles, comme celle des franges (XXII, 12) et de la protection de l'honneur de la femme, nous avons eu déjà l'occasion de remarquer précédemment que dans l'esprit des Anciens ces lois étaient aussi valables et durables que les autres. Nous sommes dispensés de montrer par une énumération que les chapitres en question contiennent juste cent prescriptions, car les décisionnaires l'ont déjà fait longtemps avant nous. Si nous prenons, par exemple, le *Séfer ha-Hinnouch* [2], ouvrage particulièrement approprié à ce but, tant par son autorité que par sa popularité, dont l'énumération au surplus coïncide entièrement avec celle de Maïmonide, nous remarquons que pour les sections de שפטים et de כי תצא on compte exactement cent quatorze préceptes (de 491 à 605) ; si l'on défalque de ce nombre les répétitions ou qu'on prenne pour base un calcul un peu diffé-

[1] Dans quelques endroits il est question en effet de *six* prescriptions qui furent données aux Noachides, *Tossefta sabba*, ch. XVI, *i. f.* ; *Midrasch des Psaumes*, I, 10. Cf. Bacher, *Die Agada der pal. Amoräer*, II, 346.

[2] ספר החינוך d'Aron de Barcelone, Vienne, 1827.

rent, on peut parler ici d'un groupe de cent prescriptions[1]. Notre supputation d'un groupe de cent commandements paraîtra toujours arbitraire et conséquemment douteuse, parce que le hasard a fait que nous n'en trouvons pas l'indication, autrement que pour les lois de sainteté, dans l'ancienne littérature midraschique; mais qu'on doive chercher ce groupe dans un passage quelconque du Pentateuque, c'est ce qui peut à peine être mis en doute.

J'ai parlé plus haut d'une section qui convenait bien à l'instruction des catéchumènes; j'y veux revenir pour préciser les choses. Le texte des *Récognitions* parle de trois « degrés » de préceptes. Je ne crois pas me tromper en concluant de cette expression que cette répartition correspond à l'instruction des catéchumènes[2]. On sait que ceux-ci étaient initiés par degrés dans les mystères du christianisme, tout à fait à la façon des anciens mystères païens, et Clément d'Alexandrie, qui vit l'institution du catéchuménat particulièrement développée dans sa patrie, transporte les dénominations et les « termini technici » des mystères à l'enseignement judéo-rabbinique[3]. C'est justement ce que fait l'auteur des Pseudo-Clémentines : il se sert, à propos de l'enseignement du Pentateuque, de quelques expressions employées pour les mystères et le catéchuménat. Les catéchumènes étaient initiés au christianisme en *trois* stades; ils s'appelaient selon le degré d'initiation « competentes », « genuflectentes » et « electi » (φωτιζόμενοι, éclairés). Etant donnés les étroits rapports qui existaient entre le christianisme primitif et le judaïsme, on peut admettre

[1] Si l'on commençait une nouvelle section avec Deut., XII, 1 (אלה החקים), section qui peut être considérée comme un corps de lois distincts et où la critique biblique moderne admet aussi une nouvelle source, et qu'on y ajoutât la section hebdomadaire de שפטים, on obtiendrait, d'après le compte du même *Sefer ha-Hinnouch*, quatre-vingt-seize prescriptions (nos 436 à 531) et cette section nous conviendrait mieux parce qu'elle contient le cycle détaillé des fêtes; cependant je ne prendrai pas ce groupe parce qu'il nous manquerait alors les lois importantes des chapitres XXV-XXVI.

[2] C'est au moins le sens dans notre livre, qui appartient à un groupe des écrits nommés *Pseudo-Clémentines* et qui contient plusieurs renseignements sur l'éducation des catéchumènes; voir surtout *Apost. Const.*, VII, 39-41. Quant à cette éducation elle-même, tous les anciens auteurs étaient d'accord que les catéchumènes étaient initiés par *trois* degrés; voir, par exemple, Ständlin, *Universalgesch. d. christl. Kirche*, Hannover, 1821, p. 50, où l'on cite Basnage, *Annal. pol.-eccl.*, II, 563. C'est ce qu'enseigne encore M. Zerschwitz dans le *Prot. Realenc.*, 2e éd., I, 639. Mais depuis que M. Funk (*Tüb. Theol. Quartalschr.*, 1883, 41) a démontré qu'il n'y avait pas de stades dans l'éducation des catéchumènes, l'ancienne opinion est abandonnée. Cependant il est indéniable que les auteurs les plus remarquables parlent des *trois* grades des catéchumènes, ainsi Eusèbe, *Praep. Evang.*, VII, 3 : Τρία καθ' ἑκάστην ἐκκλησίαν τάγματα; cf. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christenthum*, Goettingue, 1894, p. 178.

[3] *Jewish Quarterly Review*, V, 136.

tout de suite que ce trait aussi a passé du judaïsme au christianisme. C'est précisément à Alexandrie, où les écoles de catéchumènes florissaient le plus, que la Diaspora hellénico-juive était la plus forte. Les Juifs hellénisés, en instruisant soit leurs concitoyens proprement dits, soit les prosélytes — et le Judaïsme faisait alors beaucoup de prosélytes, — peuvent avoir agi de la même façon ; en d'autres termes, on initiait les élèves au Pentateuque par trois degrés : on leur apprenait d'abord un chapitre de trente préceptes de morale, très simples et facilement accessibles, puis un chapitre de trente autres, ce qui faisait en tout soixante ou, d'après un autre calcul, soixante-dix préceptes, déjà un peu plus difficiles ; et enfin un chapitre de cent préceptes, lesquels pouvaient embrasser la plus grande partie de la doctrine juive.

Pour le premier groupe, celui des trente prescriptions, nous avons déjà indiqué, avec une grande vraisemblance, le code de sainteté du Lévitique, et l'on sait que les sources rabbiniques désignent aussi le Lévitique comme étant enseigné en premier lieu dans les écoles : les Juifs hellénisants de la Diaspora n'auraient fait qu'imiter ce qu'ils avaient trouvé dans la métropole. Nous aurions ainsi dans le récit des *Pseudo-Clémentines* un précieux renseignement sur l'instruction donnée anciennement chez les Juifs, renseignement qui n'est si incertain et si peu clair que parce qu'il est isolé et ne peut être illustré par d'autres faits. Qu'on remarque toutefois que dans les *Pseudo-Clémentines* les Noachides ne sont pas mentionnés, de sorte que le passage doit nécessairement se rapporter à l'enseignement du Pentateuque. Il n'est pas question non plus des Noachides dans le groupement des préceptes indiqué par saint Jérôme et nous pouvons fort bien songer à des circonstances concernant les préceptes juifs. Les deux renseignements patristiques ne paraissaient se rapporter aux Noachides que dans la mesure où, dans le Midrasch, le groupe de trente préceptes s'est conservé, par hasard, à propos des Noachides. D'après le Midrasch, les Noachides de l'époque messianique seraient, pour la connaissance et la pratique de la loi, au même degré que les élèves de première classe ou, pour employer un terme chrétien, que les catéchumènes du premier stade. A ce compte les *Pseudo-Clémentines* seraient, sur ce point, plus animées encore de l'esprit juif qu'on ne l'avait admis jusqu'ici.

Budapest, mai 1903.

S. KRAUSS.

MÉLANGES JUDÉO-ARABES[1]

XVI

LE MOUTAKALLIM JUIF ABOU-L-KHEYR.

La longue liste de Moutakallimoûn que *Masoûdi* (mort en 957) a pu dresser parmi ses contemporains juifs, en la limitant à ceux qu'il avait personnellement connus [2] — on sait que Saadia figure également dans cette liste, — atteste le vif intérêt que les Juifs doctes des IXe et Xe siècles prenaient aux études de théologie spéculative qui s'étaient épanouies chez les Musulmans et la liberté grande dont ils jouissaient, lorsqu'ils discutaient personnellement avec leurs collègues arabes sur des divergences théologiques, en se plaçant au point de vue du Kalâm. Masoudi raconte qu'il controversa avec le théologien rabbanite *Abou Kathîr Yahyâ b. Zakariyyâ*, surnommé *al-Kâtib al-Tabarâni*, sur la question de savoir s'il est possible que la législation divine soit abrogée, et sur d'autres questions encore. Au sujet de la première théorie, qui était précisément à cette époque l'objet de nombreuses discussions de la part des théologiens [3], la question agitée par les deux partis était de savoir si l'abrogation de lois divines une fois promulguées peut ou non être assimilée à un « changement volon-

[1] Les caractères arabes employés dans cet article viennent de l'Imprimerie Nationale. — *Revue*, XLIII, p. 1-14; XLIV, p. 63-72; XLV, p. 1-12.

[2] *Kitâb al-tanbîh wal-ischrâf*, éd. de Goeje *Bibl. Geogr. arab.*, VIII), p. 113.

[3] Le philosophe *Alfarâbî* s'est également occupé, à la même époque, de justifier le *naskh*; mais, à la vérité, il perd de vue la révélation « divine » et parle de l'abrogation tout à fait au point de vue du changement des doctrines « prophétiques » : רבנו שהיא אפשר לאחד ניתם שישנה תורתו כבר הורה אותה הוא בעת אחת כאשר ראה הטוב לשנותה בעת אחרת כן הבא אשר חלף העובר אפשר כן שישנה נזה שהורה העובר כי העובר אלו היה רואה הענין הידה משנה אותו. Alfârabi, ספר ההתחלות, éd. Filipowski (ספר האסיף, Leipzig, 1849, p. 41). Pour la bibliographie de la question, voir les Mélanges Kaufmann, p. 100.

taire » (بداء). Le théologien musulman rejette l'identification du *naskh* (abrogation) avec le *badâ'* (changement volontaire).

Parmi les savants Moutakallimoûn de cette époque, Munk [1], d'après une indication du philosophe chrétien *'Isâ b. Zour'a* (qui vécut à Bagdad de 943 à 1009), a découvert le nom d'un contemporain juif personnellement connu de 'Isâ et grandement loué par lui : *Aboû-l-Kheyr Dawoûd ibn Mouschadj* ; nous savons depuis que ce dernier nom doit être prononcé plus exactement *Moûsadj*. Il cite *in extenso* ses réponses aux objections soulevées contre la possibilité de la résurrection des morts, réponses semblables aux remarques de Saadia, *Emounot*, éd. Landauer, p. 220 ss. (Mélanges Steinschneider, p. 101 des textes). Il n'y a pas lieu d'identifier ce Dawoûd b. Moûsadj avec l'écrivain plus connu *Dawoûd b. al-Mikmâs* [2] : cette équation est déjà rendue impossible par le fait que Dawoûd b. al-Mikmâs porte la « kounya » *Aboû Souleymân*. Le nom de Moûsadj doit, selon la juste hypothèse de Brockelmann [3], être considéré comme un diminutif de Moûsâ ; de semblables diminutifs de noms propres, régulièrement formés par l'adjonction d'un *kaf*, reviennent très fréquemment [4].

Depuis Munk, nous n'avions rien appris de plus circonstancié sur Abou-l-Kheyr. Je puis maintenant compléter la mention élogieuse que fait Ibn Zour'a de ce Moutakallim juif par deux citations qui nous le montrent dans le cercle des savants de Bagdad où il se mouvait. Il était, en effet, membre d'une société de philosophes qu'avait réunis autour de lui, dans la seconde moitié du xe siècle, le profond penseur Aboû-Souleymân Mouhammed ibn Tâhir *al-Sidjistâni*, surnommé « le Logicien » (al-Mantikî [5]) ; dans ce cercle les problèmes les plus subtils de métaphysique, de psychologie, de logique, de philosophie des langues étaient l'objet de spirituels débats. Les discours pleins d'éloquence du maître et de ceux qui se groupaient autour de lui ont été réunis par le disciple d'Aboû Souleymân, *Aboû Hayyân al-Tauhidî* (mort en

[1] Au lieu du mot لعبدا que porte le texte du *Kitâb al-Tanbîh*, *ibid.*, l. 15, je lis : البداء. — Cf., à ce sujet, Schahrastâni, éd. Cureton, p. 119, et, particulièrement sur la question de l'abrogation, *Z.D.M.G.*, XLII, p. 601, 10 et ss. ; LIV, p. 402, 5 et ss. — De même, dans Djahiz, *Tria opuscula*, ed. Van Vloten (Leyde, 1903), p. 113, 7, il faut corriger le mot البدء de l'édition en البداء.

[2] *Guide des Egarés*, I, p. 337.

[3] Steinschneider, *Die arabische Litteratur der Juden*, p. 37.

[4] *Goettinger gel. Anzeigen*, 1903, p. 476.

[5] *W.Z.K.M.*, IX, p. 363, note 3.

[6] Voir sur ce philosophe Al-Kifti, *Ta'rîkh al-houkamâ*, ed. Lippert (Leipzig, 1903), p. 225. C'est lui dont Flügel (*Z.D.M.G.*, XIII, p. 39 et ss.) nous a le premier fait connaître le jugement intéressant sur les *Ikhwân al-safâ*, d'après l'ouvrage de Kifti (dans l'édition publiée depuis par Lippert, *l. c.*, p. 38 et ss.).

1009) dans l'ouvrage qu'il écrivit, sous le titre de *Moukâbasât*, et qui porte sur le contenu de cent onze de ces entretiens philosophiques[1]. Ce recueil, aujourd'hui trop peu estimé encore[2], n'a longtemps été connu qu'en partie par un manuscrit unique de la Bibliothèque de l'Université de Leyde (Cod. Warner, n° 531). Depuis quelque temps, l'ouvrage a été publié intégralement en lithographie, à Bombay (sans date); mais cette édition, à laquelle a été joint, en appendice un extrait des Vers dorés de Pythagore, a jusqu'ici à peine pénétré auprès des orientalistes européens.

C'est à ce cercle où, autour d'Aboû Souleymân al-Mantikî, se groupaient des gens de confessions différentes, des Mahométans, des Chrétiens, des Sabiens, affranchis de préjugés, c'est à ce cercle qu'appartenait aussi le Juif Abou-Khéyr, qu'Ibn Zour'a vante comme un Moutakallim remarquable. Je ne saurais douter, en effet, qu'il ne soit identique avec le ابو الخير ou — désignation plus précise — avec le ابو الخير اليهودى dont les propos sont cités dans deux passages des *Moukâbasât* d'Abou Hayyân al-Tauhîdî. La ville qui est le théâtre de ces entretiens philosophiques, Bagdad, aussi bien que l'époque à laquelle ils se placent, seconde moitié du X^e^ siècle, concordent avec les indications de 'Isâ b. Zour'a. Celui-ci est mentionné lui-même à plusieurs reprises dans les Moukâbasât comme étant en relation avec l'auteur de l'ouvrage[3], indication qui fait connaître en même temps ses points d'attache avec Abou-l-Khéyr. — On ne doit pas objecter à cette identification qu'Abou-l-Khéyr est formellement désigné comme Moutakallim, tandis que dans le cercle d'Aboû Souleymân, descendant spirituel d'Alfârâbî par son maître Yahyâ b. Adî, ainsi que chez les philosophes en général, néo-platoniciens aussi bien que péripatéticiens, régnait un esprit résolument hostile au Kalâm[4], esprit qui, chez notre Aboû Souleymân comme

[1] On voit que Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, I, p. 244, désigne à tort l'ouvrage comme une encyclopédie.

[2] Voir de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam* (Leipzig, 1901), où la valeur de cet ouvrage est rabaissée de parti pris.

[3] Voir, par exemple, n° 66, p. 65 ; n° 103, p. 107 de l'éd. de Bombay.

[4] Autant que je puis m'en rendre compte, on trouve un des plus anciens témoignages *littéraires* (la polémique d'Allârabî est contemporaine de la controverse des philosophes avec des Moutakallimoûn chez Isaac Israëli, qui dans son ouvrage *Sur les Éléments* ספר היסודות, traduction hébraïque d'Abraham b. Hasdaï, éditée par S. Fried, Francfort, 1900, p. 43 et 49, combat la théorie atomistique des Mou'taziles. Dans la traduction latine faite sur l'original arabe ce rapport est déguisé sous ces mots (p. 437 : « convententia *Abrae ordinatoris* et sectorum ejus, qui sunt desperati [, separati : והם הנכדלים, traduction littérale de المعتزلة] in hoc ». Cf., p. 49 : « quod aute latrasti de convententia *separatorum* secum ». L'édi-

plus tard chez Averroès et Maïmonide, se marque fréquemment par des expressions polémiques. La tolérance bienveillante à l'égard des adversaires qui caractérise l'esprit de ce cercle de philosophes rend naturel l'accueil fait à un penseur dont la méthode ne s'adaptait pas au cadre de ces partisans de la philosophie pure. Ils ne manquaient sans doute pas de la critiquer avec vivacité, de leur point de vue particulier, après l'avoir tranquillement entendu exposer ses opinions inspirées du Kalâm.

C'est ce qui, précisément, a lieu dans le premier des deux passages des Moukâbasât où j'ai rencontré Abou-l-Kheyr. Ses collègues l'invitent à s'expliquer sur la question suivante : la connaissance de Dieu est-elle une notion intellectuelle *nécessaire*, ou seulement une acquisition de notre esprit à laquelle on n'arrive que par l'*expérience* des sens ou par des *preuves?* est-elle *cognitio per rationem naturalem* ou *cognitio per ratiocinium*, pour employer les termes dont se servaient les scolastiques du moyen âge pour exprimer cette distinction [1] ? C'est là, comme on sait, un problème fondamental du Kalâm [2] et pour la solution duquel les différentes écoles ne sont pas du même avis ; dans la secte même des Mou'taziles, ceux de Bagdad, d'une part, et ceux de Baçra, de l'autre, sont divisés pour répondre à cette question qui occupe une grande place dans la littérature scientifique sur les « Principes » (*Ouçoul*, אצולים) [3]. Abou-l-Kheyr, dans sa réponse, prend un moyen terme; il s'efforce d'expliquer que la

tion *Isaaci Opera omnia latine* (Leyde, 1515-1516) m'est inaccessible et c'est grâce aux notes de Fried que j'ai pu faire ces citations latines. L' « ordonnateur Abraham » est évidemment Ibrâhîm al-Nazzâm ; le texte hébreu porte אברהם אלנצם, le point d'interrogation ajouté au dernier mot dans l'édition de Fried est superflu si on corrige ce mot en אלנטאם (au lieu de אלנצאם) ; j'ai noté, *Revue*, XLIV, p. 71, l. 1, que les manuscrits judéo-arabes confondent les consonnes צ et ט.

[1] *Moukâbasât*, éd. de Bombay, p. 37 : وعلى ذلك الخبر حدثنا عن معرفة الله تقدس اضرورة هي ام استدلال فان المتكلمين في هذا اختلفوا اختلافا شديدا وتنازعوا عليه تنازعا بعيدا وجب ان تجعل لنا جواب فيقتصر على حدّ الاختصار مع البيان، فقال هي ضرورة من ناحية العقل واستدلال من ناحية الحسّ.

[2] Gazâlî, *Ihyâ*, III, p. 13. Cf. Schreiner, *Z.D.M.G.*, XLII, p. 607, note 6. — Ces deux modes de connaissance sont aussi distingués dans le Kalâm sous les noms de « première » (المعرفة الاولى) et « deuxième » connaissance ; celle-là est la connaissance naturelle et nécessaire (ضرورية), celle-ci la connaissance acquise (مكتسبة), v. Schahrastâni, éd. Cureton, p. 108.

[3] On trouvera un exposé complet des opinions divergentes sur la matière et des arguments servant à les démontrer dans l'ouvrage chi'ite *Mir'ât al-oukoûl fî 'ilm al-ouçoûl* de Dildâr 'Alî (lithogr., Lucknow, 1319), I, p. 15-19 : هل تنقسم المعرفة بديهية او نظرية

notion de Dieu, suivant que nous la considérons du point de vue de la connaissance de l'esprit ou de celui de l'expérience des sens, se présente, tantôt comme une hypothèse nécessaire de notre pensée, tantôt comme un résultat de la démonstration. — Après que quelques-uns de ceux qui assistent à l'exposition d'Abou-l-Kheyr y ont rattaché leurs propres observations, l'entretien, qui est le quarantième du recueil, se termine par une comparaison polémique entre la méthode dialectique (*djadal* ; c'est le mot continuellement employé pour caractériser la méthode des Moutakallimoûn) et les procédés d'examen des véritables philosophes, fondés sur les exigences d'une sévère logique.

Dans le cent sixième entretien, c'est le philosophe *al-Nouschadjânî* qui prend la parole. Obéissant à l'invitation de ses amis, il émet des considérations philosophiques sur diverses questions qui lui sont soumises : sur l'amitié et l'amour, sur la notion du Tauhîd, sur la bravoure, sur la nature et l'esprit à la façon néo-platonicienne. Un des auditeurs exprime l'approbation de la société pour les pensées pleines d'éloquence et de finesse de l'orateur en un discours élogieux qu'al-Tauhîdî introduit par ces mots : « *Un de nos compagnons prit la parole : c'était, je crois, le Juif Abou-l-Kheyr...* » (suit le texte de son discours) قال بعض اصحابنا واظنّه ابا الخير اليهودى [1]. Nous voyons par là quelle place cet Abou-l-Kheyr tenait dans cette académie de philosophes : l'honneur pouvait lui échoir d'être son organe.

Nous croyons que les notices qui précèdent précisent quelque peu la physionomie du Moutakallim juif du x^e^ siècle dont Munk n'avait découvert que le nom. D'autre part, nous avons ici un exemple en quelque sorte matériel de la part que les Juifs de l'Irâk prirent de bonne heure à l'activité intellectuelle de cette époque, ainsi que de la culture qui les rendait aptes à cette participation. Je rappelle à ce propos que, d'après un récit reproduit par Abou-l-Mahâsin, le fils du Resch-Galoutha, au VIII^e^ siècle, appartenait à une compagnie d'intellectuels recrutés parmi les partisans de différentes religions [2]. Sans garantir précisément la véracité historique de ce *fait particulier*, je crois qu'on peut du moins voir dans ce récit comme le reflet du fait que les Juifs ne manquaient pas dans ces cercles bigarrés de rationalistes. Il est très vraisemblable que l'association des « Sincères »

[1] *Moukâbasât*, p. 117 en bas.

[2] Abou-l-Mahâsin, *Annales*, éd. Juynboll, I, p. 420 ; cf. Dugat, *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans* (Paris, 1878), p. 65, et mon étude : *'Alîh b. 'Abd al-Kouddoûs und das Zindikthum...* (dans les *Transactions of the IX th. International Oriental Congress*, Londres, 1892, II, p. 114).

(*ikhwân al-çafâ*) comptait également dans son sein des collaborateurs juifs [1] ; il n'est pas impossible, à la vérité, qu'ils aient été des convertis.

C'est à la participation de ces membres qu'il faut sans doute rapporter les données juives précises qui se trouvent dans leurs écrits. Il est vrai qu'elles sont quelquefois utilisées et reproduites avec de graves méprises ; ainsi, le Midrasch qui parle du vêtement magique d'Adam pour la possession duquel Ésaü lutte plus tard avec le fils de Nemrod [2], est traduit presque textuellement, mais est introduit comme une citation de la Tora. Le fait que cette histoire du pouvoir magique d'un objet a été transmise d'une façon identique par des Juifs et des Chrétiens dans l'original hébreu aussi bien que dans les traductions syriaque et arabe, doit servir à prouver le consentement unanime sur l'efficacité et la force des pouvoirs magiques et talismaniques [3]. C'est sans doute un Juif qui a fait connaître le Midrasch lui-même ; l'auteur l'a pris ensuite pour un texte du Pentateuque.

I. GOLDZIHER.

[1] Cf. Steinschneider, *Hebraeische Bibliographie*, IV, p. 74.

[2] *Bereschit rabba*, ch. LXIII, *in fine* ; *Pesahim*, 54 *a* : בגדו של אדה"ר ; *Pirké R. Eliézer*, ch. XIV.

[3] *Rasâ'il ikhwân al-çafâ* (édition de Bombay, 1305-6, en quatre volumes), IV, p. 294 : فيها ما في التوراة مكتوبة ما يعين ويقوي معتقد امثال من الامم وكم اليهود والنصارى جميعا والتوراة موجودة بايدي اليهود والنصارى باللغة العبرانية وباللغة السريانية باللغة العربية لا خلاف بينهم فيها بل هم متفقون على صحتها ومعتقدة ما فيها وانها مكتوبة في قلة عندهم

Suit la reproduction détaillée du récit agadique indiqué ; puis viennent, p. 295 et ss., quelques citations bibliques dans le même but, mais exactes celles-ci.

RECHERCHES

SUR

LES COMPARAISONS DE L'HÉBREU AVEC L'ARABE

CHEZ LES EXÉGÈTES DU NORD DE LA FRANCE

L'action sur la science juive de l'esprit islamo-arabe, surtout pour le développement de la philologie, ne resta pas limitée aux pays où les Arabes formaient l'élément exclusif, ou seulement dominant de la population. L'activité intellectuelle des Arabes porta des fruits même au delà des bornes que la victoire de Charles Martel à Poitiers avait imposées à leur marche en avant. Les Juifs, auxquels l'apparition des Arabes avait procuré, en Asie et en Espagne, des avantages à la fois matériels et intellectuels, furent aussi ceux qui transportèrent la civilisation arabe par-delà les Pyrénées et qui mirent à profit, sur le sol de la France, les intimes affinités intellectuelles qui les rapprochaient des Arabes. La langue arabe était tout à fait familière aux Juifs du midi de la France.

Le premier savant qui montre une connaissance assez exacte de l'arabe et utilise cette langue pour l'explication de la Bible est R. Mosché Hadarschan de Narbonne, connu pour son activité scientifique en général[1]. Nous ne pouvons malheureusement pas nous faire une idée suffisante de la portée de sa méthode concernant l'interprétation de l'hébreu par l'arabe, car nous n'avons de son Commentaire de la Bible, mentionné par les écrivains postérieurs sous le titre de יסוד, que des citations éparses chez ces écrivains, et particulièrement chez Raschi. Ses compa-

[1] Nous le désignerons, dans la suite de cette étude, par M. D. — L'importance de cet auteur a été excellemment indiquée dans la monographie d'Epstein : *Mosche Hadarschan de Narbonne*, Vienne, 1891.

raisons avec l'arabe [1] reposent les unes sur la connaissance personnelle de cette langue, les autres sur des emprunts faits à d'autres auteurs. Il doit, en tout cas, avoir lu le *Risalè* de Juda ibn Koreisch [2], la *Critique* de Dounasch ben Labrat contre Menahem ben Saruuk, et même déjà — selon toute vraisemblance — le dictionnaire de Haï Gaon, intitulé *Hâvi* [3].

Mais les Juifs du Nord de la France ont certainement eu, eux aussi, dans une mesure peu importante il est vrai, quelques rapports avec les Arabes. Nous le déduisons de ce qu'on raconte d'un contemporain de Raschi (quoiqu'un peu plus ancien que lui), Menahem ben Helbo, qu'il avait appris d'un Arabe que le mot ברשן employé par le Targoum de Jonathan ben Ouziel pour rendre ערום dans I Sam., XIX, 24, signifiait en arabe « insensé » (משוגע) [4].

Il est vrai que nous manquons de renseignements historiques plus circonstanciés sur l'influence qu'exercèrent alors les Arabes sur la France du Nord. Cependant ce fait, dont on ne peut pas suspecter l'authenticité, pourrait, en quelque façon, nous prouver que cette influence fut réelle.

[1] Elles sont réunies dans l'ouvrage précité d'Epstein, p. 8, 17 et *passim*. — Au sujet d'une comparaison, citée par Raschi, de התיצמר (Deut., XXI, 14) avec un mot *persan* analogue (p. 25), je hasarderai l'hypothèse qu'il y a là une confusion de l'arabe et du persan, confusion amenée par la communauté d'écriture des deux langues.

[2] Cf. les pages que j'ai consacrées à ce sujet dans mon étude *Ibn Koreisch' hebr.-arab. Sprachvergleichung*, parue dans la *Monatsschrift*, XLIV, p. 490, et note 6.

[3] Parmi les comparaisons avec l'arabe de M. D. citées dans le Commentaire de la Bible de Raschi, il en est une qui nous reporte tout de suite au *Hâvi* de Haï : c'est la comparaison de תרצדון (Psaumes, LXVIII, 17) avec l'arabe רצר dans le sens de « guetter » ; voir le texte original du *Hâvi* dans mon étude *Ishak ibn Baroun et ses comparaisons de l'hébreu avec l'arabe*, Paris, 1901, p. 14, note 3 (tirage à part de la *Revue*, t. XLI et XLII). Ce qui rend possible l'hypothèse que M. D. a connu les ouvrages de Haï, c'est que R. Maçliah, le maître de Nathan de Rome, qui sort, d'ailleurs, aussi de l'école de M. D., a été le disciple de Haï ; cf. Graetz, *Geschichte*, 1re édition, VI, p. 7 et 84. En admettant même que, d'après les démonstrations de Rabinowitz et de Harkavy, dans דברי ימי ישראל, III, pp. 359-60, notes, et IV, p. 7, note 1, Haï soit mort à peu près à la même époque que M. D., la composition du *Hâvi* n'en appartient pas moins à une période bien antérieure de sa vie. — A la vérité, cette comparaison se trouve aussi chez le lexicographe caraïte David ben Abraham (cf. Bacher, *Hebr.-arab. Sprachvergleichung des Ibn Ganâh*, p. 73), mais cet auteur ne saurait être considéré comme la source de M. D.

[4] Le texte est ainsi conçu dans le Commentaire de Raschi : רבותם רבי מנחם שמנוית מפי יערבי אחד ברשן בלשון יערבי משוגע, tandis que dans le commentaire, d'ailleurs authentique, de Joseph Kara, on lit, d'après le ms. Kirchheim de la Bibliothèque du Séminaire de Breslau : ובלשון יערבי קורין לאדם שנטרפה דעתו ברשן. Quant à l'identification du mot arabe, il s'agit évidemment de l'arabe برسم, qui, aux termes d'une communication de mon honoré ami, M. Poznanski de Varsovie, signifie, d'après Dozy, *s. v.* « delirium », et est employé par Juda ben Bal'âm dans son *Commentaire* sur Nombres, XXIII, 22 (éd. Fuchs, p. XI) et par Tanhoum Yerouschalmi sur I Sam., III, 17 (éd. Haarbrucker, p. 6 ; cf. Fuchs, *op. cit.*, p. 29, note 62).

Menahem b. Helbo est, dans l'histoire des exégètes de la France du Nord, un des rares prédécesseurs de Raschi. Les commentaires de M. D. exercèrent une influence prépondérante sur le plus illustre des rabbins de la France du Nord et de l'Allemagne, et de même que, de différentes manières, il suit le savant de Narbonne dans l'emploi de l'exégèse allégorique, de même il se rattache à lui pour l'interprétation rationnelle, indiquant même ses explications d'après l'arabe. L'exemple de Raschi influa à son tour sur les exégètes français postérieurs. Sans donc parler de l'intérêt qu'offre pour l'histoire des idées en général le fait qu'on s'efforça, même dans le nord de la France, d'utiliser, pour l'explication de l'Écriture, la langue sœur de l'hébreu, — ne fût-ce que par des emprunts faits à d'autres sources, — ce phénomène mérite d'être apprécié à un autre point de vue encore : il nous montre que les rabbins les plus éminents de la France du Nord, qui cependant, à l'inverse de ceux d'Espagne, ne subissaient pas à proprement parler une impulsion scientifique, et qui étaient considérés comme les représentants du point de vue législatif rigide et strict, prenaient cependant, pour l'interprétation de la Bible, une attitude plus libérale que ceux dont le zèle fanatique reprochait aux grammairiens de leurs pays d'invoquer l'arabe pour y puiser des comparaisons, ce dont ceux-ci étaient obligés de s'excuser formellement dans leurs ouvrages[1]. Nous voyons, il est vrai, qu'un savant de la France du Nord, Jacob b. Méïr, R. Tam, de Rameru, ne regarde pas précisément avec sympathie, lui non plus, les comparaisons de l'hébreu avec l'arabe[2] ; toutefois il ne s'agit point ici d'une hostilité déclarée, R. Tam veut seulement, dans la réplique à Dounasch b. Labrat, prendre la défense de Menahem attaqué.

A notre connaissance, les exégètes de l'école de la France septentrionale qui, dans leurs écrits, invoquent la langue arabe, sont les suivants :

Menahem ben Helbo, dont il a été déjà question ;
Raschi ;
Un certain *Salomon ben Yona*, autrement inconnu, au nom du-

[1] Cf. ce que j'ai écrit à ce sujet dans la *Monatsschrift*, XLI, p. 120, et dans mon ouvrage, précédemment cité, sur Ibn Barûn, p. 5.

[2] Cf. *Criticæ vocum recensiones* (ספר תשובות דונש בן לברט), éd. Filipowski, p. 70 *a*, où R. Tam regarde l'araméen comme plus apparenté à l'hébreu que l'arabe. On remarque la même hostilité à l'égard des comparaisons avec l'arabe chez Benjamin de Canterbury, originaire de France et glossateur présumé du *Sêfer Hagalouy* de Joseph Kimhi ; voir *Sêfer Hagalouy*, éd. Mathews, p. 24, et cf. *Monatsschrift*, XL, p. 178.

quel Schemaya, disciple et collaborateur de Raschi, cite une explication du mot כברה (Gen., xxxv, 16) d'après l'arabe كبيرة[1] ;

Joseph ben Simon Kara, qui se borne d'ailleurs à reproduire les analogies déjà mentionnées par Raschi ;

Un commentaire du Cantique des Cantiques attribué à *Samuel ben Méir*, ou Raschbam, mais qui contient seulement, lui aussi, une comparaison qu'on trouve déjà dans Raschi ;

Le Tossafiste *R. Simon ben Abraham de Sens*, cité, par un supercommentaire, מנחת יהודה, composé par Juda ben Eliézer en 1313, et qui se trouve dans le recueil דעת זקנים[2].

Comme on le voit, ce sont presque tous, à l'exception de Menahem ben Helbo, des commentateurs qui ont subi plus ou moins l'influence de Raschi.

Quoique ces comparaisons avec l'arabe ne contiennent en aucune façon des remarques personnelles à leurs auteurs, qu'elles ne peuvent nous aider à comprendre que d'une façon accessoire les mots comparés, c'est-à-dire certains passages bibliques, elles n'en méritent pas moins, à mon sens, d'être exposées et discutées en détail, et cela pour des raisons littéraires. Mais pour le motif précédemment indiqué, nous pouvons nous contenter de prendre Raschi pour objet unique de nos recherches et comme représentant de tous ces exégètes ; ainsi donc, si nous faisons entrer en ligne de compte, à propos des passages qui y ont trait, les comparaisons citées par Joseph Kara, notre étude se re-

[1] V. Berliner, *Beiträge zur Geschichte der Raschi-Commentare*, p. 18 (cf. *Revue*, XLVI, p. 311).

[2] Cf. *Daat Zekénim*, p. 4 *a*, où טֶרֶם (Gen., viii, 11) est expliqué avec référence à l'arabe, et notre étude précitée sur Ibn Baroun, p. 32, note 6. — Qu'on nous permette, à ce propos, une remarque sur une citation de l'*Aroukh* qu'on trouve dans le *Minhat Yehouda*, 48 *a*, et aussi dans les Tossafot : il s'agit du mot חרמנה (ou, d'après une seule leçon, ארמנה) qu'on trouve employé pour la première fois dans la *Mechilta* sur Exode, xxi, 6. D'après le *Minhat Yehouda*, *l. c.*, et Tossafot *Kiddouschin*, 22 *b*, *s. v.* בנין, il serait dit dans l'Aroukh que Saadia Gaon a expliqué le mot en question par l'arabe et de la façon suivante : ובלשון ערבי כשאומר לחבירו מה מעשיך אומר מה חמרך, ou, comme lit Juda ben Eliézer : מה הרמרך, tandis que d'après Tossafot *Sota*, 15 *a*, *s. v.* בנין חרמה, et *Houllin*, 134 *b*, *s. v.*, דורשי, Saadia explique ainsi ce mot d'après l'araméen. C'est sans doute la première tradition qui est exacte. Dans Kohut, ערוך השלם, II, 248, on indique comme source une Consultation de Saadia. L'identification que propose Kohut avec l'arabe عنبر, avec renvoi à Raschi sur Deut., xxi, 14, est erronée. La leçon unique de la *Mechilta* : חרמיר ארמר et celle du *Minhat Yehouda* : הרמרך, nous indiquent plutôt l'arabe عنبر dans le sens de عنبر, qui convient seul aux mots מה מעשיך « quelle est ta manière d'être ? » C'est ainsi que Zerachya ben Schealtiel de Barcelone dans son Commentaire sur Job (dans Schwarz, תקוה אנוש, p. 240), compare אמרו (xx, 29) avec le même mot arabe en disant : אמרו מושאלת מן הערבי שיאמרו על עניני בני האדם אמרה.

duit à l'examen des analogies avec l'arabe qu'on trouve dans les commentaires bibliques de Raschi.

Au sujet de ces comparaisons, il faut remarquer tout d'abord que plus d'une, comme la suite de ces recherches le montrera, ne doit pas être attribuée à Raschi, mais a été intercalée dans son texte par l'un des nombreux copistes et glossateurs des œuvres de ce rabbin. A moins de raisons contraires, les leçons du manuscrit de Munich peuvent être, en quelque sorte, considérées comme des critères d'authenticité [1]. Mais nous avons même tenu compte, dans ce travail, de ces interpolations, car elles montrent bien comment les références à l'arabe ont pénétré dans des cercles plus étendus.

Comme source des comparaisons avec l'arabe qu'on trouve dans le Commentaire de Raschi il convient de noter tout spécialement Dounasch ben Labrat et, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, Mosché Hadarschan, que Raschi cite souvent lui-même comme ses garants. Raschi mentionne encore deux fois Menahem ben Sarouk, une fois le *Midrasch* à propos de שטף (Job, xxxviii, 25), dans le sens de « cheveu », une fois enfin un certain ר' נתן הישמעאלי. A quelle source a-t-il puisé les analogies (dont l'authenticité nous est d'ailleurs garantie) qui ne se trouvent pas du tout chez Dounasch ou qui n'y sont notées que comme apparentées à l'hébreu et sans que ces rapprochements y soient motivés comme chez Raschi, c'est ce que nous ne saurions établir avec certitude. Peut-être a-t-il encore emprunté ces détails à Mosché Hadarschan.

Nous divisons les comparaisons avec l'arabe indiquées par Raschi en deux catégories : A) La première comprend celles qui sont formellement citées au nom de Dounasch, de M. D. ou d'un autre auteur, et celles qui se trouvent chez Dounasch, même si elles y sont simplement enregistrées ; B) la seconde, celles qu'on ne rencontre que chez Dounasch et, en général, celles qui sont citées sans indication de source.

A

אז (Exode, xii, 9) [2]. La comparaison avec l'arabe زَ « demi-cuit » est assurément empruntée à l'ouvrage de Dounasch ben Labrat contre Menahem ben Sarouk [3].

[1] Je dois la communication des leçons de ce ms. à l'obligeance de M. le rabbin Ehrentreu de Munich, à qui j'adresse ici mes meilleurs remerciements.

[2] Nous avons cru utile de citer les passages dans l'ordre des livres bibliques.

[3] Cf. *Criticæ vocum recensiones*, éd. Filipowski (c'est le texte que nous désignons désormais par Dounasch), p. 21.

רזח (Exode, XXVIII, 28). Raschi cite ici nommément Dounasch [1]. Le mot en question est ou bien l'arabe رزة, comme dans Ibn Djanâh, *Ousoûl*, p. 190, l. 20, ou bien יהזחאת, comme dans Ibn Koreisch, *Risalè*, p. 74, l. 18.

מטרפני (Isaïe, XIV, 19). Ici c'est encore à Dounasch que Raschi a sûrement emprunté la comparaison avec l'arabe مثقوب dans le sens de « percé » [2].

אנך (Amos, VII, 7). L'analogie indiquée par Raschi avec l'arabe אנך « fil à plomb » vient, comme il le dit d'ailleurs lui-même, de Dounasch [3].

רתום (Michée, I, 13). La comparaison avec l'arabe dans le sens d' « atteler » est citée au nom de Dounasch [4].

לחמם (Sophonie, I, 17) : ולשון ערבי בשר קורין אללחם. — Cette comparaison se trouve manifestement dans la liste de Dounasch, p. 68 *b*. Mais comme celui-ci ne fait qu'enregistrer le mot, la manière dont Raschi le cite, le faisant precéder de l'article arabe, a de quoi nous surprendre. On pourrait douter de l'authenticité de cette glose, si elle n'était pas garantie par le manuscrit de Munich et la citation de Joseph Kara.

מהיר (Psaumes, XLV, 2) : ראיתי ביסודו של ר' משה הדרשן מהיר בלשון ערבי בקי. Le mot en question est l'arabe ماهر « doué, habile ». Le ms. de Munich n'a pas cette glose, ni celle sur תרצדון (Ps., LXVIII, 17), qui se trouve dans nos éditions et dont nous avons déjà parlé précédemment [5]. Il faut remarquer, d'autre part, que la même comparaison se trouve aussi chez Dounasch [6]. On pourrait peut-être conclure du silence du ms. de Munich à l'inauthenticité de la glose. Mais l'on peut admettre aussi que Raschi cite ici M. D. et non Dounasch, précisément parce que celui-ci n'indique pas la signification exacte du mot.

[1] Cf. *ibid.*, p. 60.

[2] Cf. *ibid.*, p. 67. — Joseph Kara cite formellement Dounasch ; il dit, en effet : פתר בו דונש מדוקרים בחרב ולא נמצא לו דומה אך לפי הענין פתר בו כן וגם אמר שבלשון ערבי קורין למדוקר אלמוטען.

[3] Cf. *ibid.*, p. 12. L'étrange addition qui suit cette explication : אשר בה יבינו יבינו בה אשר בורי החומה לישר הדימום et qui ne se trouve pas chez Dounasch, peut paraître une copie presque littérale d'Ibn Djanâh, *Ousoûl*, p. 59, l. 3 (traduction hébraïque de Juda ibn Tibbon, 40, 3 . Le ms. de Munich et Joseph Kara ont également cette addition, mais ils lisent יבינו au lieu de יבינו.

[4] Cf. Dounasch, p. 69 *b*. Joseph Kara, *ad locum*, reproduit la même comparaison ; cf. l'édition que j'ai donnée de son Commentaire de Michée dans la *Festschrift* publiée à l'occasion de la soixante-dixième année de A. Berliner, Francfort-sur-le-Mein, 1903, p. 18 (tirage à part, p. 4).

[5] Cf. Epstein, *op. cit.*, p. 29, note 32, et p. 30, note 35.

[6] Dans la liste, p. 68 *b*.

וראיתי בדברי דונש שהוא לשון ערבי אבל לא (Ps., LX, 4) : פצמתהו פירש[1]. — C'est évidemment l'arabe פצם « briser ».

כילפות (Ps., LXXIV, 6) : לשון ערבי הוא כך פירש דונש והוא מכלי הנגרים. Il s'agit du mot arabe כלאף[2]. — Bien que le ms. de Munich n'ait pas cette glose, elle doit néanmoins être considérée comme authentique. Ici Raschi, guidé par le contexte, a ajouté la phrase explicative.

השגה (Proverbes, v, 19) : השגה תמיד, ראיתי בדברי ר' משה הדרשן השגה תעטוק תמיד והוא לשון ערבי והביא ראיה כמו לבקש שגיה לבקש עסק ולא ידעתי איפה נשנית. — Le ms. de Munich ne contient pas du tout de commentaire de Raschi sur les Proverbes. Mais celui que nous possédons doit, d'après une communication de mon vénéré maître M. A. Berliner, être considéré comme authentique. M. D. a sûrement emprunté sa comparaison avec l'arabe à Eldad Haddani, ou a mal compris cet auteur, au nom duquel Juda ibn Koreisch cite aussi cette version[3]. A mon sens, il n'y a pas lieu de mettre en doute la paternité de Raschi pour cette glose. Mais les derniers mots : ולא ידעתי איפה נשנית peuvent être l'addition d'un copiste qui ignorait la source de cette explication, car Raschi lui-même connaissait les écrits d'Eldad Haddani[4].

לעלוקה (Prov., XXX, 15) : מנחם פתר כמשמעו למדכר שהוא ערבי[5]. Les trois derniers mots, à mon avis, sont interpolés. Car pourquoi Raschi aurait-il pris texte précisément de ce passage pour expliquer ainsi le terme כמשמעו employé par Menahem ben Sarouk, alors qu'il était plus naturel de lui donner ce sens pour d'autres mots ? Mais, de plus, il est difficile de croire que Raschi ait eu connaissance des ouvrages polémiques des disciples de Menahem et de Dounasch, dans lesquels il est question de l'acception de כמשמעו chez le premier[6].

[1] Cf. Dounasch, *ibid.*

[2] Cf. Doun., p. 69 *a*. — Nos éditions ont de plus : וביכודו של רבי משה הדרשן פירשו לשון קריעה וראיה הביא לדבר וקרע לו חלוני מתורגם ופצרים ; cette addition ne se trouve pas dans le ms. de Munich (cf. Epstein, *op. cit.*, p. 30, note 33), sans qu'il faille pourtant contester l'authenticité de ces mots. S'ils sont authentiques, on pourrait en inférer la règle que *Raschi invoque M. D. partout où Dounasch est insuffisant pour l'éclaircissement du sens.*

[3] Voir à ce sujet mon étude, déjà citée, sur Ibn Koreisch, dans la *Monatsschrift*, XLIV, p. 487, note 3.

[4] Cf. Epstein, *Eldad Hadani...*, Vienne, 1891, p. XLVI. — Les mots אי׳ה נשנית indiquent que le glossateur regardait le mot comme appartenant au vocabulaire de la Mischna.

[5] Voir *Mahbéret*, éd. Filipowski, p. 134 *a*.

[6] Il est donc bien douteux que Bacher soit fondé à invoquer ce passage pour appuyer son opinion que כמשמעו, chez Menahem, indique un renvoi à l'arabe, voir *Die Anfänge der hebräischen Grammatik*, p. 71, note 2. Il est bien plus simple de

B

ויש פותרין בדן ארם כמו שדה ארם שבלשון בדן (Gen., xxv, 20) : ישמעאל קורין לשדה פדן. C'est le mot arabe פדאן. — Il est difficile d'établir l'authenticité de cette glose, bien qu'elle se trouve dans les éditions et dans les mss. d'Erfurt [1], car elle manque dans celui de Munich. Si elle est bien de Raschi, il l'a prise à M. D., qui lui-même l'a empruntée au *Risalé* d'Ibn Koreisch [2]. Toutefois, étant donné que le ms. de Munich n'a pas cette comparaison et que la langue arabe y est désignée, non pas, comme ailleurs dans Raschi, par לשון ערבי, mais par לשון ישמעאל [3], ainsi qu'elle l'est presque sans exception chez Abraham ibn Ezra, lequel, d'ailleurs, fait aussi cette comparaison, je considère la remarque en question comme empruntée par un copiste au Commentaire d'Ibn Ezra et introduite par lui dans le texte de Raschi.

סיגלי יעשב הוא ובלשון ישמעאל יסמין דודאים (Gen., xxx, 14) : — L'authenticité de ce passage pourrait être considérée comme sûre, mais l'on ne peut pas déterminer à quelle source Raschi a puisé cette comparaison. Au reste, on est d'autant plus fondé à identifier le mot hébreu avec l'arabe יאסמין — plus exactement יאסמן — que סיגלי désigne également une plante exhalant une forte odeur [4].

יפרה דבש (I Sam., xiv, 27) : ובלשון ישמעאל קורין לאוהו דבש כוקר"א מפי ר' נתן הישמעאלי. — Il s'agit de l'arabe סכר « mel dactylis fluens ». Le ms. de Munich contient aussi cette comparaison, mais sans l'indication de ר' נתן הישמעאלי comme source [5].

prendre ici כמשמעו dans le sens de « d'après le contexte », signification que ce mot a d'ailleurs assez souvent chez Menahem cf. Bacher, *Die hebr.-arab. Sprachvergleichungen des Ibn Ganâh*, p. 70).

[1] Cf. l'édition de Raschi publiée par Berliner, p. 44, note 15. — La très ancienne édition d'Ixar (1490), que M. Berliner a bien voulu mettre à ma disposition cf. Berliner, *Beiträge zur Geschichte der Raschi-Commentare*, Berlin, 1903, p. 48, note 60) lit אלפדאן, avec l'article arabe, ce qui me paraît également suspect.

[2] Cf. aussi *Monatsschrift*, XLIV, p 490, note 6, où il faut corriger ma remarque relative au ms. de Munich.

[3] Toutefois la leçon du recueil הדר זקנים (Livourne, 1840 est bien לשון ערבי, cf. Raschi de Berliner, *l. c.*, note 16.

[4] Voir encore, au sujet de l'indication de Raschi, J. Löw, *Pflanzennamen bei Raschi*, dans la *Festschrift* en l'honneur de Berliner, p. 242, n° 59. — Au sujet d'une addition contenue dans l'éd. de Zamora (1492) et d'une rectification de cette addition par Ahr. Bukrat dans le ספר הזכרון, cf. Theodor, *Monatsschrift*, 39e année, p. 342, note 3. Abraham ibn Ezra explique aussi דודאים par l'arabe, mais en comparant le mot ירחות (que donne également Onkelos, qui signifie « mandragore » et n'a rien de commun avec le jasmin. Saadia donne לפאח, qui a le même sens.

[5] Je ne saurais dire qui est ce נתן הישמעאלי. Il est encore cité dans le Commentaire des Proverbes, VIII, 17, où on lit זו שנתתי נוי' אהרן בשם ר' נתן. D'après ce passage, ce ר' נתן appartiendrait tout au plus à la génération antérieure à Raschi.

מוכתכים (Isaïe, x, 1) : לשון ערבי הוא כמו מכתבים (שחמ"ם חיר"ק ורב"ח טו"א והתי"ו קמוצה), c'est-à-dire comme מְכֻתָּבִים. — Cette remarque, qui n'est sûrement pas authentique et qui, au surplus, ne se trouve pas dans le ms. de Munich, repose sur l'erreur inexplicable d'un copiste.

חיה ידך (Isaïe, LVII, 10) : לשון ערבי הוא צורך. — Le ms. de Munich n'a pas cette glose, mais il lit (II Sam., XXIII, 11) : הוא לשון כת כמו ויאספו פלשתים לחיה[1]. L'authenticité de cette remarque nous paraît donc douteuse. — Quant à l'identification du mot arabe, on pourrait songer à חיאה, que, d'après une obligeante communication de M. Barth, on trouve aussi dans le sens de פאידה « utilité ».

מריא (Ezéchiel, XXXIX, 18) : שור של פטם קרוי אלמר"י בלשון ערבי. C'est l'arabe مرا ou مري. — Il est difficile d'indiquer la source à laquelle Raschi a puisé cette comparaison, qui se trouve aussi dans le ms. de Munich et dans le prétendu Commentaire de Joseph Kara que contient le ms. Kirchheim, car Dounasch ne l'indique pas. A ma connaissance, elle n'existe pas davantage chez les autres commentateurs connus. Si elle est authentique, elle peut être empruntée à M. D.

חליהה (Hosée, II, 15) : וחליהה לשון ערבי הוא קשוט. C'est l'arabe حلي « ornement ». — Cette glose se trouve également dans le ms. de Munich, ainsi que dans le Commentaire de Joseph Kara, ms. Kirchheim[2]. On ne saurait déterminer avec sûreté l'origine de cette comparaison, qui ne se trouve pas dans Dounasch. Tout ce qu'on peut admettre, c'est qu'ici encore il a puisé chez M. D., qui à son tour peut avoir suivi Ibn Koreisch. Ce qui nous confirme dans cette opinion, c'est que dans deux autres passages, où l'on se réfère à celui qui nous occupe, on lit dans Raschi (Commentaire sur Job. XXVIII, 19, et Cantique, VII, 2)[3] : כתם הוא קבוצה יפה להכשיטי הנשים ונקראת הקבוצה כתם בלשון עברי ובלשון ערבי אלחלי והו נזם זהב וחלי וכן יתעד נזמה וחליה (Prov., XXV, 12) כתם. Mais cette remarque ressemble étrangement à un passage du *Risalè* (p. 29), où Ibn Koreisch[4], polémiquant contre un traducteur de Hosée, II, 15, montre que חלי indique toujours un ornement en général. C'est là, sans aucun doute, l'origine des remarques de Raschi.

[1] Il faut remarquer que dans ce passage de II Samuel l'explication de Raschi est toute différente.

[2] Kara s'exprime ainsi : לעדי של זהב קורין בלשון ערבי אלחלי. Toutefois cette indication ne se trouve pas dans le Commentaire d'Hosée qui porte le nom de Joseph Kara éd. Breslau, 1861 et qui concorde avec l'édition de la Bible de Lublin, 1897 ; cf. Poznanski dans *Z. H. B.*, V, 68.

[3] Le ms. de Munich a de plus : נשותים זה נזה קטלאות נזמים עגילים ניצויים ומבינות ושאר עדיים.

[4] Voir aussi *Monatsschr.*, *l. c.*, p. 487-488.

תהותחז (Ps., LXII, 4) : וי"מ תהותהו כמו האריכו לשוכבם על בני אדם ברש ודימוה ללשון הערבי בשמרכה בדברים. — Le ms. de Munich n'a pas cette glose, dont le style seul révèle l'inauthenticité. Il est évident que cette comparaison, qui ne se retrouve que chez Ibn Djanâh, *Ousoûl*, *s. v.*, a été intercalée dans le texte de Raschi par un copiste, qui l'a prise au *Séfer Haschoraschim* de David Kimhi, avec le texte duquel elle concorde littéralement. — Quant au mot arabe en question, c'est le verbe ههّ, qui signifie « parler abondamment ».

סהר (Cantique, VII, 3) : טבורך כאגן של מים צלולים שרוחצין בהן והוא עשוי נאבני שיש ובל' ערבי קרוי סהר על שם שהטבור כמו נקב עגול מושלו באגן עגול. Le mot auquel il est fait allusion ici est l'arabe סאהור « halo, cercle autour de la lune ». Il y a lieu d'admettre que ce passage, quoiqu'il se trouve aussi dans le ms. de Munich, n'est pas de Raschi, mais a été interpolé dans son Commentaire d'après celui d'Abraham ibn Ezra, *ad locum*, où סהר est rapproché semblablement de l'idée de rondeur.

מהרפקת (Cantique, VIII, 5) : רבק בלשון ערבי רפקתא חבורה. Cette comparaison avec l'arabe רפקה « liaison, appui », se trouve, il est vrai, dans le ms. de Munich. Mais ce qui milite contre l'authenticité de cette comparaison, c'est qu'elle se rencontre pour la première fois chez Ibn Djanâh, *Ousoûl*, *s. v.* Je tiens donc cette glose pour une interpolation faite d'après le Dictionnaire de David Kimhi, dont la remarque qu'il donne au nom de son père et qui, pour ce qui concerne la forme arabe, concorde avec notre passage, vient, à n'en pas douter, d'Ibn Djanâh [1].

אדרזדא (Ezra, VII, 23) : חוהם בלשון ערבי הוא. — Ce passage provient sûrement d'une méprise sur la remarque, peu compréhensible elle-même, de Menahem ben Saroûk, qui dit, *s. v.* : חוהם ערבי הוא. Au reste, la glose de Raschi est tout autrement conçue dans le ms. de Munich, où on lit : יש שפותרין בחחק בלי צצלות, וי"א כהוגן וכשורה ויש אומרים לשון זירוז [2].

SIMON EPPENSTEIN.

[1] On pourrait invoquer en faveur de l'authenticité de ce passage la circonstance qu'il se trouve aussi dans le Commentaire du Cantique de Samuel ben Méir (édité par Jellinek, Leipzig, 1855), où il est dit : לשון חיבור ולשון ערבי הוא. Mais comme l'a montré Rosin dans l'introduction de son édition du Commentaire de Raschbam sur le Pentateuque, p. XX, ce Commentaire du Cantique ne doit pas être considéré comme authentique, de sorte que l'auteur, ou, pour mieux dire, le compilateur de cet ouvrage, a pu emprunter la remarque en question aux écrits, contemporains, de Joseph Kimhi.

[2] Déjà A. Geiger, ainsi que me le fait savoir M. Berliner, a émis des doutes sur l'authenticité du Commentaire que nos éditions donnent comme étant de Raschi ; cf. ses *Nachgelassene Schriften*, tome V, p. 48.

UN ACTE DE VENTE HÉBREU

DU XIVe SIECLE

Lors d'un récent voyage en Catalogne, M. J. Calmette, maître de conférences à la Faculté des lettres de Montpellier, a eu la bonne fortune de trouver à Girone un document hébreu du XIVe siècle. Sur sa demande, M. Hurtebise, ancien archiviste, s'est chargé d'en prendre la photographie. « Il m'est d'ailleurs impossible, m'écrit M. Calmette, de donner l'indication d'un fonds quelconque auquel aurait appartenu le document, ni des circonstances à la suite desquelles il est entré dans le dépôt des finances (hacienda) de la province. Je ne puis même vous donner d'autre cote que l'indication pure et simple du dépôt ; car la pièce fait partie d'une section non encore classée des Archives des finances de Girone. »

La pièce comprend deux rédactions d'actes de vente, dont le second est intact. A la première partie il manque les premières lignes ; puis, sur les deux tiers de cette même partie, les lignes sont mutilées à droite et à gauche, privées d'environ trois mots de chaque côté. Au milieu de la première ligne, il y a une surcharge en caractères minuscules, qui seraient illisibles — même à la loupe — si l'on ne les retrouvait pas à la fin de l'avant-dernière ligne de la même partie. Voici les textes :

או לא שברה טוען שישנון יפה כנגד אותו עורר
..... מהוך או לא טענה יפה או לא טענה לפני בית דין יפה
ומהוך כך נתחייבה בדין לפי שנקנין גמור מעכשו קבלנו על עצמנו
כל דיין שיקבל עליו נשטרוג שלם המזכר... טענורת שיטעון הוא או
הבא מכחו כנגד אותו עורר ושענורת אותו טיען שישבור הוא או
הבא מכחו כנגד אותו עורר כאלו אנחנו בעצמנו קבלנו אותו דין המזכר
ושענני אותה... המזכר ושעבדנו לו ולבאי כחו כל האחריות וההוצאות
המזכרות שעבוד גמור בקנין גמור מעכשו כל נכסינו שקנינו ושנקנה

מקרקעי ואגבן כל שאר נכסים לחיותן אחרי... הן כל האחריות וההוצאות הנזכרות ואפילו מעדי עדות שבקרקעות ומטלטלי שבכל שאר נכסים שיברור היא והבא מכחו בכל נכסינו בין בנכסי שינו בין בנכסי כל אחד מינו... ושיראת תחזה בלא רשותנו ובלא רשות שום אחד ממנו ובלא רשות שום אדם בעולם לפי שכל אחד ואחד ממנו חיב את עצמו ושעבד כל נכסיו לכל האחריות וההוצאות... וכפי עשינו לו ששה מכירה אחר מכל הכתים וחצרות והחתיות ועליות וגגות הנזכרים שתוך כל המצרים הנזכרים בגופן של גוים בחדש זה שהוא במארס שנת אלף... מות בספרות אנגיאס לובים סופר העיר חזאת ולא לפטל כחו של שטר המכירה הנזכר העשוי בגופן של גוים עשינו לו שטר מכירה זה אלא כדי ליפות את כחו בשטר הנכ[illegible]רה... בגופן של גוים ובשטר מכירה זה ההעשוי בגופן של ישראל עשינו לו את שניהם ואגב ארבע אמות קרקע שנתננו לו מתנה גמורה בקנין גמור מעכשו הקנינו לו כל שטרי כחות ואונות וזכיות שלנו על הכתים וחצרות והחתיות ועליות וגגות הנזכרים שתוך כל המצרים הנזכרים שיזכה בהם ובכל שעבוד שבהם זכיה גמורה בכל מקום שהם כאדם הזוכה בשלו ואחריות וחומר שטר מכירה זה קבלנו וחומר כל שטרי מכירה קומין דנהיגין בישראל שתקנו הכמים מיומא דנן ולעלם דלא כאסמכתא ודלא כבופסי השטרי בנטול כל מדעי שמסרנו ושנמסור וקניא ממרת אשתך הנזכרת תחלה ואחר כך מבעלה אמימון הנזכר לנשטרוג שלם הנזכר על כל מה דכתיב ומפרש לעיל במנא דכשר למקניא ביה בכ"ז יום לחדש אדר שני שנת חמשת אלפים ומאה ועשרים וחמש לבריאה עולם למנין שאנו מונין כאן בורונדה מתא וכתבנו ותתמנו ונתננו ביד נשטרוג שלם הנזכר להיות לו ולבאי כחו לראיה ולזכות דינרין ואחד דינרין ושלשה פשיטים תק הנזכר על פי הענין הנזכר שקנה בהם החק הנזכר אי לו שברה טוען שיטעון יפה כנגד אוהו עורך דביני חצי מאותן ארבעים וארבעה לוטרין שנתן בדמי הארבעים כדי דעל הגרד והכל שרור וקים.

משה בר' יהודה בר' משה זלהה.
שמואל בר' שלמה בר שמואל זלהה.

יודעים אנו עדים החתומי מטה עדות ברורה שאמרו לנו מרת אסתר ובעלה אמימון אברם הלוי היו עלינו עדים וקנו ממנו וכתבו וחתמו עלינו בכל לשון של זכות ותנו לו לנשטרוג שלם הדר בקשטיון דאמפוריאש לחיות לו וראיה ולזכות מחמת שאנו מודים לו בפנינו הודאה גמורה בקנין גמור מעכשו שנתקבלנו ממנו משלם מכל אותן אלף וחמש מאות דינרין של פשיטים נמשכע ברצלונת שנתברנו לו בהם כל אותן בתים וחצרות והחתיות ועליות וגגות שהיו לנו בגדיסה זו בשכונת ישראל כנון שהם ידועים בסימניהם ובמצריהם התחומים בשטרי מכירה שעשינו לו מהם היום הזה בפנינו ומיום זה ואילך לא נשאר לנו ולשום אחד ממנו על נשטרוג שלם הנזכר ועל נכסיו שום תביעה בעולם מחמת כל האלף וחמש מאות דינרים של

דמי המכירה הנזכרת ולא מחמה מקצתן ולא שום שבועה קלה וחמורה
בעולם וגלגולה ואפילו חרם סתם מסברת הראש ולא שום תרעומת
ולא שום דין ודברים בעולם לא בדיני ישראל ולא בדיני האומות
לפי שבקנין גמור מכשנו אנו מודים לו בפניכם הנדאה גמורה
שנתקבלנו ממנו משלם מכל האלף וה' מאות דינרין הנזכרים של דמי
המכירה הנזכרת נשלם בלי שום פתח בעולם וחומר שטר הנדאה
זה כחומר כל שטרי הנדאה קיימין דנהיגין בישראל שחקנו חכמים
מיומא דין ולעלם דלא כאסמכתא וחלא כטופסי דשטרי בבטול כל
מודעי שמסרנו ושנמסור וקנינא ממרת אסהר הנזכרת תחלה ואחר כך
מבעמה אנמינון הנזכר לנשטרוג שלם הנזכר על כל מה דכתיב
ומברש לעיל במנא דכשר למקניא ביה בשבעה ועשרים יום לחדש
אדר שני שנה חמשת אלפים ומאה ועשרים וחמש לבריאת עולם
למנין שאנו מונין כאן בירושלם עתא וכתבנו וחתמנו ונתנו ביד נשטרוג
שלם הנזכר להיות לו ולבני כחו לראיה ולזכות וחכל שריר וקים.

משה בר' יהודה בר' משה זלהה
שמואל בר' שלמה בר' שמואל זלהה.

En raison des mutilations qu'a subies la première partie, surtout vu l'absence du début, il n'est pas facile de déterminer avec certitude l'objet de cet acte. Il semble que ce contrat soit intervenu après des différends, peut-être même à la suite d'une sentence prononcée en faveur d'En-Astrug Schalem, puisque les époux En-Maïmon paraissent se soumettre à une condamnation autant que permet d'en juger le style redondant du document, rédigé avec la prolixité de la procédure contemporaine et surchargé, par surcroit, d'expressions rabbiniques.

En voici l'analyse, à défaut d'une traduction littérale, et abstraction faite des neuf mots en lettres minuscules, placés au-dessus de la seconde moitié de la première ligne, à partir du mot ומהוך. Ces mots forment une proposition incidente, qui n'a rien d'essentiel, dans l'argumentation qui sert de réplique au demandeur.

En substance, les témoins signataires constatent au nom des contractants l'accord légal survenu entre eux, en vertu duquel En-Astrug Schalem est autorisé à toucher une certaine somme (ici il y a une lacune, à la fin de la première ligne et au commencement de la seconde ligne), soit que celui-ci agisse directement, soit qu'il opère par l'intervention d'un fondé de pouvoir, tant comme demandeur que comme défendeur. Envers lui et ses représentants, les intimés s'engagent à payer tous frais et intérêts des sommes dues, en hypothéquant tous les biens, présents ou futurs, communs aux deux époux, ou appartenant en propre à l'un d'eux. Le créancier (?) pourra prendre gage sur ces biens, choisir le meilleur, sans avoir besoin d'une plus ample auto-

risation, émanant de qui que ce soit, car chacun des contractants déclare avoir pris cet engagement personnel, tant pour le principal que pour les frais divers. A cet effet, un acte de vente a été dressé pour les maisons, cours, sous-sols, greniers, toits, situés dans les délimitations décrites par le contrat fait en langue et en droit vulgaires, dans ce mois de mars 1365, dans les registres d'Angias Loubet, notaire de cette ville. Ce n'est pas pour annuler ce dernier contrat en langue vulgaire que le présent contrat est rédigé, mais, au contraire, pour le confirmer. Pour donner plus de vigueur à cet acte de vente, selon le droit mosaïque, cession de quatre coudées de terrain est faite par les deux déclarants, à titre de donation pure, pour que dès à présent et pour toujours, acquisition définitive soit transmise au demandeur en toute propriété des contrats, pouvoirs, procurations, titres, privilèges, sur les maisons, cours, sous-sols, greniers, toits, selon lesdites délimitations, avec toutes les servitudes qui en dépendent, comme un propriétaire acquiert son propre bien. Le tout est établi conformément aux règles du droit rabbinique, pour valoir à partir de ce jour, à l'égard de tout ce qui a été livré et sera livré au nom de la dame Esther susdite et de la part de son mari En-Maïmon, en faveur du susdit En-Astrug Schalem, pour tout ce qui est écrit et stipulé plus haut, contre espèces valables, pouvant servir aux achats, ce 27 Adar II 5125 de l'ère de la Création, en usage dans cette ville de Girone. Aussi le présent a été écrit et signé, puis remis audit En-Astrug Schalem, pour servir à lui et à ses ayants-droit comme preuve et titre de possession.

On paiera des dinars [1] et trois *sols* (*peschitim*), selon la taxe en usage pour les objets mentionnés, frais qui sont acquis de droit (?) en dépit des réclamations qui pourraient se produire sur les 44 livres remises pour la valeur des 40 livres payables pour droits de fisc [2].

Le tout est approuvé, déclaré valable et signé par Moïse ben Juda ben Moïse et Samuel ben Salomon ben Samuel.

Le second acte, — séparé du premier par un espace blanc en travers duquel est inscrit, à droite, le chiffre 1495, — est un reçu signé par les mêmes témoins. En leur présence Esther et son mari En-Maïmon Abram Halévi déclarent leur avoir donné mandat de dresser cet acte de cession pour le remettre à En-Astrug Schalem, demeurant à Castillon de Ampurias, et attestent avoir

[1] Que peut bien signifier דינרין ואחד דינרין? Pour le premier mot, il a dû y avoir un nombre, par exemple עשרים וא' ou שלשים וא', etc.

[2] Quel est le sens du mot דעת הגזרד, que nous avouons ne pas savoir traduire? S'agit-il du fisc ou d'honoraires du scribe? Un de nos lecteurs le saura peut-être.

reçu de lui la somme de quinze cents dinars en espèces, monnaie de Barcelone, pour prix de vente des maisons, cours, sous-sols, greniers et toits, situés dans la même province, en voisinage juif, tels qu'ils sont décrits selon leurs délimitations dans l'acte de vente dressé en présence des mêmes témoins. A partir de ce jour, nul recours ne sera plus valable contre ledit En-Astrug Schalem, ni sur ses biens, en raison du versement effectué de 1,500 dinars pour ladite vente ; nul serment ne pourra lui être déféré, ni contestation soulevée, pas plus en droit mosaïque qu'en droit civil. La vente est définitive, et le paiement effectué au complet, sans nulle réduction.

Après ces mots, les trois dernières lignes reproduisent littéralement les lignes finales de la première partie, sauf que celle-ci contient de plus l'énoncé — peu clair — du versement supplémentaire dû par les vendeurs pour frais et droits divers.

Les deux parties de notre texte concourent à faire connaître la prononciation vulgaire de Girone à cette époque : c'est *Ieronda*, ירונדה, avec la desinence latine encore maintenue, et l'initiale *g* douce mouillée à la mode française et italienne.

Ce document aurait dû trouver place parmi ceux qu'a publiés D. Enr. Cl. Girbal, dans son opuscule *los Judios en Gerona* (Gir., 1870, in-8° de 88 p.). On y chercherait en vain des notices sur les personnes mentionnées dans les présents actes. Toutefois, on y rencontre une curieuse coïncidence de noms, se rapportant à des faits survenus vingt-huit ans plus tôt. Dans une lettre des jurats (conseillers municipaux) de Girone, datée du 13 août 1337, ceux-ci s'adressent au procureur général du comté de Roussillon, en ces termes :

« Referente nobis Belhome Scapati judeo Gerundæ, procuratore Ster filiæ cujusdam Astruchi caravitæ judei Gerundæ, percepimus quod Mose Bendit Bonjua Isachi et Bonafos David judei Perpiniani nuper electi judices super libello repudii dictæ Ster dato per David Bonjorn judeum Perpinianum renuunt consilium dare secundum jus ebraycum... » Les jurats lui demandent de ne pas se soustraire à cette intervention.

Or, il se peut que cette femme Ster, c'est-à-dire Esther, fille d'un Astruc, alors divorcée, soit devenue précisément l'épouse d'En-Maïmon, et que plus tard, à la suite de contestations avec un autre Astruc, peut-être son oncle ou son cousin, la cession d'immeubles en litige ait eu lieu pour terminer le différend.

Moïse Schwab.

LES JUIFS DE MARSEILLE AU MOYEN AGE

(SUITE [1])

PIÈCES JUSTIFICATIVES.

I [2].

In nomine Domini, amen. — Anno incarnationis ejusdem MCCCVIII, indictione VII, die XXI januaris, noverint universi quod constitutus Bonyzacus, judeus, filius Vitalis de Vidon condam judei, cives Massilie, in presencia nobilis discreti viri Johannis Radulphi, judicis curie regie civitatis superioris Massilie, pro tribunali sedente in curia supradicta, dixit et proposuit coram eo se velle transferre domicilium de villa inferiori civitatis Massilie in jurisdictione civitatis superioris predicte et ibidem domicilium suum facere et [juribus] in dicta curia civitatis predicte stare, parare et obedire, respondere omnibus personis de eodem judeo vel de ejus familia conquerentibus et, secundum possibilitatem, ipsius civitatis onera supportare; et quod ab hac hora in antea ibidem stabit et larem suum fovebit et congregabit substanciam suam vel majorem partem ejusdem tamque subjectus jurisdictionis civitatis superioris predicte. Et ita prefatus Bonyzacus, judeus, se transtulit et transfert et domicilium suum ad juridictionem predictam et quod ita sit utrum attendat, faciat, compleat et observet, sine dolo, lesione et fraude alicujus persone. Scilicet quia vult ut libere et beneplacito animi sui tam hoc de jure facere possit, predictus Bonyzacus, judeus, promisit et ad sanctam legem mosaycam per eum corporaliter manu tactam juravit domino judici supradicto, sicque dicto sacramento recepto, dictus dominus judex, salvo omni jure domini nostri regis et suorum, et... curie supradicti, recepit dictum Bonyzacum, ju-

[1] Voyez t. XLVI, p. 1 et 246.

[2] Arch. mun. de Marseille, *Registre du notaire Pascal de Mayrargues*, 21 janvier 1308.

deum, presentem in subjectum fidelem, civem et habitatorem civitatis superioris predicte, concedens eidem omnes libertates, immunitates, franquesias, consuetudines et antiquitates quas habent et quibus gaudent alii cives et habitatores civitatis superioris predicte. De quibus omnibus dictus Bonyzacus petiit sibi fieri publicum instrumentum per me notarium infrascriptum ad majorem firmitatem sigillo pendenti dicte curie roborat... (?) quod dictus fieri voluit et concessit.

Actum Massilie in domo que fuit Bernardi Juvenis condam, in qua nunc regitur curia civitatis superioris predicte, presentibus Guillelmo Poncii notario, Petro Paleto et Petro de Balbanicis, fusterio, testibus... et me Pasc. de Mayranegis, notario publico...

II [1].

Maria, Dei gratia, ...tutrix et administratrix illustris Regis, nati nostri, Ludovici, Jerusalem et Sicilie Regis, etate annorum, regnorumque ac ducatum aliarum terrarum ejusdem. — Notum facimus universis quod, ad humilem supplicationem Majestati nostri noviter factam pro parte Universitatis judeorum regie civitatis Massilie, presentium tenore, de certa nostra scientia, universitatem ipsam judeorum Massiliensium et singulares personas judaycas eorumdem ipsorumque successores, possessiones et bona presentia et futura teneri et manuteneri in illis libertatibus, privilegiis et immunitatibus, usibus et consuetudinibus in quibus sunt et esse reperientur per d... et dictum Regem natum nostrum, heredes et successores suos ac per curiam regiam volumus perpetuo et jubemus, ita quod eisdem modo et forma possint et valeant ipsa Universitas judeorum et singulares persone ejusdem ipsam civitatem Massiliensem habitare per se et dictos successores eorum sicut hactenus consueverunt et soliti sunt temporibus retroactis. Et quia ipsi judei ut plurimum habent se congregare, consilia facere et tenere, statuta et capitula inter se condere et ordinare et in consiliis ipsis eligere talliare et capassagii collectiores, computatores, auditores, et diversa alia eis necessaria exercere, que facere nequeunt sine licentia officialium regiarum differentium in preteritum persepe illam concedere questus gracia potius quam alia justa causa, eidem propterea Universitati judeorum Massiliensium nunc et in perpetuum quod possint libere et impune se ad invicem congregare, consilia facere et tenere, statuta et capitula inter se condere et ordinare ac in consiliis ipsis eligere talliare tam per modum capassagii quam alias collectores, computatores, auditores, juxta voluntatem et ordinationem magistri Bonjuze Bondavini, familiaris Regii atque nostri ac sindicorum universitatis dictorum judeorum, et generaliter alia omnia universa eis necessaria facere et exterrere ad honorem tamen et fidelitatem re-

[1] Arch. mun. de Marseille, *Livre des Statuts*, VI, f° 216.

giam sine prejudicio cujuscumque licentia ab officialibus regiis presentibus seu futuris minime petita, earumdem presentium tenore, de certa nostra scientia concedimus et de speciali gratia, auctoritatem et potestatem omnimodum impertimur. Preterea cum ipsi judei et persone judayce in eorum festivitatibus, utpote in diebus Sabbati, Pascatis, Pentecostes, Cabannarum et Magni Jejunii, judayca lege prohibenti, portare et tenere lumina non sint ausi, eisdem concedimus et liberaliter indulgemus quod de cetero in perpetuum singulis eorum festivitatibus supradictis possint et valeant per ipsam civitatem Massiliensem libere et impune sine lumine de nocte incedere, ire et redire, preconisationibus et ordinationibus curie regie in contrarium factis non obstantibus quibuscumque, non obstanti etiam pena consueta seu propter hoc imposita contra eos, a qua ipsos judeos eximimus et liberos facimus, ipsamque penam eisdem et eorum cuilibet in perpetuum remittimus de certa nostra scientia et speciali gratia quibus supra. Insuper ab usum quidem quo solverit in preteritum subvicarii et officiales regii alii in subsequentibus zelo extorsionis abuti tollere cupientes hac peremptoriter duratura nostra ordinatione districtius inhibemus ne diebus festivis catholicis christianorum subvicarii aut alii officiales regii ipsius civitatis Massiliensis vel alii presentes seu futuri domos ipsorum judeorum Massiliensium, dum morantur judei ipsi in eis et tenent eorum portas clausas ab infra ipsorum operationes domesticas exercentes, aperire seu intrare aliquo modo audeant seu presumant nisi in domos ipsos interdictos judeorum forsitan rumor esset, penam etiam propter hoc impositam ac concesserit de certa nostra scientia ac voluntate regia etiam cassamus, revocamus et penitus annullamus et nullum quo ad hoc effectum haberi volumus. In cujus rei testimonium et Universitatis ac judeorum prefatorum futuram cautelam presentes nostras litteras fieri fecimus et nostro magno impendenti sigillo jussimus communiri. Datum Avinione per nobilem et egregium virum Raymundum Bernardum Flammigi, militem... Anno Domini millesimo trecentesimo octuagesimo septimo, die vicesimo tertio mensis januarii, decimo indictionis, regnorum dicti Regis nati nostri tertio...

III [1].

Preconisatio de juramentis prestandis per Corraterios et Inquantatores Massilie. — Anno quo supra (1351); die XII[a] februarii, instantibus et requirentibus nobilibus viris dominis Laurentio Riccavi, Jacobo Syalhe et Hugone Stephani, syndicis Universitatis Massilie, magnificus et potens vir dominus Guillelmus Farandi, miles, dominus de Garda Thennesii et vicarius civitatis Massilie, precepit fieri preco-

[1] Arch. mun. de Marseille, *Cartularium Guillelmi Farandi, militis, Massilie vicarii*, 1350-1351.

nisationem infra scriptam per Jacobinum Rauleti, nuncium et preconem dicte curie presentibus et audientibus, videlicet :

« Quod nullus corraterius seu corrateria, inquantator seu inquantatrix, audeat seu presumat eorum officia corraterie seu inquantationis exercere in civitate Massilie nec burgis sui distrecti, donec eorum officia corraterie et inquantationis in manibus ipsius domini vicarii juraverint prout hoc facere tenentur juxta statuta civitatis Massilie et contenta in eodem statuto jurent fideliter et juste observare sub pena. »

Qui preco paulo post retulit mihi notario infrascripto se dictam preconisationem fecisse prout a domino vicario habuit in mandato.

Ego Petrus Lurdi, notarii curie Palatii, hec scripsi.

Eodem die, ad tribunal dicti domini vicarii et in suis manibus, ut supra, juravit *Crescas de Rieux* et *Bonisacus de Cadeneto*, *judei*, inquantatores, sua officia facere fideliter et sine fraude et juxta statuta Massilie et unus pro alio et vicissim de primissis fidejusserunt sub obligatione omnium bonorum suorum presentium et futurorum rerum omnium juris canonici et civilis...

Crestonus de Rodesio et *Benedictus de Castris*, venditores raubarum, juraverunt eorum officia bene et fideliter exercere et fidejusserant unus pro alio.

Item *Bounisonus Marnani*, emptor et venditor, et *Bonnonetus de Castro novo*, inquantator, et fidejussit unus pro alio et juraverunt eorum officia fideliter exercere.

Item *Habramonus del Veryier* alias *Spun*, incantator et corraterius...

Item *Isacquus Bonafossius*, alias *Corderii*, inquantator et corraterius..., et fidejusserunt unus pro alio.

Item *Astrugus Ferrerii*, corraterius et inquantator, Samuel Piani, corraterius et inquantator, juraverunt... et fidejusserunt unus pro alio.

Item *Josse Samuel*, corraterius et inquantator, juravit ut supra, fidejusserunt pro eo supradicti Astrugus et Samuel.

Item *Petit Macip*, corraterius et inquantator, et *Jacob Habram*, corraterius et inquantator, et *Samuel Massegay*, corraterius et inquantator, juraverunt... et f. u. p. a.

Item *Sania Maurelia*, inquantatrix et corrateria... f. p. e. Petitus Macipi.

Item *Bonias* filius *Barba* et *Cresconus de Albanea*, corraterii et inquantatores, juraverunt... et f. u. p. a.

Item *Caylara Romana*, corrateria et inquantatrix, juravit... et f. p. e. *Bounizones* Marnani.

Item *Aquinatus*, filius *Silheti*, quondam, *Samuellus de Privas*, *Bondavinus Salamia*, *Dayot Francesius* et *Isaquetus de Malaucena*, f. u. p. a.

Item *Salamonetus Pellipii*, *Salvonus Sartoris*, inquantatores et ductores raubarum... f. u. p. a.

Item *Salvetus de Cadeneto*, inquantator et portator raubarum...

f. p. e. *Astrugona de Cadeneto*, ejus uxor, et f. etiam pro eo *Bernardus de Batullo*, filius *Marquesii* quondam.

Item *Aymonus Francisci*, corraterius et inquantator, et *Reginona*, ejusdem uxor, corrateria... f. u. p. a.

Item *Boneta*, uxor *Salveti*, *Blancona de Tritis*, corraterie... f. u. p. a.

Item *Salimonus de Montepessulano* et *Bounisonus Revelli*, inquantatores... f. u. p. a.

Item *Vidonus Baceani*, inquantator, et *Bonastrugus*, corraterius... f. u. p. a.

Item *Mosse Marnanus*, *Astrugonus Porfachi*, corraterii... f. u. p. a.

Item *Rossetus*, filius *Mosse Habrami*, corraterius. — Item *Bonvidas de Nemauso* et *Crescas de Montiliis*, corraterii, *judei*... f. u. p. a.

Item idem juramentum sub forma et obligatione predictas prestiterunt *Davinus Sullan*, *Bonsenhor Bellan*, *Habraamus Astrugi*, *judei*, et f. u. p. a. inquantatores et corraterii.

Item, die XVII februarii, *Salamonus Pampalona*, inquantator, judeus... pro eo fidejussit *Premissus*.

Die XVII mensis februarii, *Vinonus Vitalis*, corraterius, juravit ad sanctam legem Moysis se dictum officium corraterie bene ac juste... et f. p. e. *Mosse Vitalis*.

Eodem die *Astrugus Bonisac*, inquantator et corraterius, et *Cresquerius de Manoesqua*, corraterius, *judei*... f. u. p. a.

Eodem die *Bonafocius de Aurayta* et *Cregudonus de Mordacaysseo*, *judei*, corraterii... f. u. p. a.

Item *Samuel Cohet Francisci*, *Mira Blancha*, ejus uxor... f. u. p. a.

Item *Vidaletus Maurelli*, filius *Macipi Maurelli*, inquantator et corraterius, et *Alegra Maurella*, ejus mater, corrateria... f. u. p. a.

Item *Salamonetus de Palerma*, corraterius,... f. p. e. *Petitus Macipi*.

Die XVIII mensis februarii, *Mosse Habram*, corraterius... f. p. e. *Maciponus de Turre*.

Item *Josse Massegay*, corraterius, et *Cresconus Astrugi*, corraterius et inquantator... f. u. p. a.

Item *Dulcia de Castris*, corrateria... f. p. e. Crestonus de Rodes.

Item *Astrugus de Montedrayone*, corraterius et inquantator,... et *Sterella*, ejus uxor fide jussit pro eo.

Item *Sterella*, uxor *Alegre de Baliniis*, corrateria... f. p. e. *Alegra de Baliniis*, ejus vir.

Eodem die, *Astrugus Josse*, *Boninonus Quailli*, *judei*, corraterii... f. u. p. a.

Item *Astes Carrassa*, corrateria et inquantatrix,... et p. e. f. *Bonvidonus Marnan*, *judeus*.

Anno quo supra, die XXI mensis februarii, *Cregudonus Chone*, *judeus*, inquantator,... f. p. e. *Bonafossus de Aurayca*, *judeus*.

Anno et die quibus supra, juravit *Bethome*, *judeus*, corraterius, et

pro eo fidejussit Johannes de Jerusalem [1], commorans in carreria de Jerusalem.

Eodem die *Magerius Menetecius* et *Petitus Bonifilii*, venditores et inquantatores rerum... f. u. p. a.

Anno quo supra, die XXIII mensis februarii, *Davinonus de Novis*, corraterius, et *Vidonus Magmoni, judei*... u. p. a. f.

Item *Mossonus Salamonus*, corraterius... f. p. e. *David Brunel.*

Anno quo supra, die XXV mensis februarii, *Baronnus Bounizas*, inquantator et corraterius,... f. p. c. *Astrugus Servarii* et *Astrugus Bounizas.*

Item *Habrahamonus Maurelli, judeus*, corraterius... f. p. e. *Samuel Maurelli.*

Item *Isacus de Alesto, judeus*, corraterius et inquantator... f. p. e. *Habramonus* et *Samuel Maurelli, judei.*

Anno quo supra, die XXVIII mensis februarii, *Compratus Pampalona*, inquantator, *Ginella de Menipsis* et *Clara de Itzahel*, corraterie... f. u. p. a.

Anno quo supra, die II marcii *Jacob Astrugus*, incantator et corraterius, et *Ferrarius Thoron Marnay*, corraterius... f. u. p. a.

Anno quo supra, die III marcii, *Buffetus de Castris, judeus*, incantator... f. p. e. *Samuel Piavus, judeus.*

Anno die supra, die IIII marcii, *Heliao Fradasta, judeus*, incantator,... f. p. e. *Samuel Francisci.*

Eodem *Mordacayssius Pampalona* et *Bellandus Bonnisacus*, inquantatores et corraterii... f. u. p. a.

Anno Domini quo supra, die XVIII marcii, *Johannes Guillenus*, corraterius, *Crestianus*... f. p. c. *Jacobus Orlande Baniator*, morans in Draperia superiori.

Eodem die *Samuel Saholh*, alias *Catonus, judeus*, corraterius,... f. p. e. *Salves de Cadeneto, judeus.*

Eodem die *Profactionus Susserloti, Habramus Bonafossii, Habramus Ferrarii*, inquantatores et corraterii... f. u. p. a.

Anno Domini millesimo trecentesimo quinquagesimo primo, die XX mensis aprilis, *Aronus Jocep*, inquantator et corraterius... f. p. e. *Fana*, ejus uxor.

Anno Domini quo supra, die III mensis junii, *Guillelmus Boneti*, laborator, juravit officium corraterie... f. p. e. *Johannes Guillelmi*, morans in Bottaria.

Anno Domini quo supra, die XVIII mensis julii, *Fossonus Morossi, judeus*, corraterius... f. p. c. *Salmonus de Montepessulano, judeus.*

[1] Ce Jean de Jérusalem, qui servait de caution à un Juif, ne paraît pas avoir été Juif : d'ailleurs, la rue de Jérusalem, où il habitait et à laquelle il devait son nom, n'était pas dans la Juiverie : elle occupait une partie de l'emplacement actuel du Quai du Port.

IV [1].

En tête du document, *en très mauvais état*, se trouve la formule des obligations contractées par les *Incantantores* et les *Corraterii*.

Nomina dictorum Corrateriorum et Incantatorum sunt haec :

. . . . . .

Habram Josse . . . . . .
Salvetus Coohen. . . . . .
Carrossius. . . . . .
Astruc Bonifilii . . . . . .
Crestonus. . . . . .
Menuetus
Salomon de Vidas } fidejussores unus pro alio et contra.
Vinguessona
Crescas de Manuesca, fidejussor Jasselus de Sancto-Paulo.
Aymonus, fidejussit ejus uxor.
Sahucius. . . . . .
Astruc Ali
Brunellus Bonafossi } fidejussores unus pro alio et contra.
Mossé Salamonus
Bonfili Barbas. . . . . .
Samuel. . . . . .
Habran. . . . . .
. . . . . .
Samuel Maurelli, fidejussor Crescunas Maurelli.
Jacob Mossé } fidejussor unus pro alio.
Sempten Habran
Salvetus Cassini, fidejussor Davinus de Stella.
Mirablancha
Samuel Cohen } fidejussores unus pro alio.
Vivaudus Francisci
Dulcia de Castras. . . . . .
Jaconetus Cohen, filius Mordacay, ...
Sarreta, uxor Samuelli de Privato, fidejussor ejus maritus.
Faveta . . . . . .
Imonus Vitalis } fidej. unus pro alio et contra.
Jassetus
Habram Maurelli
Bondia Marmani } fidej. unus pro alio et contra.
Vidonus Bonisaqui
Domieta de Portali, fidej. ejus vir Vidonus de Portali.

[1] Arch. mun. de Marseille, *Registre des cedes du tribunal du Viguier*, 1365-1366.
[2] Les premières lignes sont effacées.

Item, per modum predictum, anno quo supra, die XVII novembris, Samueletus Pampalona, fidejussit Compratus, ejus pater.

Et Dulcieta Corderia, fidej. Compratus Salomonis.

Blanqueta Jullana, fidej. Herbin Jacobus.

Benadonus Habram, fidej. Crescetus Sabonerii.

Dayetus et Bellona . . . . . .

. . . . . .

V [1].

Anno Domini millesimo trecentesimo sexagesimo septimo, die vicesimo tertio mensis Decembris, subscripti corraterii et inquantatores civitatis Massilie juraverunt eorum officium bene et fideliter exercere et fidejussores prestiterunt juxta formam statuti prout inferius declaratur :

Et primo Isac de Alesto, corraterius et incantator — fidej. unus pro alio.

Item Bondia Salamias, id.

Item, Bonninonus Habram, portator raubarum et incantator, — fidej. unus pro alio.

Item Cregudonus Pavias, id.

It. Compratus Pampalonis, corraterius et incantator — fidej. unus pro alio.

It. Samieletus, ejus filius, id.

It. Salamias de Rosceto, corraterius, fidej. pro eo Vidonus Boniaqui.

It. Vidonus Boniaqui, corraterius, fidej. dictus Salamias.

It. Philippus Alraci, nuncius, corraterius [2].

It. Astrugus Ferreri, corraterius et inquantator — fidej. unus pro alio.

It. Habram, ejus filius, id.

It. Samiel Pizani, corraterius et inquantator — fidej. unus pro alio.

It. Porfachius Suserlot, id.

It. Samiel Porfachi, corraterius et inquantator, fidej. Isac de Alesto.

It. Bondionus Marmani, corraterius — fidej. unus pro alio.

It. Salvetus Toniani, corraterius

It. Cresquerius Maurelli, fidej. Habram Ferrerii.

It. Antholius Sampsolis, corraterius, fidej. dictus Cresquerius.

It. Samiel de Posteris, pellicrius [3] et corraterius, fidej. dictus Antholius.

It. Bonastrugus Bonfili, corraterius et inquantator — fidej. unus pro alio.

It. Crestonis, ejus filius, id.

[1] Arch. mun. de Marseille, *Cartulaire de Gérard Adhémar*, 1367-1368.

[2] Philippe Alras n'était pas Juif ; il était le fils d'un jurisconsulte marseillais assez estimé.

[3] Du Cange définit ainsi le pelherius : *Preco rerum venalium.*

It. Bonfilius Barba, corraterius, } fidej. unus pro alio.
It. Salvetus Josse, corraterius }

It. Bonona, uxor Salveti } Corraterie et venditores raubarum, fidej.
It. Blanqueta de Tritis } una pro aliis et ad dictam penam.
It. Astrugona de Gardono }

It. Mosse Marmanus, corraterius, } fidej. unus pro alio et ad dic-
It. Habram Josse, corraterius } tam penam.

It. Bujonus Vitalis, corraterius } fidej. unus pro alio
It. Jussonerii Vitalis, ejus filius, corraterius } et ad dictam penam.

It. Dulcis Urderia, corraterla et venditrix raubarum, fidej. Joseph Cappelli, et ad dictam penam.

It. Habram Croc, corraterius et revenditor raubarum } fidej. unus pro alio et sub
It. Isaquetus, ejus filius, in eadem arte } eadem pena.
It. Senhoretus Habram, in eadam arte }

It. Johannes Guillelmi, corraterius, fidej. pro eo dominus Anthonius de Sarciano, et ad dictam penam.

It. Samuel Maurelli, corraterius, fidej. Magister Asser Salvius.

It. Dulcieta Pizano, corraterla et revenditrix raubarum, fidej. Samuel ejus vir.

It. Mirablancha, corraterla et revenditrix raubarum, fidej. Samuel Choen.

It. Juffetus Dabram, corraterius, fidej. Petit Bonfili, judeus.

Item, die ultima mensis Decembris juraverunt subscripti corraterii et incantatores suum officium bene et legaliter exercere et ad dictam penam juxta formam statuti :

Et primo Boniacus de Cadeneto, corraterius et incantator, fidej. Durandus de Bedarida et cum juramento.

It. Juffetus de Castras, corraterius et incantator, fidej. pro eo dictus Boniacus et cum juramento.

It. Lebrona Maurella, corraterla et revenditrix } pro quibus fidejussit
It. Benvenguda Sucetlota, id. } Cresquerius Maurelli.

It. Durandus de Bedarida, corraterius, fidej. dictus Cresquerius.

It. Vitalis Maurelli, corraterius et incantator, fidej. Davinus de Stela.

It. Faveta, uxor Herbini Bonia, corraterla et revenditrix } fidej. una pro alia.
It. Belona de Cadeneto, id. }

It. Blanca, uxor Davini Suslan, corraterla et revenditrix raubarum, fidej. Habram Maurelli.

Item die tertio mensis januarii, Astrugus Josse, corraterius et inquantator, juravit et ad dictam penam ordinatam forma statuti; item Astrugus Jossé, alias de Violas, corraterius et inquantator, fidej. unus pro alio.

It. Domicta, corraterla et revenditrix raubarum, fidej. unus pro
It. Arenetus Astrugi, corraterius et incantator } alio.

It. Sarra, judea, corrateria et revenditrix, fidej. Aron Astrugi.

It. Dayot Mosse, judeus, corraterius } fidej. unus pro alio.
It. Bellona, ejus uxor }

It. Caquinovus de Castelana, macellarius et corraterius, fidej. pro eo Hiron Astrugi, judeus.

It. Jaconetus Mosse, corraterius et incantator }
It. Steleta, ejus uxor, corrateria et revendi- } fidej. unus pro alio.
trix raubarum }

Item die IIII[a] mensis januarii, juravit Gregudonus Salamonis, corraterius, juxta formam.

Statuti et ad dictam penam; item Sacconetus Choen, corraterius, fidej. unus pro alio.

Item Sitona, uxor Astrugi de Albennatio, corrateria et revenditrix raubarum. . . . . .

Item Blanqueta, relicta Davini Suslan, corra- }
terii et portitores raubarum } fidej. unus pro alio.
It. Vitalis Davini, id. }
It. Davinus, ejus filius.

It. L. Logran, corraterius, fidej. Bertrandus Bruni.

It. Mosseta Salamonis, corrateria } fidej. unus pro alio.
It. Astrugus Mosse, corraterius }

It. Habram de Lunello, corraterius, fidej. Cresquerius Maurelli.

It. Habram Maurelli, corraterius, fidej. Habram de Lunello.

It. Jacobus de Lunello, corraterius, fidej. Samuel Maurelli.

It. Mordocaï Choen, corraterius, fidej. Acconetus, ejus filius.

It. Vinonus Habram, corraterius, fidej. Mirablancha.

It. Erbin Jacobo, corraterius, fidej. Durandus Bedarida.

It. Salvada, uxor Compradi Pampaloni, corrateria, fidej. ejus vir.

It. Bonisacus de Malausena, corraterius et incantator, fidej. Aaron Astrugi, macellarius.

Item, die XXIII[a] januarii, Massonetus Susserlot, corraterius, fidej. Samuel Pizani.

VI [1].

1350. Die prima octobris, Symon de Apta, draperius, juravit ad sancta Dei Evangelia se contra contenta in preconizatione que incipit : « que negum sartre auga intrar, etc... [2] », non venire, sed contenta in eo observare sub pena in ea contenta.

[1] Arch. mun. de Marseille, *Cartularium Guillelmi Farandi, militis, Massilie vicarii*, 1350-1351.

[2] Voici la criée, à laquelle il est fait allusion ci-dessus : « Que negun sartre auga intrar en alcun obrador de la ciutat de Masselha de draparia amb aucuna persona volent comprar drap del drapiar del dich obrador entro que aquella persona si sera accordada del pres del dich drap an lo drapier a dous absent lo dich sartre et dich pres fazedor, et que negun drapier deia donar neguna causa al dich sartre per bucayson del dich pres, ni lo sartre ren en deia penre, sup *pena pro quolibet et vice qualibe-*

Item, eodem die, Astrugus Boudia, judeus, sartor, juravit ad sanctam legem Moysi, etc.

Item, eodem die, Segnoretus, sartor, judeus, juravit ut predictus.

It. eodem die, Bonus Juhonus Marmani, sartor, judeus, juravit...

Item, eodem die, Salvonus d'Ieras, sartor, juravit...

Item, eodem die, Bondionus de Cortezono et Compradonus de Areis, judei, sartores, juraverunt...

Die II[a] octobris, Petrus Bonivini, sartor, juravit.

Eodem die, Guillelmus Pascalis, Symon Gantelme, Antonius Grassi, Hugo de Branges, Guillelmus Rauqueti, sartores, juraverunt.

Eodem die, Giraudus Chabaudi, Albertis Barbano, sartores, juraverunt.

Eodem die, Johannes Bernardi, draperius, juravit.

Eodem die, Andreas Borgondionis, draperius, juravit.

Eodem die, Thomacius Durelli, sartor, juravit.

Die quinta octobris, Compradonus, sartor, Astrugonus, sartor, juraverunt.

VII[1].

Que tota persona que se plagna del clavari viel aparesca daqui a demenegue... al taulier de mossegher lo viguier et se facho scriure...

Anno quo supra, die XX februarii, Bonajuszas Mosse, judeus, civis Massilie, comparuit ad tribunal supradictum domini vicarii et dixit predictum clavarium sibi fore obligatum in viginti quatuor solidis ratione inquantis redditum.

Eodem die, Isacus Corderii, judeus, comparuit ad idem tribunal et dixit... olim clavarium sibi fore obligatum pro augmentatione redditum menuderie in solidis decem.

Item, quia augmentavit redditis curaterie in solidis quatuor.

Item quia augmentavit redditus ferri et cassiarum in solidis qua draginta. Que pecunie quam sibi debetur est summa XXXVI sol.

Et predicta asserit constare quadam publica apodixa scripta manu Pauli Giraudi, notarii Massilie publici, quam apodixam vidi et legi.

Eodem die, Mosse Tabor, judeus, comparuit ad dictum tribunal et dixit et asseruit mihi notario supradicto dictum clavarium sibi esse obligatum tenore publice apodisse scripti manu dicti magistri Pauli Giraudi, notarii, pro augmentatione redditus mercati sancti Martini, in solidis XXXIII.

centum solidorum, e qui ho acuaro n'aura la mitat, *et predicta atendere et contra non facere veniant jurare omnes sartores et draperii in manibus domini vicarii.* » — V. *Cartularium Guillelmi Farandi*, etc., 30 septembre 1350.

[1] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1331-1332, f° 118-119. Criée du 7 février 1331.

VIII [1].

Supplicante Romudo Mosse, judeo, nomine suo et Universitatis judeorum prefati civitatis Massilie, licenciam impertiri duabus vel tribus pistricibus farineris judicibus Massilie vendendi farinam presentaliter in Jusateria ad usum Universitatis judeorum ipsorum pro faccione panis azeme necessarii illis pro eorum Pascate instante tantum, non obstante preconisatione in contrarium facta, presertim etiam quia farinam ipsam facient et vendent prefacte judee de blado, quod deferri fecerunt vel seu facient de extra civitatem ipsam judei ipsi. Placuit ipso consilio requirere ipsum dominum vice-vicarium quod attento circulo hujus temporis et pro vitatione etiam majoris caristie que nasci posset si judei ipsi, utriusque sexus, cum tumultu, farinam eis opportunam pro dicto pane azeme evenient in loco statuto de Raiba quod dicte farine judee dictam farinam vendere possint juxta supplicata ipsa in dicta Jusateria pro dicto festo eorum Pascatis, tantum ut supra preconisationem factam in contrarium interim suspendendo.

IX [2].

Et primo Nicolaus Bonivini surgens proposuit... Item, requisivit quod littere deprecatorie, ex parte dictorum domini vicarii et Consilii, consedantur cuidam Judeo, civi Massilie, qui fraudulenter per... XX auri florenis extitit spoliatus, domino senescallo Bellicadri dirigende, ut ipsos florenos dicto Judeo restitui faciet acque mandet...

Item super facto littere deprecatorie pro parte dicti Judei petite, placuit concilio quod dicta littera concedat et fiat.

Et fuit electus, ad portandam dictam litteram domino nostro Regi, Petrus Bonifilii, notarius.

X [3].

Item super oppressionibus et injusticiis et oprobriis directis per officialem episcopalis curie contra... et Rostagnum Berardi et persecutionibus insolitis judeorum, eligantur quatuor boni viri qui querimonia faciant domino episcopo quod ista non permitat nec substineat.

Et fuerunt electi : dominus G. de Monteolivo, dominus Anth. de Sarciano, Amelius Bonifaci, Anth. Deodati.

[1] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1377-1379, f° 272. Délibération du 24 février 1379 (vieux style).

[2] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1322-1323, f° 31. Délibération du 17 décembre 1322.

[3] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1375-1376, f° 68 v°. Délibération du 27 mai 1376.

XI[1].

Sub supplicationis tenore audito, placuit dicto consilio reformando requirere dictum dominum vicarium quod eligantur tres sapientes viri de dicto Consilio inter quos sit unus in jure peritus, qui videant litteras missas ex parte domini vicarii ad instantiam dicti Habram bajulo de Roquevaria, pro impendanda satisfactione dicti Habram de suo debito in ipsis litteris expressato et respontiones seu exequitiones factas per ipsum bajulum.

XII[2].

Item, plus exposuerunt Salomon Botarelli et Baronus de Castris, judei presentis civitatis et nomine communitatis judeorum ejusdem, quod tota civitas non ignorat extorciones et actus illicitos qui, die herina, facti fuerunt dicte carrerie de illa puella judea capta et tamdiu effecta christiana... in eadem carreria fuerit per malas personas et pro talibus actibus illicitis deinceps evitandis petierunt per civitatem humiliter remedium quod... apponi et providendo ac ponendo quod tales actus ultra non fiant.

Placuit consilio reformare quod requiratur dictus dominus vicarius et officialis regie curie, prout presens consilium requirat, exhortatur quicumque delinquentes in illis actibus puniantur et contra tales fiat processus et puniantur juxta demerita et nichilominus precipiatur pena ardua ille fille christiane que ipsam filiam olim judeam et nunc christianam secum duxit quod a cetero a talibus excessibus desistat.

XIII et XIV[3].

Et primo, lectis et publicatis quibusdam litteris patentibus citatoriis, concessis Raynaldo de Hugoni, servienti armorum regio, per quas dominus noster rex ordinavit citari Cregudum Profachi, Abraham de Bederida et Abraham Aviedori, judeos de Massilia, cujus tenor talis est.

Tenor ipsius.

Ludovicus..., dilecto servienti nostro armorum Reginaldo de Hugoni, gratiam et bonam voluntatem. De sufficientia et diligentia tuis ab experto plene confici, tenore presentium, committimus et mandamus

[1] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1380-1382. Délibération du 19 février 1381.

[2] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1390-1481. Deliberation du 8 août 1480.

[3] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1390-1481. Déliberation du 7 mai 1403.

tibi, de certa nostra scientia, quatenus receptis presentibus, ad civitates nostras Massilie et Aquensis, te personaliter conferens subdictos judeos, habitatores civitatum ipsarum, cites ad comparandum personaliter coram viro nobili Matheo de Bellavalle, conservatore judeorum quorumcumque dictorum comitatuum Provincie et Forcalquerii et Terrarum eis adjacentium, per Majestatem nostram noviter ordinato, consiliario et fideli nostro dilecto, die VIIII presentis mensis Maii, in hac villa nostra Tarasconis, respondere ad ea que sibi, pro parte curie nostre, petentur et hoc sub pena viginti marcharum argenti, pro quolibet si secus fecerit fisci nostri compendiis applicanda. Nomina vero judeorum ipsorum sunt hec : Cregudus Profachi, Salomon de Bederida, Abram Avigozor, habitatores civitatis nostre Massilie, Vidalis Davini, Astrug de Latis, Durantus Jacob et Jacob Boneti, de nostra civitate Aquensis, super hec que feceris inde majestatem nostram certificaturus. Datum in predicta villa nostra Tarasconis, sub sigillo nostro secreto... die tertia mensis maii, XI indictionis, anno Domini MCCCCIII, regnorum vero nostrorum anno XVIIII.

Quarum tenore diligenter attento, placuit dicto Consilio reformare et reformando requirere dictum dominum vicarium quatenus fiat capitulum dominis ambasciatoribus explicatum regie majestatis sue ostendendum quod tales littere citatorie sunt prejudiciabiles capitulis et libertatibus dicte civitatis et quod dignetur de cetero in similibus casibus et aliis quibuscumque capitula pacis Massilie et libertates observare, prout sua majestas promisit et juravit.

Item, visis litteris regiis mandatis dominis judici palacii et vice judici appellationum per que apparet quod sue majestatis intentionis est quod acta et processus cause Florete, judee, mandetur Matheo de Bellavalle, conservatori judeorum, placuit dicto Consilio reformare quod responsiones fiant per ambasciatores per capitula eis tradenda continentia totam intentionem Consilii presentis et tenores Capitulorum pacis et libertatum dicte civitatis.

Super quibus domini sindici protestati fuerunt solemniter in forma.

XV[1].

Lettre consentida per nostre senhor lo Rey Loys segon, contenent la revocacion que alcuna citacion facha certes Jusieus de Masselia per comandament de Mossen Azacel de Belvau, conservador dels Jusieus volent lo trayre fora de Masselia non prejuficer a las libertas de Masselia ne se traga en consequenca.

Ludovicus secundus... Cum nuper certis moti causis citari mandavissemus per quendam servientem et familiarem nostrum infra civitatem nostram Massilie certos judeos ad comparandum coram nobili Matheo de Bellavalle, judeorum dictorum Comitatuum Pro-

[1] Arch. mun. de Marseille, *Livre noir*, f° 25.

vincie et Forcalquerii et Terrarum eis adjacentium, ordinato conservatore ad certam diem et sub penis contentis in litteris commissionis super hoc factis, pro parte sindicorum et consilii nostre civitatis siut nostro culmini cum humilitate noviter supplicatum ut, cum hujusmodi citationes ut exposuerunt derogent Capitulis Pacis et libertatibus dicte civitatis, illas revocare dignaremur et efficacia privare penitus et omnino. Super quo nostri consilii deliberacione prehabita, tenore presentium, de certa nostra scientia, notum facimus et decernimus ac nostre intencionis est quod prefacte citaciones jam facte casu quo essent derogatorie capitulis pacis et libertatibus dicte nostre civitatis in aliquo non prejudicent seu derogent eisdem seu ea quomodolibet enervent nec possent citaciones hujusmodi trahi ad aliqualem consequenciam pro curia nostra futuris temporibus in prejudicium dictorum Capitulorum Pacis et libertatum civitatis nostre prefacte, has propterea litteras ad cautelam dicte civitatis concedentes. Datum in villa nostra Tharasconis... die duodecima mensis maii, undecime indictionis, anno Domini millesimo quadringentesimo tercio.

XVI[1].

Item fuit propositum quid agendum sint super facto Abrahe de Berra et Mosseni Maurelli, judeorum, civium Massilie, per litteras domini Senescalli Provincie et Forcalquerii ad civitatem Aquensem personaliter transmissorum.....

Item, super facto Massiliensium judeorum Aquis arrestatorum placuit dicto consilio, nemine discrepante, consulere dictum dominum judicem ut vice-vicarium cum summa instantia requirendo ut statim eligat, eligere condignetur duos ambaxatentes ydoneos et sollempnes qui accedant ad dominum senescallum comitatis Provincie et Forcalquerii vel ejus locum tenentem ostensuri eidem gravamina illata libertatibus dicte civitatis per dictorum judeorum remissionem inde factam et obtenturi ab eodem, si potuerint, quod dicti judei Massiliam remittantur et restituantur presidio et juridictioni regali dicti domini judicis vice-vicarii, ut idem dominus vicarius super petitis et quesitis a judeis supradictis quibuscumque querelantibus possit et valeat ministrare justitie complementum.....

Item fuerunt electi ambaxatores ad eundem ad presentiam dicti domini senescalli, prout supra reformatum est, domines Monteolivum de Monteolivo et Laurentium Ricavi.

XVII[2].

Carissimi. Recepimus litteras vestras non nobis noviter destinatas

[1] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Deliberations*, 1339-1340, f° 67 v°. Deliberation du 15 février 1339 (v. s.).

[2] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1339-1340, f° 74. Deliberation du 21 février 1339 (v. s.).

et audivimus relationem factam nobis bene et ordinate per nobiles Monteolivum de Monteolivo et Laurentium Ricavi, ambasciatores et concives vestros, et quod super aliquibus ex hiis que exposuerunt tanguntur capitula pacis civitatis Massilie et precipue super negotiis judeorum, hosque intendimus scito dante domino esse Massilie, providimus responsionem faciendam per nos differendam fore donec simus in civitate Massilie supradicta et tunc inibi recipientes et informacionem clariorem de dictis capitulis et aliis oportunis et consultius potuerimus respondere, et interim dictos judeos non faciemus propterea molestari. — Datum Aquis, die XIX februarii, VIII[a] indictione.

XVIII [1].

Super litteris directis dicto domino vicario, ex parte magistrorum rationalium Aquis residentium.

Cum littere sint prejudiciales libertatibus hujus terre cum nullus imperare habeat dicto domino vicario sed ipse dominus vicarius debito sui officii ministrare debeat justiciam cuicumque juxta capitula, libertates et statuta hujus terre jurata per dictum vicarium supradictum, placuit dicto Consilio requirere dominum vicarium quod dictas litteras non exequtat sicut non debet sed dictis judeis ministret juxta libertates supradictas, alioquin prenominati sindici et totum consilium nomine suo et dicte universitatis contra ipsum dominum vicarium et bona sua de transgressione prefati juramenti per eum et franchesiarum, libertatum ipsarum solemniter in hiis scriptis presentibus protestantur et eciam de omni dampno et interesse que propterea dicta civitas universaliter et singulariter incurrere possint.

Requirendo etiam dictum dominum vicarium quod de bonis clavarii reginalis hujus civitatis qui, dictos magistros rationales tamquam conator et infractor dictarum libertatum maliciose informavit, esmendam decentem dictis judeis fieri faciat de suis dispendiis, sumptibus et interesse et quod dictum clavarium personaliter capiat et detineat infra carcerem reginalem et inquirat contra eum rigide tamquam transgressorem libertatum ipsarum et etiam infractorem. Et quia, juxta capitulum pacis, nullus debeat pignoratus existere qui fidejubere possit, placuit etiam consilio requirere dominum vicarium ut capta a dictis judeis pignora restituat eisdem, data tamen cautione per eos de perendo (?) juri et judicato solvendo juxta formam capituli supradicti.

De quibus dicti sindici et totum consilium petierunt sibi fieri publicum instrumentum.

[1] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1350-1351, f° 38 v°. Délibération du 3 septembre 1350.

XIX [1].

Placuit Consilio requirere dominum vicarium supradictum quatenus cum juxta pro eum prestitum omnes in civitate Massilie cives et quoscumque alios ibidem habitantes et etiam intrantes et exeuntes defendere teneatur et salvare personaliter et in bonis, et quidam judei nunc in civitate Massilie existentes intendant ad alias partes presentialiter licite transferare et dominus inquisitor heretice pravitatis impediat, sicut ponitur, ipsorum judeorum accessum contra libertates Massilie et in prejudicium civium et habitatorum civitatis ejusdem, quod dignetur quatuor hujus consilii eligere sapientes qui adheant presentiam ejusdem domini inquisitoris requirendo eumdem ne talia de cetero faciat cum sint et essent pro futuro dicte civitati prejudicialia et dampnosa et quid inde super hoc a dicto domino inquisitore audiverint referant dicto domino vicario et consilio memorato.

XX [2].

Item exposuit magister Bonjues Orgerii, judeus phisicus, nomine communitatis judeorum dicte civitatis, quod exactor pedagii de Orgone judeos ipsos vexat et cogit ad solvendum pedagium et quia judei ipsi sunt de civitate, contribuentes in omnibus eidem civitati occurrentibus, civitas que et cives sunt immunes a quacumque pedagii solutione petiunt et requirunt quod communitas judeorum defendatur vi privilegiorum.

Placuit dicto consilio reformare et reformando quod a dominis sindicis honeste remonstretur excelso domino comiti Vallismontium injusticia facta dictis judeis et quod eum requirant dignetur scribere exactoribus dicti pedagii ne ab ipsis judeis pro dicto pedagio aliquid exhigatur quod facere, si contra dixerit, defendantur per civitatem vi privilegii.

XXI [3].

In nomine Dei eterni et Salvatoris nostri Jesus-Christi, Amen. — Anno incarnationis ejusdem millesimo trecentesimo vicesimo die duodecimo julii, III[e] indictionis, hora tertia prendium, ex tenore presentis scripti publici pateat universis presentibus et futuris quod magister Bonfilius, phisicus, Ysach Dieulogart et Marain

[1] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1350-1351, f° 30 v°. Délibération du 28 août 1350.

[2] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1469-1485, f° 12 v°. Délibération du 21 juin 1472.

[3] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1319-1320, f° 91. Délibération du 12 juillet 1320.

Merita, judei de Massilia, constituti ante presentiam nobilium et sapientium virorum dominorum Egidi de Villanova, militis, regii Cambellani, vicarii Massilie, et Francisci Caysi, judicis majoris civitatis ejusdem, extribuerunt et presentarunt eisdem dominis vicario et judici quasdam regales litteras patentes magno sigillo regie majestatis Jerusalem et Sicilie appentione... quarum tenor sequitur et est talis ut ecce :

Robertus... Ea propter universos singulos judeos nobis subditos partium... [fa]vore dominice gratie prosequentes, volumus vobisque sub pena... et expresse mandamus ut eosdem judeos universales... per nostri reverentia culminis efficaciter et favorabiliter... non inferatis eisdem in personis aut rebus... ut aliquam injurie novitatem aut quomodolibet... infra precepto cujuscumque ordinationis sive mandati de ceteris faciendi pro jure permittatur ipsos commorari atque convenire tam pacifice. Ipsis preterea, si opus extiterit, favealis et assistetis potestatis vestre presidio et aliis quasibus auxiliis et favoribus opportunis ac demum si expedit receptetis et tueamini eos eorumque res in castris et portalitiis nostris pariter atque vestris itaque quod ex pensatione debiti vobis propterea..... non possitis privatorem ipsius nostre gracie..... presentibus triplicetis post opportunam inspectionem... efficaciter in antea valeatiis. Datum Avinione... anno domini M CCC XX, die VIII Julii.

XXII[1].

Robertus.... Vicario, judicibus et Consilio Massilie, fidelibus suis, gratiam suam et bonam voluntatem. Ex facta nuper nobis fide dignorum relatione didicimus quod judei degentes in dicta civitate Massilie de laycis ejusdem civitatis multipliciter aggravamenta ac personales injurias et exactiones intolerabiles patiuntur, quinimo graviori dictorum laycorum offensione perterriti querimoniam de ipsis exponere pertimescunt. Omnia igitur predicti judei sub protectionis nostre clypeo comoravere volumus et fidelitati vestre precipimus quod predictos offendentes per opportuna juris remedia taliter compescatis et quod ab eis ipsi judei gravaminibus et molestiis hujusmodi non vexentur et transferre alio inviolatim propterea non cogantur. Datum Aquis sextiis... die XVIIII novembris.

Tandem in reformatione dicti audito tenore littere regie suprascripte de tuendis et defendendis judeis civitatis Massilie qui graviter a laycis molestari fecerint expressius mentionem, placuit dicto consilio dominum vicarium requirere edictum et per ipsum consilium instanter requiritur in presenti ut ipse dominus vicarius ex attento tenore mandati regii noviter sibi facti dignetur et velit et ex debito sui officii debeat omnes et singulos judeos cujuscumque sint sexus

[1] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Deliberations*, 1322-1323, f° 21. Délibération du 7 décembre 1322.

civitatis Massilie... in personis et rebus protegere, defendere, manutenere a quorumcumque injuriis, violenciis, gravaminibus et offensis auxiliis et favoribus opportunis, et faciat a subvicario et judicibus et aliis officialibus civitatis Massilie eosdem Judeos nisi favoris presidio protegi et defendi taliter quod ipsi judei a quorumcumque oppressionibus et molestationibus indebitis in antea releventur juxta mandamenti regii mentem seriem et tenorem, etiam verisimiliter omnes alios et singulos, tam christianos quam judeos, mercatores et alios quoscumque de Massilia et aliunde, intrantes et exeuntes in Massiliam et de Massilia et degentes in Massilia sic etiam manuteneat, protegat et defendat quod ipsi omnes tam christiani quam judei omnes et singuli morari, stare et abire in Massilia et per Massiliam et ejus districtu possint libere et secure. Et quod dominus vicarius faciat ad suam presenciam evocari syndicos ebreorum civitatis Massilie et alios judeos quos sibi videbitur evocandos ad informandum ipsum vicarium de eis illatis gravaminibus et offensis ut, habitis eorum informationibus, prefatus dominus vicarius possit et valeat de illatis ipsis judeis offensis melius inquirere veritatem et exinde delinquentes et offendentes punire et fuerit rationis. Et quod sex probi viri de dicto consilio eligantur qui cum domino vicario intersint et assistant ad prosequendum ipsum negocium et ad dandum eidem domino vicario in predictis omnem quam poterint informationem et consilium si necesse fuerit ut de predictis consiliis et favoribus possit veritas reperiri et inde sequi decens correctio et punitio de comissis...

Et fuerunt electi per dictum dominum vicarium de Consilio discretorum virorum dominorum Hugonis Allamani, Berengarii Vivaudi, Karoli Atulphi, et Nicolas de Templo de numero sex proborum, aliis de numero sex absentibus presentaliter ab hoc loco, videlicet super facto dictorum judeorum ut est superius reformatum, videlicet domini Vivaudus de Jerusalem, Raymundus de Soleriis, Raymundus de Argeleriis, Hugo de Conchis, P. Dieude juvenis, Bernardus Garnerii.

XXIII[1].

Item fuit lecta quedam littera domini senescalli lecta in ipso consilio, cujus tenor talis est :

Philipus de Sanguineto, miles, Comitatuum Provincie et Forcalquerii senescallus, officialibus Curiarum regiarum Massiliensium... Querela gravis noviter in audito nostro proposita pro parte universorum judeorum in dictis Comitatibus degencium, fidelium regiorum, continuit quod nonnulli tam nobiles quam alii, quorum vita minime laudabilis ac persona conversacio decorem nobilitatis eorum obnubilant et reddunt verisimiliter ipsos prodigos fame sue, multi-

[1] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1331-1332, f° 42 v°. Délibération du 10 mars 1331.

plicibus molestiis, gravaminibus ac pressuris judeos ipsos propter imbecillitatem eorum afflixerunt abolim nec cessant, ut fertur, opprimere, quod utique fieri ponitur quia regii officiales, qui de hiis plenam dicuntur habere noticiam sub quadam pretermittentes dissimulacione transire, nullam interponunt corecsionem ut convenit, ex quo multiplicantur inconvenientia unicumque eorum ipsique judei ut personis et rebus dampna possint evitare majora, parati con... g... oppressiones hujusmodi ac tantum miserabiliter dampna sua et propterea supplicarunt nobis humiliter eis per nos circa id salubriter provideri. Nos igitur atendentes talium habenas, qui non sine regii honoris offensa delinquunt, fore lima correctionis debite compescendas discretioni vestre presencium tenore districte precipimus et expresse jubemus quatenus ut singule vestrorum universitates locorum prout vobis subsunt ex regia nostraque parte inducere curetis efficaciter et ortari quod universitates ipse ac ipsorum singulares persone ab omni oppressione, molestia pariter et in curia inferenda quomodolibet alicui judeorum ipsorum abstineant nec eos in personis vel rebus offendere quovis nec presumat subjungendo, mandantes ut si forte aliquis hujus inductionis et ortationis contemptor fuerit et transgressor illum sic rigide puniatis quod eum commisisse peniteat et ad alios exemplariter transeat per terrorem, attencius provisuri ne in executione presencium negligenciam committatis aliquam vel defectum si penam nostro vobis infligendo arbitrio cupitis nostre miserabiliter non subire presentibus remanentibus presentatim. Datum Aquis, per virum nobilem dominum Johannem de Juvenacio... anno domini millesimo CCCXXXI, die XI februarii, XV indictione...

Item super facto judeorum in litteris domini senescalli contento, placuit ipsi Consilio requirere dictum dominum vicarium quod offensores et injuriantes judeos et molestiam inferentes eisdem sic juste et rigide puniat quod eos comisisse peniteat, sic quod alios exemplariter transeat in exemplum et judei omnes et singuli ab injuriis, molestiis, gravaminibus et pressuris per dictam civitatem defendantur viriliter et potenter.

XXIV[1].

Yolans Regina... Habuit expositio facta majestati nostre noviter pro parte universitatis et singularum personarum et singulorum judeorum utriusque sexus dicte civitatis nostre Massilie quod licet Regina mea serenissima domina mater nostra domina Maria, dictorum regnorum regina, eisdem supplicantibus dudum concesserit privilegium quoddam effectualiter continens ut officiales nostri dicte Civitatis cujuscumque condicionis existant nullatenus audeant seu presumant ab ipsis judeis universaliter seu particulariter raupas, lec-

[1] Arch. mun. de Marseille, *Livre des Statuts*, VI, f°, 231 v°.

torum aliquod frodium seu domus ustensilia queque ipsis officialibus pro provisione seu necessitatibus eorum petere vel recipere, et successive Rex meus, metuendissimus dominus meus, illud confirmavit et de novo simule concesserit constantibusque patentibus litteris ipsis judeis concessis hiis tamen non obstantibus, officiales ipsi et specialiter in vicarie presens ipsos judeos compulisti et compulerunt ad tibi et eis providendum de lectis frodio et aliquibus domus ustensilibus contra formam et tenorem ipsius privilegii in damnum et gravamentum non modicum ipsorum supplicantium pluribus oneribus oppressorum. Super quo nostro remedio suppliciter implorato, considerantes judeos ipsos maxima subire onera eis quasi insupportabilia in nostris et regiis agendis insuportationem et relevamen ipsorum materna et ipsius domini mei serenissimi vestigia insequentes privilegium ipsum et omnia in eo contenta presentium tenore, de certa nostra scientia ratifficamus et approbamus ac eis simule de novo concedimus et donamus, inhibentes vobis propterea ne ab inde materna ab eisdem judeis in particularibus vel universali lectos, pannos, frodium seu domus ustensilia vobis quomodolibus necessaria introitu vestrorum officiorum vel ex post petere, requirere aut ipsos supplicantes generaliter vel specialiter ad illa tradenda compellere seu cohercere aut directa vel indirecta eis gravamina inferre seu inferri vel causas fieri, facere seu pati, propter que illa exhibeant de cetero quomodolibus debeatis seu presumatis, sub pena privationis officiorum vestrorum et centum marcharum argenti fini, in quam penam ex nunc prout est et tunc ubi contra fieri vos declaramus incidisse ipso facto. Quare volumus et vobis ipsarum tenore presencium, cum nostri deliberatione consilii, de ipsa certa nostra sciencia, expresse precipimus et mandamus quatenus forma presencium nostrarum litterarum diligenter attenta et efficaciter observata contra illam directe vel per oblicum venire nullatenus presumatis aut ab aliis paciamini quoquomodo quinimo tam vos ipsi presentes quam vos alii successive futuri vicarii et officiales prefacti officiorum vestrorum temporibus universitatem et singulares personas utriusque sexus ipsorum judeorum hujusmodi nostris litteris et effectus illarum prout supra distingitur et sane intelligi debet uti et gaudere deinceps promitatis (?) pacifice et quiete si penam predictam cupitis irremissibiliter non subire presentibus post debitam inspectionem et exequtionem ipsarum remanent presentanti. Datum in palatio nostro Civitatis Aquensis... die quarta mensis Aprilis, XV[a] indictione, anno domini millesimo quadringentesimo vicesimo secundo.

XXV [1].

Ludovicus secundus, Dei gratia Rex... Licet ad prosequenda munifice vota fidelium regie liberalitatis dextera generali quadam regu-

[1] Arch. mun. de Marseille, *Livre des Statuts*, VI, f° 214 r°.

laritate sit habilis, illos congratiori favore complectimur quod humilioris gravat conditio et qui in sola nostra protectione respiciant : supplicationi itaque nuper majestati nostre devotius interjecte pro parte judeorum Civitatis nostre Massilie, contemplatione quoque intuitu egregii viri Guigoneti Jacenti, domini de Monteclaro, magne nostre curie magistri rationalis, Consiliarii et fidelis nostri dilecti, pro ipsa Universitate apud majestatem nostram suppliciter intercedentis, benignius inclinati, nostro etiam revolventes in animo quod beneficia principiter concessa pro comoditate fidelium decet esse mansura congruique honori regii culminis laborare solicite ut, quod graciose concedilur, cujusvis casus superveniencia non suscipiat detrimentum.

Ex his et aliis justis rationibus et motivis benignius inclinati, eidem Universitati dictorum judeorum Massiliensi et singularibus personis horum, vigore de speciali gracia nostra, prehabita deliberatione consilii, per nos heredesque nostros et successores in posterum in regnis et comitatibus ante dictis, omnia privilegia, libertates, franquesias, immunitates pariter et indulta dicte Universitati judeorum et singularibus personis ejusdem datas et data, concessas et concessa, indultas et indulta per serenissimo retro principes, reges et comites regnorum et comitatum predictorum eorumque vicarios et vice gerentes ad id legitimam potestatem habentes, nec non per reverendissimam dominam nostram, bajulam et tuitionem nostram dominam Mariam dictorum regnorum, aprobatas et aprobata et pariter confirmata, ac etiam de novo donata et indulta, cum omnibus suis clausulis, capitulis et sentenciis in ipsis contentis et particulariter declaratis, de quibus constat et legitime constare poterit, publicis et authenticis instrumentis vel lettris quas et que hic haberi volumus pro expressis et particulariter declaratis, aprobamus, confirmamus, omologamus, ratificamus, eisque et eorum cuilibet generaliter divisim adnuimus et, presentis nostre confirmationis et aprobationis indulto, ea omnia semper mansura decernimus et esse volumus et jubemus modis et formis in ipsis privilegiis, instrumentis publicis et lettris authenticis inde factis, sumptis et concessis, descriptis et declaratis; quibuscumque lettris editis vel mandatis, in contrarium forte factis vel fiendis sub quacumque forma et expressione verborum, quas et que in quantum presentis nostre confirmationis et aprobationis ac gracie ratificationis indulto derogaret in totum vel in parte, cassamus, irritamus ac viribus et efficacia vacuamus nullatenus obstitari. Et... universis et singulis officialibus nostris majoris et minoris status per dictos Comitatus nostros ubilibet constitutis ad quos spectat presentes pervenerint cuilibet et locatenentibus eorumdem presentibus et futuris, damno eorumdem vigore presentium expressius in mandatis, sub obtentu nostre gracie, quatenus forma prescriptorum privilegiorum et indultorum... quam precessorum nostrorum ac nomine nostro confirmationis, ratifficationis et gratie diligenter contenta et in omnibus efficaciter observata prefatam Uni-

versitatem et singulares personas judeorum predictorum nunc et in futurum, prescriptis privilegiis, libertatibus, immunitatibus, franquesiis et indultis generalibus et specialibus officiorum suorum temporibus uti, gaudere, frui et letare libere permittant sine impedimento et contradictione quacumque, tandemque Universitatem et singulares personas ejusdem in eisdem publici juris tutela et justi favoris presidiis oportunis manutenent et defendant contra facientes quoscumque preteris compulsionibus et acta distractione plectentes. In quo ad fidem et testimonium presentes nostras litteras nostre majestatis magno sigillo sigillatas duximus concedendas. Datum in civitate nostra Aquensis... anno millesimo trecentesimo octagesimo nono, die nono mensis octobris.

XXVI[1].

Audita expositione facta pro parte sindicorum dicte civitatis Massilie quod, licet ex forma statuti dicte civitatis et preconizationis ex ea sequitur : Judei teneantur portare rotam unam pani rubei et Judee oralle in capite, ut inter christianos cognoscantur judei, sub certa pena statuta et ordinata, in illis noviter contingit quod domini Judices Curiarum Massiliensium accesserunt ad scolas judeorum ipsorum ubi judeos et judeas in certo... invenerunt contra quos inquisitionem fecerunt eo quod rote ipse portabantur aut nimis basse aut nimis traverse a pectore et sic vexantur per ipsos officiales et vexari timentur in posterum et per consequens aggravari.

Placuit dicto Consilio reformando requirere dictum dominum vicarium quatenus dictam inquisitionem factam et jure habeant contra ipsos judeos et judeas tanquam factam de novo ut pote prejudiciabile antique libertati eorum mandet et faciat suo imperio de cartulariis dicte curie cancellari ; et quod de cetero dicti Judei possint portare ubicumque voluerint dictas rotas coloris premissi ab embellico sive *emborigol*, supra dummodo videantur et aperiant in suis vestimentis patenter et publice, et dicte judee oralle in capite de sirico aut letono libere et impune per earum beneplacito voluntatis, reformationem factam quacumque in contrarium seu preconizationem et pena ex illis secutis in contrarium quomodolibet non obstante.

XXVII[2].

Super dandis domibus ad stagias personis burgorum in Juzataria Massilie principiando a domo Karoli de Monteolivo prope Juzata-

[1] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1380-1382. Deliberation du 28 novembre 1381.

[2] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1357-1359, f° 27 v°. Délibération du 23 septembre 1357. — V. également, sur le même objet, *même registre*, f°s 25 v° et 26. Délibération du 20 septembre 1357.

riam, faciendo ibi unum cancellum qui jungatur cum domo Tenthureric judee, procedendo et continuando de super cum cantonis et andronis[1] olim deputatis judeis et judeabus que omnia sint ad stagias personarum burgorum, et a dicto cancello faciendo de novo usque ad Portale ubi moratur Durandus de Bedaride, judeus, et usque ad Portale Dounelle et usque ad traverciam que protendit ad ecclesiam sancti Martini juxta viridarium Bondavini, ubi cancella sumptibus judeorum sint et remaneant dumtaxat judeis et judeabus. Nec non etiam super domibus dandis, assignandis ad stagias judeis in civitate Massilie, placuit domino vicario et Consilio comittere cum omnibus dependentibus et expedientibus supradictis, videlicet comittere discretionibus... providerorum virorum Bernardi Elie, Bernardi de Berra, Bernardi Milonis et Jacobi Crote, stagie autem judeorum sint in sexenis Draparie et Beate Marie de Accis et sancti Johannis, Magistro Salves, judeo, phisico, necessario universitati propter periciam sue artis in sua domo sicut solebat stare remanente.

XXVIII[2].

Item exposuit Egidius Bonifacii, nomine suo proprio et aliorum syndicorum, quod ad aures ejus pervenit res que sequitur, Christianis orrenda! videlicet quod macellarii nonnulli dicte civitatis christiani talem sequentem macellariis judeis prerogativam faciunt, quod carnes, quas dicti judei vendere non potuerunt vel non possunt in eorum macello judaïco, ipsis christianis macellariis in macello christianorum tradunt vendendas christianis et eas ipsi macellarii christiani vendunt aliis christianis inscientibus esse judayeas et iddem faciunt de carnibus per dictos judeos occisos que de lege judayca per judeos non reputantur et similiter carnes dictis christianis macellariis superantes que vendi non potuerunt judeis tradunt vendendas, imo eorum presumptivis audaciis judeos ipsos ad ipsas vendendas quadam latenti compulsione et minis compellunt.

Item quod ipsi macellarii christiani macellant sive carnes ad macellum faciunt in macello que quidem omnia per ipsos macellarios sic comissa redundant in labem christianorum et est hoc inter christianos potissime aborrendum.

Super quibus placuit dicto Consilio reformare et reformando requirere dictum dominum vicarium ut super premissis preconisationes contra ipsos macellarios fieri cum formidabili pena jubeat taliter quod ad aliquod premissorum ulterius faciendum pavestant et justicie censura acriter prenantur si ulterius committetur per eos.

[1] Coins et ruelles.

[2] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1365-1366, f° 47. Délibération du 6 décembre 1365.

XXIX [1].

Que tot mazellier chrestian puesca d'aqui anant aussire totas carns de qualque sian genre en los masels coras volran et quant volran per voluntat en aquesta maniera, so es asaber que encontenent que auran mort aytals carns davant que los s... sian tengut d'ubrir aquellas carns e mostrar la [davant] Montoliu de Montoliu e a Peyre Ricar lo Jove sos... causas ahordenadas. E las carns que per aquels ahordenadas seran atrobadas de ley los digs mazelliers puescan vendre en la Jusataria tant solamens e non pas en los mazels dels crestians ni en autra part de la dicha ciutat, sos la pena de C liuras per cascun et per cascuna vegada e en perdement de las carns. Las carns que non serian trobadas de ley, en contenent sian sian tengut los digs mazelliers de far portar al Portal del Lauret, e aqui los vendan non en neguna autra part de la dicha ciutat, sos la pena de cent liuras per cascun e per cascuna vegada, e en perdement de las cars, e qui o accusara n'aura lo ters et sera en celat.

Item, que tot Jusieu mazellier non auja ni presumisca vendre las carns que si trobarian de ley si non en la Jusataria, sos es en los luacs acostumatz e non pas en autres luecz ni en autra part de la dicha ciutat, sos la pena sus dicha e en perdement de las carns. E puey que auria trobat carns que non serian de ley, que aquellas carns portar fassa al Portal del Lauret e aqui se vendan e non en los mazels dels crestians ni en neguna autra part de Masselha, sos la pena de C liuras per cascun e per cascuna vegada e en perdement de las carns. E si per los mazelliers crestians o jusieus si venia en contra que los mazelliers crestians, contra los jusieus, els sendegas dels jusieus, contra los crestians, que son aras et per temps seran, sian tengut per sagrament de notificar a la Cort reginal totas ves que per los crestians o jusieus seria vengut en contra, sos la pena de C liuras per cascun et per cascuna vegada e qui o acusara aquestas causas n'aura la tersa part et sera en celat.

(*A suivre.*)

[1] Arch. mun. de Marseille, *Cartulaire de Giraud Adhémar*, 22 décembre 1367.

LES JUIFS DE FRAUENBERG[1]

Le 26 janvier 1753, le roi Stanislas de Pologne, en séance du conseil d'État, réglementa la situation des Juifs en Lorraine et autorisa à résider dans son duché cent quatre-vingt familles juives. Sous le nom de famille, avait-il spécifié, « seront compris le chef et tous ses enfants et descendants des mâles, demeurant dans une seule et même maison, sans préjudice aux acquisitions faites jusqu'à ce jour par aucun d'eux, en vertu de permissions et aux désignations faites dans quelques-uns des lieux de leur résidence, rues ou terrains, pour y former des habitations dans lesquelles ils seront maintenus ».

Cet arrêt confirmait la décision du duc Léopold du 29 décembre 1733. Mais, en autorisant les Juifs à habiter sa terre lorraine, Stanislas indiquait les lieux d'habitation permis, Nancy, Malzéville, Boulay, etc., et, malgré la diversité des résidences, groupait tous les Juifs en une seule communauté administrée par des syndics. Ceux-ci étaient Salomon Alcan, Isaac Beer et Michel Goudchaux, demeurant à Nancy.

Dans le petit village de Frauenberg, distant d'une lieue et demie de Sarreguemines, vivaient alors, en 1753, quelques familles juives. Depuis 1691, d'après les extraits des registres de compte de la seigneurie de Frauenberg, ils habitaient cette terre. Un Juif, venu de Marmoutier, Abraham Lévy, s'établit en ce lieu ; son fils Daniel y naquit ; ce fut l'origine de la communauté. Le gendre d'Abraham Lévy, en 1705, séjourna quelque temps dans le village ; puis, en 1715, vinrent, entre autres, les familles Wolf, Caen, Lenié.

La communauté était déjà importante en 1756. Elle s'était accrue de nouveaux arrivants : Jacques (probablement Lévy), Samuel Haas, Daniel Marx, Michel Marx, Schüle et Hertzel Guetchel, Moïse Löbe, Suss Kün, Loëb Marx. Enfin, en 1770, elle comptait vingt-trois familles[2].

[1] D'après Archives nationales, AA, 38, n° 179.

[2] Voir, pour les noms, *Pièces justificatives*, extrait du registre des comptes, année 1773.

L'édit de Stanislas n'atteignit pas les Juifs. Ils demeurèrent paisiblement dans les lieux qu'avaient habités leurs pères; jamais ils n'y avaient été inquiétés. Quelques contestations s'étaient bien élevées entre eux et le seigneur, mais elles étaient futiles et sans gravité. En 1763, M. d'Aubery, seigneur de Frauenberg, avait voulu les expulser pour refus de payement de l'impôt; les Juifs s'étaient humblement excusés, disant « qu'ils n'avaient pas refusé de payer 10 florins, mais on ne leur avait pas dit positivement de les payer ». Leur quiétude, à cette époque, était si grande, qu'ils avaient commencé la construction d'une synagogue. L'édifice leur avait déjà coûté de grosses sommes, quand ils se virent défendre de l'achever. Mais par des démarches heureuses, ils purent obtenir l'autorisation de poursuivre les travaux.

Ce fut en 1779 qu'apparurent les premiers et sérieux ennuis. La Lorraine, depuis 1776, était devenue française; mais la juridiction particulière de Stanislas était toujours appliquée aux Juifs. Tolérés en Lorraine, ils n'y pouvaient habiter sans permission préalable du Roi, et leur nombre demeurait limité à cent quatre-vingt familles. Le procureur du roi du bailliage de Sarreguemines voulut, en 1779, appliquer aux Juifs de Frauenberg l'édit de 1753. « L'an mil sept cent soixante dix neuf, le 26 may, avant midy, en vertu de l'arrêt rendu au conseil en date du 26 janvier 1753 et à la requête de Mr Charles Josephe Jeanroy, conseiller du Roy et son procureur au bailliage roial de Sarreguemines », l'huissier François, Philippe Schmitt, notifia aux Juifs la décision ancienne de Stanislas. Il la signifia « en la personne de Guetche Gille, leur sindic, en son domicile et parlant à sa personne, avec sommation faite aux dits Juifs, en parlant comme dit est, de se conformer à l'arrêt sus-dit, ce faisant, que toutes les familles juives qui sont établies au-dit Frauenberg qui ne sont point portées au rôle arrêté le 26 avril même année 1753, ou qui ne sont autorisées par le Roy à y faire leur résidence en celui de Frauenberg, qu'ils ayent à sortir des Etats de sa Majesté dans le mois, date de ce jour, sinon et le dit temps passé, qu'ils seront expulsés et tous leurs biens, immeubles et meubles, effets, être confisqués au profit du domaine de sa Majesté, etc. ».

Les Juifs ne se laissèrent pas effrayer par la notification de cet exploit, et la menace d'expulsion ne les intimida pas. Ils commencèrent des démarches et, le 30 juin 1779, adressèrent un long et courageux mémoire à M. le prince de Montbarey, ministre et secrétaire d'Etat. Ils demeurent à Frauenberg, disent-ils, « depuis un temps qui excede la mémoire des vivants ». Jamais on ne les a inquiétés; en aucun temps les règlements des ducs de Lorraine

ne se sont étendus sur la terre de Frauenberg, « dont les privilèges et les droits ont toujours été respectés ». La décision du procureur du roi est donc injuste ; même il a outrepassé ses droits et son arrêt pèche par le fond et par la forme. Il n'est pas juge ; il doit obtenir un décret ou un jugement de son siège ; or, le bailliage lui-même, en l'occurrence, est impuissant, car le Parlement seul peut prononcer l'expulsion. Pourquoi, depuis que l'ordonnance existe, « son zèle a-t-il été si tardif, ainsi que celui de ses prédécesseurs ? » Il n'y a pas d'autre raison sinon que tous ont reconnu la loi inapplicable à la communauté de Frauenberg, dont les Juifs ne peuvent être assimilés à ceux de Lorraine. « Ils ne sont pas venus demander un établissement, on les a trouvés établis, et ils l'étaient de tous les temps, lorsque la terre est passée sous la protection et la souveraineté de Lorraine. » D'ailleurs, pourquoi les expulser ? Ce n'est pas le vœu du seigneur de Frauenberg ; ils payent leurs redevances avec exactitude. Les habitants, qui ont partagé leurs inquiétudes, ne désirent pas leur renvoi, et tout les retient à cette terre dans laquelle reposent les cendres de leurs aïeux. Ils demandent donc au roi « une déclaration par laquelle Sa Majesté, comme les souverains ses prédécesseurs, manifestera que sa volonté est, qu'outre le nombre de cent quatre-vingts familles établies en Lorraine, elle maintient celles établies à Frauenberg ».

Le prince de Monthare examina la demande des Juifs et s'enquit, pour plus amples renseignements, auprès de M. de la Porte, intendant de la province. Celui ci reconnut justes les protestations des Juifs, prit leur parti et les défendit auprès du ministre.

Il blâma la conduite audacieuse et illégale du procureur du roi. « Il est incroyable, dit-il, que le procureur du roy ait tenté de faire un acte d'autorité de cette nature, car son autorité est limitée et ne peut s'étendre en dehors de son siège. » Le procureur voulait accomplir ce dont le bailliage lui-même n'a pas le droit ; le parlement seul peut prononcer le bannissement. Rien, en outre, ne justifie sa démarche : « Il ne parait pas que ces familles juives ayent donné lieu à aucune plainte, du moins la signification faite n'en annonce aucune. »

De plus, l'arrêt de 1753 ne vise pas les Juifs de Frauenberg. La seigneurie de Frauenberg, terre d'Empire était seulement sous la protection des ducs de Lorraine. On doit donc y tolérer les Juifs, les mettre à l'abri des poursuites de la justice civile, et M. de la Porte soumit au prince de Monthare un projet d'arrêt qui réunissait les familles juives de Frauenberg à la communauté établie en Lorraine.

Mais la décision illégale du procureur du roi, en même temps qu'elle signalait la situation particulière des Juifs de Frauenberg, avait dénoncé le privilège avantageux dont jouissait le seigneur de Frauenberg. Celui-ci permettait ou refusait aux Juifs l'entrée de sa seigneurie et les imposait suivant son bon plaisir. M. de la Porte, intendant de la province, représentant, par conséquent, de la souveraineté, ne pouvait laisser subsister plus longtemps un privilège attentatoire à la puissance royale.

Il joignit donc à sa lettre à M. de Monthare un second projet d'arrêt dans lequel il examinait les droits du seigneur de Frauenberg, M. d'Aubery. Il lui paraît intéressant de faire cesser ses prétentions, « le droit qu'elle annonce devant appartenir à la souveraineté ». Or, depuis le retour de la Lorraine à la France, les Juifs sont dépendants du roi. Le seigneur de Frauenberg n'a plus aucun droit. Et M. de la Porte propose de défendre à M. d'Aubery 1° « de recevoir des Juifs sans limitation de nombre, prétention contraire à l'arrêt de 1753 ; 2° d'exiger d'eux des redevances dont il étend arbitrairement la quotité ».

L'affaire vint devant le roi. Le prince de Monthare et M. de la Porte soutinrent la cause des Juifs. Ils protestèrent contre le jugement du procureur au bailliage de Sarreguemines et demandèrent au roi de détruire les privilèges du seigneur de Frauenberg.

Le 10 décembre 1779, en séance du conseil, le roi rendit un décret favorable aux Juifs, annula les dispositions de l'arrêt d'expulsion du procureur royal et, rattachant la communauté juive de Frauenberg à celle de Lorraine, enleva les Juifs à la domination du seigneur pour les placer sous son autorité. Le seigneur de Frauenberg fut déchu de ses droits. On lui défendit d'accorder aux Juifs aucune permission de séjour sans autorisation préalable du roi, et un délai d'un mois lui fut départi « pour remettre entre les mains de M. de la Porte les titres en vertu desquels il prétendait percevoir les redevances », faute de quoi défense lui était faite d'en exiger à l'avenir [1].

Les Juifs apprirent avec joie l'arrêt du roi. Il les soustrayait à l'arbitraire du seigneur, dont les prétentions souvent étaient excessives. Celui-ci exigeait des Juifs des redevances dont il augmentait arbitrairement la quotité. Le droit de protection de 1691 à 1721 avait été de 6 florins par an ; les veuves et les pauvres ne payaient que moitié des impôts. En 1756, la taxe s'éleva à 10 florins, et en 1767 elle atteignit 48 livres. Le seigneur, en outre, avait

[1] Voir Alfred Levy, *Notice sur les Israélites du duché de Lorraine* dans l'*Univers israélite*, t. XXXIX, XL, XLI, et *Recueil des édits et ordonnances royales*, t. IX.

établi un droit d'entrée. Les Juifs, trouvant la charge onéreuse, avaient, en 1763, refusé le payement de la redevance. M. d'Aubery immédiatement les frappa d'un impôt double et les menaça d'expulsion. Les Juifs évitèrent la peine en faisant soumission. Ils furent donc heureux d'être enlevés à l'autorité du seigneur de Frauenberg, et, avant même que l'affaire fut complètement close, ils refusèrent de payer toute redevance à M. d'Aubery (Lettre de Mme d'Oré).

Les choses avaient pris une tournure inattendue et l'affaire entrait dans une phase nouvelle. La question juive était réglée ; il ne s'agissait désormais plus des Juifs ; seuls les droits de M. d'Aubery restaient en cause, et c'est d'eux qu'il fallait décider; défense lui avait été faite de recevoir des Juifs sans permission préalable du roi et interdiction de prélever toute redevance si, dans un délai d'un mois, les titres constatant ses droits n'étaient pas remis à l'intendance de la province. M. d'Aubery ne voulut pas se soumettre à l'arrêt du roi. Le procès s'engagea, mais traîna en longueur. Les titres, parvenus à M. de la Porte avec un retard de six mois, furent classés et l'affaire bientôt fut oubliée.

En l'année 1782, la procédure recommença avec plus de force. M. d'Aubery avait trouvé des alliés précieux : Mme d'Oré, sa belle-mère, présidente au parlement de Nancy ; M. de Campi, officier du roi, et M. le marquis de Ségur. Celui-ci fut saisi du litige par M. de Stainville, ami de M. d'Aubery. « Le droit de M. d'Aubery, écrit M. de Stainville au marquis de Ségur, a été confirmé par un arrêt contradictoire rendu en 1710 par le duc Léopold et il a été reconnu et confirmé par la Chambre des comptes » De plus, partout où ils demeurent, les Juifs payent des subventions au seigneur. « Les habitants de la terre d'Imeling, qui est une terre appartenant au baron de Niomenil, ont donné une attestation qui prouve que ce seigneur perçoit de chaque famille juive qui y demeure un louis. Il serait donc injuste de priver de cette même redevance M. d'Aubery. »

M. le marquis de Ségur en référa à l'intendant de la province, M. de la Porte. Le 15 août 1782, celui-ci adressa une longue lettre à M. de Ségur, à laquelle il joignit les titres et un mémoire de M. d'Aubery. Il exposa avec détail les faits, rappela les défenses du roi et combattit les prétentions de M. d'Aubery. « La vérité, dit-il, a été altérée par M. d'Aubery. La terre de Frauenberg n'a jamais été une seigneurie alloduale et immédiate à l'Empire », mais a toujours dépendu et fait partie du duché de Lorraine. L'énonciation d'un dénombrement fourni à la Chambre royale de Metz en 1681 et un acte de vente fait par le duc et la duchesse de Wur-

temberg au sieur et dame Merlin (25 juin 1686) sont des preuves sans valeur. Le traité de Ryswick (1697) a rendu au duc de Lorraine tous ses droits et assuré sa souveraineté sur toutes les terres du duché. La Lorraine appartient maintenant à la France ; le roi en est le maître absolu. Mais l'édit de 1753, de Stanislas, y est encore appliqué. Les Juifs sont seulement tolérés ; or, « ce serait blesser les droits de la souveraineté que d'accorder au seigneur de Frauenberg celui d'admettre indistinctement dans sa seigneurie tous les Juifs qu'il voudrait, et ce droit serait unique dans la main du seigneur de Frauenberg, qui n'a, à cet égard, aucun titre en sa faveur, titres, au surplus, qui, quand même ils existeraient, viendraient échouer contre le droit de la souveraineté ».

Il n'est pas aussi facile de décider pour la redevance, remarque M. de la Porte. « Une longue possession est aussi respectable que les titres écrits. » Toutefois, le droit de protection établi sur les Juifs devrait être annulé avec la cessation de l'abus qui le fit naître. De plus, ce droit est arbitraire et ce serait un danger très grand, si le seigneur de Frauenberg était autorisé à exiger des Juifs un droit, « il pourrait rendre frustratoire la permission que le roi pourrait accorder à quelques Juifs de s'établir dans cette seigneurie, en portant cette redevance à un taux si élevé qu'ils fussent obligés de renoncer à jouir de cette permission. » M. de la Porte, croyant la solution de l'affaire fort éloignée, propose à M. de Ségur d'agréer la demande de M. d'Aubery, et il rédigea un projet d'arrêt accordant, par provision seulement, le droit de percevoir sur les Juifs l'impôt qu'ils étaient astreints à payer avant l'arrêt du 10 décembre 1779.

Mais bientôt M. d'Aubery put craindre de voir la remise indéfinie de son procès. M^me^ d'Oré, dont la fille avait épousé M. d'Aubery, prit alors en main les intérêts de son gendre et sollicita l'action des juges par ses lettres et ses démarches. Elle intercéda auprès de M. de Ségur. Il est injuste, dit-elle, de priver de la redevance M. d'Aubery, alors que tous les seigneurs perçoivent un impôt des Juifs ; il est extraordinaire que vingt-trois familles juives puissent tranquillement demeurer à Frauenberg, sans payer aucune redevance, sans participer aux charges de la communauté. On devrait, au moins, permettre à M. d'Aubery de renvoyer ces Juifs. Ses intérêts sont déjà assez lésés. On devrait en tenir compte, puisque « M. d'Aubery et ses ancêtres servent de« puis longtemps le roy avec distinction et sacrifient pour cet « objet leur fortune et leur santé ».

M. de Ségur, probablement, indiqua alors à M^me^ d'Oré la procédure qu'elle devait suivre pour obtenir gain de cause. Mais on

constata que les papiers livrés par M. d'Aubery à M. de la Porte avaient été égarés. Mme d'Oré s'indigna, protesta, envoya des pièces nouvelles favorables à M. d'Aubery et répéta ses arguments : « Il est contre toute justice de laisser depuis trois ans vingt-trois familles juives à Frauenberg sans payer un sol au seigneur. » Mme d'Oré invoque même le témoignage des Juifs : ils reconnaissent la justesse des prétentions de M. d'Aubery et « sont désespérés d'être unis à la communauté de Nancy, qui leur tire bien plus d'argent que leur seigneur. »

Croyant ses démarches inutiles, Mme d'Oré alla jusqu'à faire cette concession extrême, de demander au moins la permission de renvoyer les Juifs si M. d'Aubery était débouté de sa requête.

L'affaire vint devant le roi en décembre 1782. Celui-ci, après examen des mémoires de MM. de la Porte et d'Aubery, décida qu'un maître des requêtes, assisté de conseillers, étudierait à fond cette affaire sur laquelle il serait statué ensuite par Sa Majesté ; mais il permit, par provision seulement, à M. d'Aubery « de continuer à percevoir sur les Juifs établis dans ses terres, la redevance annuelle qu'il était dans l'usage d'exiger, mais qui ne devait pas excéder 24 livres ».

Le seigneur de Frauenberg obtenait donc en partie les avantages qu'il réclamait. Les Juifs demeuraient soumis à la capitation, mais ce régime devait être de courte durée : la Révolution allait éclater et les soumettre au droit commun.

ERNEST GINSBURGER.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I

MÉMOIRE POUR LA COMMUNAUTÉ DES JUIFS DE FRAUENBERG.

La terre de Frauemberg est un ancien fief impérial, dans cette terre résident vingt familles juives, depuis un temps qui excède la mémoire des vivants.

Sur la fin du dernier siècle, les seigneurs de cette terre se mirent

sous la protection du duché de Lorraine, et ils conservèrent tous les privilèges desquels ils avaient joui.

Les edits, ordonnances et déclarations n'ont donné aucune atteinte; on n'y a pas introduit l'obligation aux sujets de prendre du sel, du tabac, ils ont continué à les affranchir de controlle, de papier timbré, d'actes de présentations et de toutes autres impositions.

Aujourd'hui, il y a contestation entre le fermier général pour l'introduction de ces droits, ou de partie, d'une part, contre les seigneurs d'autre part, qui soutiennent avoir les motifs les plus puissants pour s'en défendre.

Les familles juives n'ont jamais été inquiétées et les Règlements faits dans le duché pour les familles qui sont venues s'établir en Lorraine, ne les ont pas frappées.

Dans le cours de ce siècle plusieurs familles juives ont demandé de résider en Lorraine, les ducs ont accordé cette permission sous diverses conditions, qu'ils ont tantôt augmentées, tantôt modifiées; enfin ils ont fixé en Lorraine le nombre des familles à cent quatre-vingt.

Dans aucun temps ces règlements ne se sont étendus sur la terre de Frauemberg, aux privilèges et droits de laquelle on n'a pas touché.

C'est de l'ordonnance qui fixe le nombre des familles en Lorraine à cent quatre-vingt que le procureur du Roy au bailliage de Sarguemines veut abuser, que sans Réquisition, sans décret de juge, il a fait faire commandement aux vingt familles de quitter les Etats dans le mois, sous peine de confiscation de leurs biens.

Les Juifs ne veulent pas pénétrer les motifs qui ont déterminé le procureur du Roy à agir; il leur suffit de démontrer qu'il se trompe, et c'est l'unique but qu'on se propose.

Dès le premier pas qu'il fait, il pèche dans la forme; en matière de contentieux il n'a pas le caractère de juge, il doit obtenir un décret ou un jugement de son siège; ici il agit de son propre mouvement et de sa propre autorité.

Pourquoi depuis que l'ordonnance qu'il réclame existe, son zèle a-t-il été si tardif ainsi que celui de ses prédécesseurs? Il n'y a pas d'autre raison que tous ont reconnu l'inapplication de la Loi qu'il invoque aujourd'hui.

En quoi ils ne se sont pas trompés. Les familles juives existent à Frauemberg de tous les temps; les particuliers qui vivent aujourd'hui y ont eu leurs pères, leurs ayeux, leurs bisayeux; ceux-ci sont enterrés dans leur cimetière, qui peut-être est aussi ancien que Frauemberg.

Que les Seigneurs de cette terre se soient mis sous la protection des ducs, c'est un motif puissant pour conserver, mais non pour anéantir, cela ne fut jamais dans l'intention toujours pure des souverains; le procureur du Roy de Sarreguemines est donc visiblement dans l'erreur.

C'est ce qu'on ne peut pas se dissimuler, lorsqu'on le voit qui veut

assimiler les Juifs de Frauemberg avec ceux de Lorraine; ceux-ci sont venus s'établir de la permission du duc Léopold; permission qu'il n'a accordée que sous différentes conditions.

Les Juifs de Frauemberg ne sont pas dans ce cas, ils ne sont pas venus demander un établissement, on les a trouvés établis, et ils l'étaient de tous les temps, lorsque la terre est passée sous la protection et souveraineté de la Lorraine.

Ils y avaient leurs maisons, leurs habitations, leur fortune, leurs enfants, leurs pères, et les cendres de leurs aïeux y reposaient; les ducs de Lorraine, le feu roy de Pologne, sçavoient parfaitement qu'il y avoit des Juifs à Frauemberg, mais ils étoient tellement persuadés que les ordonnances qui fixaient le nombre de cent quatre-vingts familles, ne les concernoient pas, que jamais il ne s'est agi d'eux.

Les rôles contiennent les lieux où chaque famille doit demeurer, tant de familles à Nancy, tant à Malzéville, tant à Boulay, à Sixheim, etc.

Il n'en est rien dit pour Frauemberg où il y a plus de familles que dans les plus grandes villes de la province.

Les Juifs de Frauemberg ont constamment fait une communauté distincte et séparée, on ne les a pas considérés comme les autres juifs. Et que deviendroient-ils aujourd'huy? Que deviendroit leur fortune? Que feroient-ils de leurs maisons si on les forçait à s'expatrier?

Ce n'est pas le vœu du Seigneur de Frauemberg, ce n'est pas celui des habitants; tous ont sincèrement partagé les inquiétudes que le procureur du Roy vient de donner aux remontrants qui réclament la justice de Sa Majesté et celle de ses ministres.

Ils demandent d'être maintenus dans le droit dont ils jouissaient de tous les temps, de continuer leur résidence où ils sont nés, où leurs pères ont vécu et où sont morts leurs ancêtres. Ils demandent qu'il soit donné un ordre au procureur du Roy du bailliage de Sarreguemines de discontinuer des poursuites aussi irrégulières que le motif est peu équitable.

Ou ils demandent une déclaration par laquelle Sa Majesté comme les souverains ses prédécesseurs, manifestera que sa volonté est, qu'outre le nombre de cent quatre-vingt familles établies en Lorraine, Elle maintient celles établies à Frauemberg.

Arrêt du Conseil d'Etat du Roy qui porte règlement pour la communauté des Juifs et fixe le nombre de familles, le 26 janvier 1753.

Le Roy s'étant fait représenter l'arrêt du Conseil d'Etat du 29 décembre 1733 donné sur la requête du chef de la communauté des Juifs résidents dans ses états, par laquelle il a été permis à toutes les familles juives comprises dans la répartition qui avait été faite en exécution d'un arrêt du 26 juillet précédent et montant à cent quatre-vingt, de continuer leur résidence en ses états, jusqu'à son bon

plaisir; et les impositions sur les Juifs ayant depuis continué d'être fait sur le pied des dit cent quatre-vingts familles, Sa Majesté ne croit pas devoir déranger leurs établissements, ni les frustrer du bénéfice de ces arrêts. Etant aussi informée de différents abus et inconvénients qui naissent de l'exécution de l'ordonnance donnée par le duc Léopold le 30 décembre 1728 concernant les actes qui se passent entre les Juifs, elle trouve à propos d'en suspendre l'execution. Ouï sur ce le rapport du sieur Renot, conseiller secrétaire d'Etat ordinaire, commissaire à ce députté et tout considéré,

Sa Majesté en son conseil a ordonné et ordonne: 1° Que le nombre des Juifs qui seront admis à résider dans ses états, demeurera fixé, jusqu'à son bon plaisir, à cent quatre-vingts familles, et que sous le nom de famille seront compris le chef et tous ses enfants et descendants des mâles, demeurant dans une seule et même maison, sans préjudice des acquisitions faites jusqu'à ce jour par aucun d'eux, en vertu de permissions et aux désignations faites dans quelques-uns des lieux de leur résidence, de rues ou terrains pour y former des habitations, dans lesquels ils seront maintenus; 2° Que les sindics des dits Juifs déposeront dans le mois, au greffe de son conseil, un rôle ou état exact de tous les Juifs chefs de famille qui sont actuellement dans ses états, contenant leurs noms et lieux de la résidence actuelle de chacun d'eux, pour être faite et arrêtée dans son dit conseil la liste de ceux qu'Elle jugera à propos de tolérer en chacun lieu, jusqu'au dit nombre de cent quatre-vingts familles et de suite envoyée et publiée partout ou besoin sera; 3° Que les dits Juifs, demeurant dans ses états, composeront une seule communauté, de laquelle Sa Majesté a nommé et établi pour sindic, Salomon Alcan, Isaac Behr, et Michel Godchaux demeurant à Nancy; 4° Ceux qui dans la suite pourraient obtenir de Sa Majesté permission de s'établir dans ses Etats, pour remplacer des familles actuelles qui seraient éteintes seront tenues de faire registrer la dite permission au greffe du bailliage de la résidence et de la communiquer au premier officier du lieu à peine de la privation de la grâce. 5° Ordonne au surplus Sa Majesté, que les édits, ordonnances, déclarations et arrêts de reglement donnés tant au sujet de l'exercice de leur religion, que de la police, commerce et autrement, seront suivis et executés; à la réserve néanmoins de l'ordonnance du 30 décembre 1728, concernant les actes qui se passent avec les Juifs, dont Sa Majesté a suspendu et suspend l'effet et l'exécution, jusqu'à ce qu'elle en ait autrement ordonné. Et seront pour l'exécution du présent arrêt toutes lettres nécessaires expédiées. Fait au dit conseil, tenu à Lunéville, le 26 janvier 1753.

Signé : Dorival.

Stanislas, par la grâce de Dieu, Roy de Pologne, grand duc de Lithuanie, Russie, Prusse, Mazovie, Sagomitie, Kiovie, Volhinie,

Podolie, Padlachie, Livonie, Smolensko, Sévérie, Czernichovie, Duc de Lorraine, et de Bar, marquis de Pont à Mousson et de Nomény, comte de Vaudemont, de Blamont, de Sarverdin et de Salin, à nos amis et féaux les Presidents, conseillers et gens tenant notre cours souveraine de Lorraine et Barroi, présidens conseillers, maîtres auditeurs et gens tenant nos chambres de comptes de Lorraine et de Bar; baillis, lieutenants-généraux, particuliers, assesseurs civils et criminels, conseillers et gens tenant nos bailliages de Bar et de Lamarche et à tous autres qu'il appartiendra. Salut : ayant été rendu arrêt en notre Conseil d'État, nous y étant, le 26 du present mois, lequel fait règlement pour la communauté des Juifs qui resident en nos états, et fixe le nombre des familles, et voulant que le dit arrêt, dont l'expédition est ci-jointe, et attachée sous le contre-scel de notre chancellerie, ait son plein et entier effet, nous vous mandons de le faire incessamment lire, publier, enregistrer et afficher partout où besoin sera, de tenir et faire tenir la main à sa pleine et entière exécution, sans permettre ni souffrir qu'il y soit contrevenu directement ni indirectement : car ainsi nous plaît. En foi de quoi avons, aux présentes, signées de notre main et contre-signées par l'un de nos conseillers secrétaire d'État, commandements et finances fait mettre et apprendre notre grand scel. Donné en notre ville de Lunéville le 29 janvier 1753, signé Stanislas Roy; par le roy, Ronot, Registrata Guire. Lacour, de l'exprès commandement de sa Majesté, a donné acte de la lecture et de la publication du present arrêt, ensemble des lettres d'attaches y jointes : oui et ce requérant le procureur général, ordonne qu'ils seront registrés en ses greffes pour être suivis et exécutés selon leur forme et teneur et y avoir recours le cas échéant; qu'à la diligence du procureur général copie dûement collationnée dudit arrêt et lettres d'attaches seront envoyées dans tous les bailliages et autres sieges ressortissants, pour y être pareillement, lues, publiées, registrées, suivies, et exécutées; enjoint aux substituts des lieux de tenir la main à leur exécution et d'en certifier la cour au mois. Fait à Nancy audience publique tenant ce jourd'huy 5 avril 1753. Signé Beaucharmois et plus bas f. Lacroix greffier.

L'an mil sept cent soixante dix-neuf le vingt-six may avant midy. En vertu de l'arrêt rendu au conseil en date du 26 janvier 1753 bien et duement enregistré, ci-dessus en copie. Et à la requête de Monsieur Charles-Josèphe Jeanroy, conseiller du Roy, et son procureur au bailliage royal de Sarreguemines, lequel fait élection de domicile en son hôtel au dit Sarreguemines. Je, François, Philippe, Schmit, huissier au même siege, demeurant au dit Sarreguemines soussigné certifie m'être exprès transporté au village de Frauemberg, distant d'une lieue et demie de ma demeure, ou étant, J'ay bien et dûement signifié la presente copie à la communauté des Juifs qui resident au dit Frauemberg, en la personne de Guetsche Gille, leur sindic,

en son domicile et parlant à sa personne, avec sommation faite aux dits Juifs, en parlant comme dit est, de se conformer à l'arrêt susdit; ce faisant, que toutes les familles des Juives qui sont établies audit Frauemberg qui ne sont point portées au rôle arrêté le 26 avril même année 1753 ou qui ne sont autorisés par le Roy, à y faire leur residence en celui de Frauemberg, qu'ils ayent à sortir des Etats de sa Majesté, dans le mois, datte de ce jour, sinon et le dit temps passé qu'ils seront expulsés et tous leurs biens immeubles et meubles, effets, être confisqués au proffit du domaine de sa Majesté. Et à ce que les Juifs sus-dits n'en ignorent, je leur ai délivré la présente copie en parlant au-dit Guetchel Gille, avec sommation faite à ce dernier d'en avertir tous les Juifs qui resident à Frauemberg contrairement au sus-dit arrêt, pour qu'ils ayent à s'y conformer et d'y satisfaire à la présente sommation, sous la peine y portée et duquel arrêt, j'ai donné lecture par interprétation au dit Guetschel Gille, tant pour lui que pour tous les autres Juifs...

Nancy, le 14 août 1779.

Monsieur [1],

J'ai reçu avec la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire le 30 juin dernier le Mémoire par lequel les familles juives établies dans la terre de Frauemberg réclament contre une injonction qui leur a été faite par le procureur du Roy du bailliage de Sarreguemines le 26 May dernier de sortir du Royaume dans un mois. A ne considérer cette signification que dans la forme, il est incroyable que le procureur du Roy ait tenté de faire un acte d'autorité de la nature de celui qui vous est dénoncé. En supposant que les familles juives en question n'eussent pas pu fixer leur résidence dans cette terre, le Procureur du Roy ne pouvait en aucune manière les expulser de son autorité; il pouvait tout au plus s'adresser au siège dans lequel il remplit les fonctions du ministère public pour requérir cette expulsion; mais c'était à ce siège à la prononcer. A plus forte raison ne pouvait-il pas ordonner aux familles de sortir du Royaume, puisque le Bailliage lui-même n'aurait pas pu donner cette extension, sa juridiction étant circonscrite dans un espace limité, au-delà duquel il ne peut plus rien. Cette espèce de bannissement ne pouvait tout au plus émaner que du Parlement, et jamais d'une juridiction inférieure.

Elle le pouvait d'autant moins dans la circonstance présente, qu'il ne paraît pas que ces familles juives ayent donné lieu à aucune plainte, du moins la signification faite à la requête du Procureur du Roy n'en annonce aucune.

Au fond, il est vrai que l'arrêt du Conseil d'État du feu roi de Pologne du 26 janvier 1753 fixe à 180 le nombre des familles juives

[1] M. le prince de Monthare.

qui pourront résider dans ses duchés de Lorraine et de Bar, et que les familles établies dans la terre de Frauemberg ne sont point comprises dans l'État annexé à cet arrêt. Mais il n'est pas moins vrai que lorsque cet arrêt a été rendu, il existait déjà des Juifs dans la terre de Frauemberg, et il paraît que l'on n'a pas entendu les priver de la liberté d'y résider, quoiqu'ils ne fussent pas compris dans l'arrêt, puisque depuis cet arrêt on ne les a pas inquiétés et que l'on en a laissé encore établir d'autres du vivant même du Roy de Pologne.

J'ai cherché à découvrir la raison qui avait pu déterminer à ne pas faire mention dans l'arrêt de 1753 des familles juives établies dans la terre de Frauemberg et il paraît que le motif qui a décidé c'est qu'autrefois, cette terre relevait de l'Empire, qu'elle ne faisait pas partie du duché de Lorraine, et qu'elle avait seulement été mise sous la protection des ducs de Lorraine qui alors n'y avaient pas les droits de la souveraineté. Cela paraît tellement vraisemblable que les habitants des villages qui composent la seigneurie de Frauemberg payent encore au Roy un droit de sauvegarde, ce qui annonce plutôt la protection que la souveraineté, qu'ils ne payent point les impositions comme en Lorraine sous le nom de subvention et de Ponts et Chaussées, que le sel et le tabac y sont marchandises libres et qu'en 1702 le procureur général de la Cour souveraine de Lorraine donna un réquisitoire pour qu'il fût fait défense à la dame de Merlin qui, à cette époque, possédait la terre de Frauemberg, de comparaître à la chambre impériale de Wetzlar, sur une assignation qui lui avait été donnée, ce qui prouve au moins que la question était indécise.

Quoi qu'il en soit, il est constant qu'avant 1753, il y avait plusieurs familles juives établies dans la terre de Frauenberg, qu'elles s'y sont maintenues depuis, sans qu'on ait fait contre elles usage des dispositions de cet arrêt, qu'elles y ont acquis une existence, qu'elles y ont formé des établissements, et il serait dur de les priver des avantages dont leur bonne foi doit leur faire espérer de jouir. Non seulement j'estime que l'on doit les y tolérer, mais encore qu'il est nécessaire de les mettre à l'abri des poursuites de la justice civile en leur assurant une existence égale à celle qui a été donnée aux autres familles juives établies en Lorraine. J'ai en conséquence l'honneur de vous soumettre le projet d'arrêt que vous croirez sans doute nécessaire de faire rendre.

Vous y verrez, Monsieur, que je propose, en assurant à ces familles juives leur existence en Lorraine, de les réunir à la communauté qui est établie dans cette province. Ces familles ne sont pas assez nombreuses pour former une communauté séparée, et je pense qu'en les réunissant toutes pour ne faire qu'une seule et même communauté, les familles établies à Frauenberg seront plus aisément surveillées par les chefs de cette communauté. Un autre avantage qui résultera de cette réunion, est que les nouvelles familles contribueront aux impositions qui sont établies sur les Juifs.

Mais en assujétissant ces familles juives à supporter leur part des subsides de l'État, il me semble naturel de les affranchir d'un droit fort onéreux que le seigneur de Frauenberg exige d'elles pour la tolérance qu'il croit pouvoir leur accorder. Le père du seigneur actuel exigeait de chaque Juif qui s'établissait dans sa terre une redevance annuelle de 10 florins de Lorraine. Le seigneur actuel a encore augmenté ce droit; il l'a porté d'abord à 28 florins au cours de Lorraine, et aujourd'hui il exige de chaque ménage 46 florins 10 sols par an et moitié pour les veuves. Cette incertitude pour la perception prouve qu'elle n'est fondée sur aucun titre et la perception en elle-même semblerait annoncer que le seigneur de Frauenberg prétend avoir le droit de permettre aux Juifs de s'établir dans sa terre. Il me paraît intéressant de faire cesser cette prétention, le droit qu'elle annonce devant appartenir exclusivement à la souveraineté.

C'est par cette raison que j'ai l'honneur de vous soumettre un second projet d'arrêt que je joins ici.

Permettez moi, Monsieur, de profiter de cette circonstance pour vous supplier de vous faire rendre compte de la lettre que j'ai eu l'honneur de vous écrire le 21 juin dernier, relativement aux Juifs et de me faire connaître le jugement que vous aurez porté des observations qu'elle contient. Je suis avec respect, Monsieur, votre très humble et très obéissant serviteur,

DE LA PORTE.

CONSEIL DES DÉPÊCHES DU 10 DÉCEMBRE 1779.

Une injonction de sortir du Royaume que le procureur du Roy du bailliage de Sarreguemines, Lorraine allemande, a pris sur lui de faire signifier à des familles juives établies dans la terre de Frauenberg, a donné lieu à des réclamations de leur part. M. de la Porte, intendant de la Province, a discuté l'objet et présenté à cette occasion deux projets d'arrêt du Conseil.

Les motifs que l'injonction exprime, sont qu'un arrêt du conseil d'État du feu Roy de Pologne du 26 janvier 1733 a fixé provisoirement le nombre des familles juives qui pourraient résider dans les États de Lorraine à 180, et que celles qui habitent la terre de Frauenberg n'ont point été comprises dans un rolle arrêté d'après ce réglement.

Mais M. de la Porte juge que l'acte dont il s'agit est insoutenable au fonds comme dans la forme.

Quant au fonds, M. de la Porte donne pour raison de l'omission qui sert de base à cet acte, qu'autrefois la terre de Frauenberg relevait de l'Empire, qu'elle ne faisait point partie du duché de Lorraine, et qu'elle avait seulement été mise sous la protection des ducs.

Différents faits appuyent cette assertion :

1° Les habitants des villages qui composent la seigneurie de

Frauenberg payent encore au domaine un droit de sauvegarde ; ce qui caractérise plutôt la protection que la souveraineté ;

2° Ils ne payent point les impositions comme en Lorraine sous le nom de subvention et de ponts et chaussées ;

3° Le sel et le tabac sont marchandises libres chez eux ;

4° Le procureur général de la Cour souveraine de Nancy fit défendre en 1702, au propriétaire de la seigneurie de comparaître à la chambre impériale de Vetzlar sur une assignation qui lui avait été donnée ; ce qui prouve au moins, dit M. de la Porte, que la question était indécise ;

5° Il est certain qu'en 1753, époque de l'arrêt du conseil du Roy de Pologne, plusieurs familles juives avaient leur établissement dans la terre de Frauenberg, et que depuis elles y ont subsisté paisiblement, sans qu'on se soit plaint de leur conduite.

A l'égard de la forme, le Procureur du Roy n'avait en aucune manière le droit de les expulser, quand on supposerait qu'elles n'eussent pu fixer leur résidence a Frauenberg.

Il pouvait, tout au plus, en faire l'objet d'un réquisitoire au siège, où il remplit les fonctions du Ministère public.

Ce siège, d'ailleurs, dont la juridiction est circonscrite dans un territoire limité, n'aurait pas en lui-même l'autorité d'ordonner une expulsion hors du Royaume ; cette espèce de bannissement ne pouvait être prononcé que dans un parlement et jamais dans une juridiction inférieure.

En cet état, M. de la Porte propose d'assurer aux Juifs de Frauenberg une existance égale à celle que l'arrêt de 1753 a donné aux autres familles juives établies en Lorraine, et de les réunir à ces familles pour ne former avec elles qu'une seule communauté soumise au même régime.

Il observe que les familles juives ne sont pas assez nombreuses pour former une communauté séparée.

Et qu'il résultera de la réunion deux avantages ;

L'un que ces familles seront surveillées par les chefs de la nation en Lorraine ;

L'autre qu'elles contribueront aux impositions ordonnées pour les Juifs.

Telle est la matière des deux projets d'arrêt. Un état qui l'accompagne fixe à 23 le nombre des mêmes familles, sur le pied existant.

Le second a pour but de mettre ordre à deux prétentions du seigneur de Frauenberg.

L'un est de recevoir des Juifs sans la limitation de nombre, prétention contraire à l'arrêt de 1753, l'autre est d'exiger d'eux des redevances dont il étend arbitrairement la quotité.

Les dispositions du projet sur ces deux points sont : 1° de lui défendre d'accorder aux Juifs aucune permission de s'établir dans sa seigneurie, sans qu'au préalable ils aient obtenu une autorisation spéciale du Roy ; 2° d'ordonner que dans un mois, il sera tenu de

remettre entre les mains de M. de la Porte les titres en vertu desquels il prétend percevoir des redevances; faute de quoi, défense d'en exiger à l'avenir.

PROJET D'ARRÊT.

10 septembre 1779.

Le roi en son conseil s'étant fait représenter l'arrêt rendu au conseil d'État du feu roi de Pologne, duc de Lorraine et de Bar le 24 janvier 1753 par lequel le nombre des familles juives qui pouvaient résider dans les duchés de Lorraine et de Bar aurait été fixé à cent quatre-vingts et par lequel il aurait été défendu à tous Juifs, autres que ceux dénommés audit état, de résider dans les duchés, sans en avoir obtenu au préalable la permission expresse du feu Roi de Pologne, et sa Majesté étant informée, qu'au préjudice de cet arrêt, le seigneur de la terre de Frauenberg s'ingère de donner permission à des Juifs de s'établir dans l'étendue de sa seigneurie et exige de ceux à qui ces permissions sont accordées une redevance qu'il étend arbitrairement et sa Majesté voulant faire cesser une entreprise aussi attentatoire à son autorité qu'onéreuse à ceux sur qui elle est exercée; après avoir pris sur ce l'avis du sieur intendant et commissaire départi dans les duchés de Lorraine et de Barrois; ouï le rapport : le Roi en son conseil a fait et fait très expresses inhibitions et défenses audit seigneur de Frauenberg d'accorder à l'avenir aucune permission aux Juifs de s'établir dans l'étendue de sa seigneurie, sans qu'au préalable lesdits Juifs aient obtenu de sa Majesté une autorisation spéciale aux termes du dit arrêt du 26 janvier 1753 : Enjoint à toutes ses cours et juges de n'avoir aucun égard aux permissions qui pourraient être émanées du seigneur de la terre de Frauenberg. Veut et ordonne en outre sa Majesté que dans un mois pour tout délai, à compter du jour de la notification qui lui sera faite du présent arrêt, le seigneur de la terre de Frauenberg sera tenu de remettre entre les mains du sieur intendant et commissaire départi les titres en vertu desquels il prétend percevoir une redevance des Juifs établis dans la dite seigneurie sous quelque dénomination que ce soit, pour, sur la représentation des titres être par sa Majesté ordonné ce qu'il appartiendra ; et faute par le dit seigneur de Frauenberg de faire la représentation des titres dans le délai, lui fait, sa Majesté, défense d'exiger à l'avenir aucune redevance pour raison de la résidence des dits Juifs, à peine de concussion.

Mande et ordonne sa Majesté au dit sieur intendant et commissaire départi de tenir la main à l'exécution du présent arrêt.

Nancy, le 28 juin 1781.

Monsieur,

Il y a six mois que M. l'Intendant vous a adressé un mémoire de M. le comte d'Aubery, concernant les droits de sa terre de Frauenberg dont les titres sont dans nos bureaux ; ils démontrent qu'il a le droit de percevoir une rétribution sur les Juifs pour droit d'habitation dans sa terre; cependant ceux-cy veullent se soustraire de lui payer, quoiqu'il prouve qu'il le perçoit depuis plus de cent ans. Ce droit a été confirmé par un arrêt contradictoire rendu en 1710 par le feu duc Léopold, et il a été reconnu et confirmé par la Chambre des comptes. Ses ancêtres avant d'être sous la protection du duc Léopold jouissaient de tous les droits régaliens ; ce souverain a promis de les conserver dans tous, exceptés ceux de la souveraineté.

Il seroit donc contre toute justice que le comte d'Aubery ne tira rien des vingt-trois familles juives qui resident dans sa terre de Frauenberg. Partout elles payent une reconnaissance à leur seigneur. Les Parlements de Paris et de Metz ont rendu plusieurs arrêts qui les y condamnent, ce qui est juste, puisque cette nation ne paye point de subventions de corvées et elle ne fournit point à l'entretient des paroisses. Les habitants d'Imeling qui est une terre appartenant a M. le baron de Nioménil ont donné une attestation qui prouve que ce seigneur perçoit de chaque famille juive qui y demeure un louis. Le comte d'Aubery a les mêmes droits chez lui et il n'attend que la décision qu'il demande pour en jouir, ou si elle lui est contraire il demande d'être autorisé de renvoyer ces Juifs. Je vous prie de vouloir bien lui procurer une prompte décision et de lui être favorable. Le comte d'Aubery est d'autant plus intéressé à soutenir son droit que la médiocrité de sa fortune ne lui permet pas d'en faire le sacrifice.

J'ai l'honneur d'être avec un très sincère et très parfait attachement, Monsieur, votre très humble et très obéissant serviteur,

STAINVILLE.

Paris le 15 août 1782.

A monsieur le marquis de Ségur.

Monsieur,

M. le prince de Montbare m'a adressé le 30 juin 1779, un mémoire par lequel les familles juives, établies dans la terre de Frauenberg réclamaient contre l'injonction qui leur avait été faite par le procureur du Roy du bailliage de Sarreguemines de sortir du Royaume dans un mois. Par une réponse du 14 août suivant j'ai établi qu'en la forme et au fonds cette signification était irrégulière et M. le prince de Montbare a fait rendre le 10 décembre suivant un arrêt du Conseil qui en annulant cette signification a permis aux

familles juives établies dans le terre de Frauenberg et dénommées dans l'État annexé à cet arrêt de continuer à y demeurer malgré la signification du Procureur du Roi au bailliage de Sarreguemines. Ce même arrêt réunit ces familles aux cent quatre-vingts autres familles tolérées en Lorraine pour ne composer ensemble qu'une seule et même communauté et être soumises au même régime.

Les informations que j'ai été dans le cas de prendre sur ce premier objet m'ont mis à portée de rendre compte à M. le prince de Montbare d'une prétention du seigneur de Frauenberg qui me paraissait contraire aux droits de la souveraineté du Roy et onéreux aux Juifs qui s'étaient établis dans cette seigneurie. Le sieur d'Aubery, seigneur de Frauenberg, prétendait avoir le droit de permettre aux Juifs de s'établir dans sa terre sans recourir à l'autorité du Roy ; de ne les y tolérer qu'autant qu'il voulait et d'exiger d'eux un droit arbitraire. C'est ce qui a provoqué un second arrêt du Conseil qui contient deux parties qu'il est très essentiel de distinguer. Par le premier sa Majesté proscrit la prétention du sieur de Frauenberg de pouvoir admettre les Juifs de sa terre sans le concours de l'autorité du Roy ; mais à l'égard de la redevance que le sieur de Frauenberg exigeait des Juifs, sa Majesté a ordonné qu'il serait tenu de me remettre les titres en vertu desquels il prétendait percevoir cette redevance, pour sur la représentation de ces titres être ordonné ce qu'il appartiendroit. Le sieur d'Aubery de Frauenberg a satisfait à cet arrêt et j'ai l'honneur de vous adresser le mémoire et les pièces qu'il a produit. Il est donc question aujourd'hui de prononcer sur la légitimité du droit prétendu par le sieur de Frauenberg et je vais avoir l'honneur de vous soumettre mon opinion à cet égard.

Vous verrez, Monsieur, par les conclusions qui terminent le mémoire du sieur d'Aubery de Frauenberg qu'il demande non seulement à être maintenu dans le droit et la possession de percevoir annuellement un louis par chaque famille juive établie dans sa terre, mais encore à être autorisé à y en recevoir d'autres comme d'ancienneté et à percevoir alors ou par delà un droit de 36 florins au cours de France. Cette demande telle qu'elle est présentée me paraît d'autant plus blesser les droits du Roy, que l'on ne craint pas d'attaquer sa souveraineté sur le village de Frauenberg et que l'on n'accorde au Roy qu'un droit de protection et de sauvegarde. On se livre à cet égard dans le Mémoire à une très longue discussion d'autant plus facile à détruire qu'elle porte toute entière sur une erreur démontrée telle par l'histoire du pays et par les titres qui reposent dans les archives de la Chambre des comptes. L'on prétend, en effet, que la terre de Frauenberg était autrefois une seigneurie allodiale et immédiate de l'Empire et il est au contraire prouvé qu'elle a toujours dépendu et fait partie du duché de Lorraine. Il me paraît très intéressant de rétablir la vérité qui a été altérée par le sieur d'Aubery de Frauenberg.

(En effet : donation de cette terre au duc Charles de Lorraine par Arnould de Sierck, 1415.

Sous Louis XIV les seigneurs de Frauenberg essayèrent de se mettre sous la protection de l'empire. Deux preuves : énonciation d'un dénombrement fourni à la Chambre royale de Metz, 1681, et acte de vente fait par duc et duchesse de Vurtemberg au sieur et dame Merlin, 25 juin 1686.

Mais aucune valeur, car le traité de Riswick redonne tous les droits au duc de Lorraine, qui, absent, n'a pu contredire l'acte de 1681.

Conclusion, elle appartient au Roy par le retour de la Lorraine à la France.)

D'après cette vérité il est facile d'apprécier la prétention du sieur de Frauenberg relativement aux Juifs.

Elle a deux parties distinctes, celle relative aux droits qu'il réclame de pouvoir permettre aux Juifs de s'établir dans sa seigneurie et l'autre relative à la redevance qu'il prétend pouvoir en exiger.

Quant à la première partie de cette prétention elle me paraît absolument insoutenable. Les Juifs ne sont que tolérés dans mon département, ils ne peuvent avoir d'existence civile, qu'en vertu de la permission du Roy ; c'est ce qui est clairement établi par l'arrêt du feu roy de Pologne, du 26 janvier 1753, qui est la loi de tolérance en faveur des Juifs qui peuvent exister en Lorraine et qui détermine les lieux dans lesquels ils peuvent se fixer. Ce serait contrevenir ouvertement à cet arrêt qui forme règlement général ; ce serait blesser les droits de la souveraineté que d'accorder au S. de F. celui d'admettre indistinctement dans sa seigneurie tous les Juifs qu'il voudrait et ce droit serait unique dans la main du seigneur de F. qui n'a à cet égard aucun titre en sa faveur, titres au surplus qui, quand même ils existeraient, viendraient échouer contre le droit de la souveraineté.

Il n'est pas aussi aisé de se décider sur la question relative à la redevance que le s. d'Aubery de Fr. prétend exiger des Juifs ; cette redevance pourrait être considérée comme un droit seigneurial, et à ce titre elle pourrait être conservée. L'on voit cependant qu'elle n'est établie sur aucun titre positif puisqu'aucun des aveux et dénombrements ne rappellent le droit en question. Il faut cependant convenir qu'il est fondé sur une longue possession qui est aussi respectable que les titres écrits. L'on pourrait objecter cependant que cette redevance n'était que la suite de la permission que le seigneur de Frauenberg prétendait pouvoir donner ou refuser à son gré aux Juifs de s'établir dans cette seigneurie et que ce droit ne devant plus exister comme contraire à la souveraineté du Roy, cette redevance doit cesser avec l'abus qui l'a fait naître ; la perception de cette redevance est d'autant plus extraordinaire que l'on voit par les comptes produits par le s. de F. qu'elle a varié en différents temps, qu'elle n'est pas la même pour tous les individus et qu'elle a éprouvé une progression qui annonce plutôt l'arbitraire qu'un droit constant : cet arbitraire est

contraire aux principes de justice de l'administration et d'ailleurs le s. de F. pourrait rendre frustratoire la permission que le Roy pourrait accorder à quelques Juifs de s'établir dans cette seigneurie en portant cette redevance à un taux si élevé qu'ils fussent obligés de renoncer à jouir de cette permission. Il semble que, dès que Sa Majesté permet à un Juif de s'établir dans un endroit quelconque, il doit par une suite nécessaire jouir de tous les droits du citoyen et que l'on ne doit pas exiger de lui des droits plus forts que ceux que payent tous les autres habitants. Le s. d'Aubery n'aura donc pas à se plaindre si l'on assimile les Juifs qui ont la permission de résider dans sa seigneurie aux autres habitants de la même seigneurie et si on les assujettit à tous les droits seigneuriaux que payent les autres habitants. C'est d'après cette opinion que j'ai rédigé le projet d'arrêt que je crois nécessaire de rendre et que j'ai l'honneur de vous soumettre.

Comme il pourrait arriver cependant, qu'à raison de l'importance de la question que je viens de traiter, vous crussiez devoir suspendre la décision définitive, pour vous mettre à portée de la méditer, je crois qu'à l'égard de la possession du s. d'Aubery de F. il serait juste de lui accorder par provision la faculté de percevoir les droits que les Juifs étaient dans l'usage de lui payer avant l'arrêt du 10 décembre 1779. Je dois cependant vous observer que, s'en tenant aux dispositions de cet arrêt, le s. d'Aubery ne peut pas réclamer cette provision à titre de justice; en effet, cet arrêt portait que dans un mois à compter du jour de la notification qui lui en serait faite, il serait tenu de représenter les titres sur lesquels pourrait être fondée la perception de la redevance en question et que, faute de faire cette représentation dans le délai fixé, cette perception serait suspendue. Le s. d'Aubery n'ayant satisfait à la disposition de cet arrêt que longtemps après le délai qui était fixé, il ne peut imputer qu'à lui-même la suspension de la perception de la redevance dans laquelle il aurait été maintenu sans difficulté s'il s'était conformé à l'arrêt : cependant comme le s. de Fr. a allégué que les pièces qu'il produit aujourd'huy, étaient engagées dans un procès, je présume que vous ne croirez pas devoir faire exécuter à la rigueur l'arrêt du 10 décembre 1779, et que vous vous déterminerez à lui accorder la provision dans le cas où vous croiriez devoir différer de quelque temps la décision définitive. C'est dans cette persuasion et dans cette supposition que je joins ici un autre projet d'arrêt, qui ne touche que sur le provisoire.

Je suis avec respect, Monsieur, votre très humble et très obéissant serviteur,

DE LA PORTE.

PROJET D'ARRÊT.

Vu par le roi étant en son conseil l'arrêt rendu en icelui, le 10 décembre 1779 par lequel Sa Majesté a permis aux familles juives éta-

blies dans les terres de Frauenberg, et dénommées dans l'état annexé audit arrêt, de continuer à y résider, et les a réunies aux 180 familles tolérées en Lorraine pour ne composer ensemble qu'une seule et même communauté et être soumises au même régime; Vu également le second arrêt du conseil rendu le même jour par lequel Sa Majesté a fait défense au s. de Frauenberg d'accorder à l'avenir comme permission aux Juifs de s'établir dans l'étendue de sa seigneurie sans qu'au préalable les dits Juifs eussent obtenu de Sa Majesté une autorisation spéciale au terme de l'arrêt du conseil du feu roy de Pologne, du 26 janvier 1733, et a ordonné que, dans un mois pour tout délai à compter du jour de la notification dudit arrêt le seigneur de la terre de Frauenberg serait tenu de remettre entre les mains du s.-intendant et commissaire départi en Lorraine, les titres en vertu desquels il prétendait percevoir une redevance des Juifs établis dans ladite seigneurie sous quelque dénomination que ce fût, pour sur la présentation desdits titres, être ordonné ce qu'il appartiendrait. Le s. d'Aubery ayant satisfait à ce dernier arrêt, Sa Majesté s'est fait rendre compte des titres produits en exécution d'icelui et du mémoire qui les accompagnait, par lequel, le s. d'Aubery conclut à ce que, nonobstant ledit arrêt, il soit confirmé ainsi que ses successeurs dans le droit et possession de percevoir annuellement un louis pour chaque famille juive établie dans la terre de Frauenberg, à ce qu'il soit autorisé à y en recevoir d'autres, comme d'ancienneté le cas échéant, et à percevoir alors ou par delà un droit d'entrée de 36 francs au cours de France. Et elle a reconnu que la demande du seigneur de Frauenberg de pouvoir introduire dans sa seigneurie les familles juives qui lui plairait, non seulement n'était fondée sur aucun titre, mais qu'elle serait même contraire aux droits de la souveraineté dont dépend l'admission des sujets qui ne sont que tolérés à raison de la religion qu'ils professent, et également contraire à l'arrêt du conseil du feu roy de Pologne, du 26 janvier 1733, qui doit avoir son exécution dans la seigneurie de Frauenberg comme dans le surplus des duchés de Lorraine et de Bar. Sa Majesté a encore reconnu que la redevance que le s. de Frauenberg prétendait exiger des Juifs n'était fondée sur aucun titre, que les variations, que cette redevance a éprouvées, annoncent un arbitraire onéreux aux familles juives et qui pourraient en laissant au seigneur de Frauenberg la liberté de l'étendre à son gré, rendre illusoire la grâce que Sa Majesté leur a accordée et pourrait leur accorder par la suite de résider dans l'étendue de ladite seigneurie, que cette redevance n'était fondée que sur la possession qui, elle-même, n'avait pour base que le prétendu droit du s. de F. d'admettre ou de ne pas admettre les Juifs dans sa seigneurie; mais que ce droit n'ayant jamais existé et étant absolument détruit, le s. de F. ne pouvait exiger des familles juives auxquelles il serait permis de résider dans cette seigneurie, que les mêmes droits et prestations que celles qu'il a droit par titres ou possessions de percevoir sur les autres habitants de ladite seigneurie et pour y

pourvoir. Sa Majesté étant en son conseil, a confirmé et confirme, en tant que de besoin, les arrêts rendus en son conseil le 10 décembre dernier ; en conséquence, a réitéré et réitère au s. de F. les défenses d'accorder à l'avenir aucune permission aux Juifs de s'établir dans l'étendue de sa seigneurie, sans qu'au préalable, lesdits Juifs ayent obtenus de Sa Majesté une autorisation spéciale aux termes de l'arrêt du 26 janvier 1753. Enjoignant à toutes ses cours et juges de n'avoir aucun égard aux permissions qui pourraient être émanées dudit seigneur de la terre de Frauenberg. Fait également défense au s. de F. d'exiger des Juifs, auxquels Sa Majesté a permis de s'établir dans leur seigneurie, des droits d'entrée plus forts que celui que le seigneur de Frauenberg peut avoir droit par titres ou possession, d'exiger des autres habitants considérés comme nouveaux entrants. Veut et ordonne Sa Majesté, que les familles juives, qui, par l'arrêt du conseil du 10 décembre 1779 ont été autorisées à résider dans la seigneurie de Frauenberg ainsi que celles qui pourront y venir par la suite en vertu des permissions de Sa Majesté, soient traitées comme tous les autres vassaux et habitants de sa seigneurie, faisant défense audit s. de F. d'exiger desdits Juifs, d'autres droits et redevances ou prestations, que ceux qu'il est fondé par titre ou possession de percevoir des autres habitants. Mande et ordonne Sa Majesté, au sous-intendant et commissaire départi de tenir la main à l'exécution du présent arrêt, lequel sera notifié tant au s. d'Aubery qu'à tous autres qu'il appartiendra et sera en outre imprimé, publié et affiché partout ou besoin sera.

A Nancy, ce 20 juillet 1782.

La crainte que j'ay Monsieur, que l'affaire de Mr d'Aubery mon gendre ne passe pas devant les vacances, me force de vous importuné de nouveau pour vous prié de le faire othorisé à continuer de touché tous les ans son droit de sur les juifs de la terre de F. mais, fondé de sur les titres les plus respectables, des arrêt contradictoire et une possession de plus de cent ans, D'après ce détaillée, vous conviendré Monsieur que Mr d'Aubery est vexé, puisque, depuis 3 ans, 23 familles juives habite sa terre cent luy payée un sou : cela le prive de 23 habitants qui luy payrait des rentes seigneuriales et qui partagerait les frais de la communauté. Mr de Ségur ignore surement l'injustice que l'on fait à mon gendre ; si des circonstances l'empêche de juger le fond de la difficulté, j'espér qu'il voudera bien le maintenir par provision dans sa possesion ; or il est contre toute règle, de (?) à un seigneur sans l'avoir entendu. Si je ne peu optenir la demande la plus juste, je vous prie de me le marquer ; j'irai personnellement démontré, le tor que l'on fait à Mr d'Aubery. Plusieurs personnes de la premiere consideration me serviront près de Mr de Ségur ; malgré cette avantage vous me renderie un vrai service, Monsieur, de m'evité ce voiage ; ce serait une nouvelle obligation que je vous aurais.

Je suis avec les sentiments les plus distingué, Monsieur, votre très humble et très obéissante servante,

De Tevenier d'Oré.

Depuis 18 mois, Mr d'Aubery, seigneur de F., a fait passer ses titres au bureau de la guerre pour obtenir justice contre les Juifs de sa terre. Depuis que le roi les a maintenu par un arrêt dans la possession où ils étaient d'habiter Frauenberg, ils se sont persuadés qu'ils ne devaient plus continuer tous les ans de payer un droit au seigneur qui croit également la possession de le toucher, il est fondé par les titres les plus respectables; cette difficulté a déjà été jugée en sa faveur par un arrêt du duc Léopold en 1710. La terre de F. étoit anciennement une des quatrièmes chevalieres de l'Empire qui avaient tous les droits régaliens. Les souverains ont conservé aux seigneurs les plus beaux privilèges : la Chambre des Comptes de Lorraine les a toujours reconnus et maintenus. Cette terre serait aujourd'huy le plus malletraitée si on forçoit le seigneur d'y conserver 23 familles juives sans rétribution ne payant point comme les habitants de rente au seigneur, en avoine, seigle, chanvre et volailles, ne contribuant pas non plus aux frais de la communauté.

On peut juger combien ils sont à charge, et ce serait une vexation de laisser les Juifs à Fr. sans rétribution. Tous les seigneurs de cette province sont les maitres de n'en point recevoir, en conséquence, Mr d'Aubery demande, de pouvoir les renvoyer ou d'être maintenu à tirer d'eux un droit par famille. Le parlement de Paris et plusieurs autres, ont rendu des arrêts qui condamnent, sur les plus justes motifs, les Juifs à payer une rétribution au seigneur. Par quelle fatalité, celui de F. serait-il traïté différemment ; deux heures d'examen suffieraient pour juger cette affaire.

Ce refus fait le plus grand tort au seigneur qui n'est pas riche ; il mérite cependant quelque considération. Mr d'Aubery et ses ancêtres servent depuis longtemps le roy avec distinction et vous sacrifient pour cet objet leur fortune et leur santé ; les suites des blessures que mon gendre a essuyé l'empêchent d'aller demander lui-même justice ; il a fait plusieurs consultations ; tous les jurisconsultes sont révoltés de l'injustice qu'il éprouve.

d'Oré.

Arrêt de 1710.

Vue en conseil la Requête cy jointe et attachée sous notre scel secret et les pieces y énoncées. Nous avons maintenu et gardé la suppliante dans tous les droits, privilèges, prérogatives et juridictions portées dans ses adveux et dénombrement ainsi qu'ils y sont exprimés pour la terre et seigneurie de Frauenberg ; faisons défense aux officiers du

bailliage et de la prévôté de Sarreguemines d'y donner aucune atteinte à peine de tous dépens, dommages et intérêts, sauf à nos officiers supérieurs d'y donner les ordres nécessaires, qui seront adressés aux officiers de la dite suppliante pour les exécuter ponctuellement selon leur forme et teneur, et lui donnons acte de la décharge donnée par notre très cher et féal conseiller d'Etat, maréchal de Lorraine et Barroi et grand Bailly d'Allemagne, le sieur Marquis de Bauveau, du droit par luy prétendu, des Juifs résidents dans la dite terre; en conséquence leur faisons main levée des effets sur eux saisis et exécutés. Car ainsi nous plait. Expédié audit conseil nous y estant le troisième juin 1710 à Lunéville par le sieur Protin conseiller d'Etat et maître du Registre ordinaire de notre hostel. Signé Léopold et plus bas. Marchis, secrétaire ordinaire et greffier en chef du Conseil.

A Versailles, le 5 août 1782.

A madame Doré.

Madame,

Persuadé que j'avais dans mon bureau les papiers de l'affaire au sujet de laquelle vous avez fait l'honneur de m'écrire, j'attendais pour avoir celui de vous répondre que je les eusse retrouvés. Mais les recherches que j'en ai fait faire à plusieurs reprises ont été infructueuses. Sans doute, Mr l'Intendant, à qui Mr d'Aubery a du les remettre, en conséquence de l'arrêt du 10 décembre 1779, ne les a pas encore envoyés au Ministre, du moins ce Magistrat à qui j'ai eu à en parler, ne se le rappelle pas. Je dois donc me borner dans ce moment à vous adresser une note qui fera connaître à Mr d'Aubery quelles démarches il a à faire.

Un arrêt du conseil, du 10 décembre 1779, a défendu à M D'Aubery seigneur de F. d'accorder à l'avenir à des Juifs, la permission de s'établir dans l'étendue de sa seigneurie sans qu'au préalable conformément à l'arrêt du 16 janvier 1753, ils en eussent obtenu du roi l'autorisation :

Il a ordonné en outre que, dans un mois pour tout délai, M. d'Aubery remettrait entre les mains de Mr l'Intendant de Lorraine, les titres en vertu desquels il prétend percevoir une redevance sur les Juifs établis dans sa seigneurie, afin que, sur la représentation de ces titres il fut statué par le Roi sur ce qu'il appartiendrait.

Enfin le même arrêt a encore ordonné que, faute par ce seigneur de représenter dans le délai fixé les titres dont il s'agit, il ne pourra, désormais, exiger des Juifs aucune redevance.

Si ce que Mr d'Aubery désire qu'il soit prononcé sur la validité du droit qu'il prétend avoir d'exiger la redevance sur les Juifs établis dans sa terre, en ce cas, il faut qu'il remette à Mr l'Intendant, s'il ne l'a point encore fait, tous les titres justificatifs de ce droit et qu'il engage ce Magistrat à l'envoyer au Ministre avec son avis.

Mais si l'on s'en rapporte à quelques expressions des lettres écrites par Mme la Présidente Doré, peut-être Mr d'Aubery, voudrait-il seulement obtenir dans ce moment, que nonobstant ce qui reporté par l'arrêt... il soit ordonné, en attendant qu'il ait été décidé si la redevance qu'il prétend lui est due, il continuera toujours de le percevoir. Si cela était, il faudrait alors que Mr d'Aubery envoyat au Ministre un mémoire à ce sujet.

Nancy, 9 août 1782.

Madame,

Je suis bien faché de ne m'être pas trouvé dans mon bureau lorsque vous avez pris la peine d'y passer. Je m'empresse de vous envoyer la lettre de Mr Campi et la note qui y était jointe et d'avoir l'honneur de vous prévenir que j'adresse sur le champ à Mr l'Intendant de nouveaux renseignements qui mettront à portée de procurer à Mr d'Aubery une décision définitive, ou au moins la provision que vous désirez.

Je suis avec respect, Madame, votre très humble et très obéissant serviteur.

HUGNIER.

A Nancy, ce 13 août 1782.

Je suis comblée, Monsieur, de l'intérêt que vous voulez bien prendre à l'affaire de Mr d'Aubery et à tous vos procédés honêtes; j'ai remis il y a près de deux ans, tous ces titres à Mr de la Porte, intendant de notre province, auquelt j'ai joint un mémoire. Jugéz, Monsieur, de ma surprise et de mon chagrin en apprenant que toutes ces pièces ne sont pas à votre bureau. A l'instant que j'ai reçu la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire, je suis allé pour m'expliquer avec Mr Hugnier, promié commis de Mr de la Porte. Ne l'ayant pas trouvé je lui ay fait parler. Je vous adresse Mr la réponse qu'il m'a fait, qui me parait bien singulier, après m'avoir dit plusieurs fois qu'il s'employait pour faire avoir la provision à mon gendre si on ne jugeait pas toute suite le fonds de l'affaire. D'après cela je ne sçais ce qu'on a fait des titres de M. d'Aubery en conséquence je vous envoie un arrêt rendue par le duc Léopold en 1710 qui confirme le droit qu'il a d'en tirer un des Juifs de sa terre de Frauenberg et un mémoire. Tous les titres qui y sont anoncé on été remis il y a près de deux ans, comme je vous le marque à Mr l'Intendant. L'arrêt du duc Léopold prouve que c'est une affaire jugé. Votre fason de penser m'assure que vous allé terminer cette difficulté ou au moins faire donner la provision à mon gendre car il est contre toute justice de luy avoir oté ce droit sans l'avoir entendu et de laisser depuis près de 3 ans, vingt-trois familles juives à Frauenberg sans payer un sol au seigneur. C'est une vexation sans exemple. Il n'embitionne pas

d'en avoir. Dans tous les temps, ils feront plus de mal que de bien à Frauenberg. Je finis en vous priant de nouveau de rendre une prompte justice à Mr d'Aubery. Depuis trop longtemps il gémit du retard. Je suis avec la plus vive reconnaissance et le plus parfait dévouement votre très humble et très obéisante servante.

D'ORÉ.

Si ma présence est nécessaire je me rendrai avec la plus grande diligence à Versailles. La terre de Frauenberg est tenue régalle et a le droit d'imposer les sujets y résidant à l'exclusion du droit éminent du souverain.

A Méhou par Lunéville, ce 29 août 1782.

On a trouvé, Monsieur, l'orriginale de la pièce ci-jointe dans le papié de M. d'Aubery ; elle vous prouvera que les Juifs même de sa terre ont reconnu dans tous les tems son droit ; son receveur avait grand tore de les menacé car il les a toujours traité avec la plus grande bonté. Cela est si vraie qu'ils sont désespéré d'être uni à la communauté de Nancy qui leur tire bien plus d'argent que leur seigneur; les titres que vous avez, Monsieur, vous font connoitre les droits de la terre de Frauenberg. Les Juifs n'ont obtenu du conseiller la permission d'y rester qu'en faveur du droit de la terre et de leur ancienne possession. Le seigneur mérite au moins la même grâce ou celle de le traité comme les autres seigneurs qui tirent tous une retribution des Juifs qui habitent leur terre par la raison qu'ils ne contribuent à rien.

Toute ma confiance, Monsieur, est en vous. Le trait que Mr Huguier m'a fait de conservé les titres de mon gendre près de deux ans au bureau de l'Intendant me fait tout craindre. J'attends tout de votre probité et de vos lumières et je suis avec le plus parfait dévouement, Monsieur, votre très humble et très obéissante servante,

D'ORÉ.

A Nancy, ce 2 octobre 1782.

Votre réputation de justice, Monseigneur, me donne la confiance de la réclamer en faveur de Mr d'Aubery, mon gendre. Depuis près de trois ans, 23 familles juives qui dépendent de sa terre ne veulent pas continuer de lui payer tous les ans un droit d'habitation qui est fondé et appuyé de sur une possesion bien établie depuis plus de cent ans et sur les titres les plus respectables ; il serait bien dur, Monseigneur, d'obliger Mr d'Aubery de conserver à Frauenberg ces 23 familles sans rétribution. Cette nation ne paye point de rentes seigneuriales et ne contribue en rien aux frais et charges de la communauté. Il n'est pas un seigneur dans le Royaume qui par cette

raison ne tire d'eux une rétribution et toutes les fois qu'il y a eu de difficultés de sur cette objet les parlements ont condamné les Juifs. Mr d'Aubery a produit un arrêt que le conseil du duc Léopold a rendu qui confirme le droit du seigneur de sur les Juifs de Frauenberg : en 1765, tous ceux qui l'habitaient ont supplié le seigneur par un mémoire signé de tous de se contenter de 40 florins d'Allemagne tous les ans par chacune famille. La chambre des comptes de Lorraine a exigé qu'on en payat le vingtième; dans près (?) ce détail dont les pièces ont produites ;

Je vous supplie, Monseigneur, de faire décider cette contestation ou de maintenir par provision Mr d'Aubery dans sa possession immémoriale : il serait contre toute justice de l'ôter à un seigneur sans l'avoir entendu. Tous les magistrats qui connaissent cette affaire sont persuadé que lorsque vous serez informés de ces véritables circonstances vous m'accorderez la grâce que j'ai l'honneur de vous demander. J'ai celuy d'être avec les sentiments les plus respectueux.

Monseigneur, votre très humble et très obéissante servante,

D'ORÉ, présidente au parlement de Nancy.

S'il était possible qu'on refuse à Mr d'Aubery la grâce qu'il demande, il espère qu'on ne l'obligera pas à conserver les 23 familles juives. Ce traitement serait sans exemple.

A Versailles, le 29 décembre 1782.

A Madame la Présidente d'Oré.

J'ai, Madame, rendu compte au roi dans son conseil des dépêches de l'affaire qui intéresse le seigneur de F. Sa Majesté avant de prononcer, a cru devoir nommer des commissaires pour examiner à fond cette affaire. Mais elle a réglé, qu'en attendant qu'elle ait statué définitivement, le seigneur de F. jouira par provision de la redevance qu'il était en possession de percevoir sur les Juifs domiciliés de cette terre.

Je suis avec resp., Mad., v. tr. h. et tr. ob. s.

Nancy, ce 6 janvier 1783.

Je vous prie, M. le Marquis, d'agreer tous mes remerciements de même que ceux de Mme de Frauenberg, ma fille, de l'arrêt de provisions que vous avez bien voulu faire rendre en sa faveur contre les Juifs de sa terre. Ses titres et une possesion immémoriale lui font espérer qu'elle gagnera le fond, toutes les fois qu'on a droit, on est sur, Monsieur, d'obtenir de vous la plus exacte justice ; Madame de Frauenberg va faire passer la croix de St Louis de son mari à Mr Mé-

lin et son brevet de pensions. Je suis avec la reconnaissance la plus respectueuse, Monsieur.

Votre très humble et très obéissante servante,

D'ORÉ.

CONSEIL DES DÉPÊCHES.

Le 7 décembre 1782.

Sire,

Le Seigneur de la terre de Frauenberg située en Lorraine, était en possession d'y admettre des Juifs sans qu'ils fussent munis de la permission du souverain, de les en expulser, quand il le jugerait à propos et d'exiger d'eux une redevance annuelle.

Un arrêt du Conseil rendu sur la proposition de Mr de la Porte, Intendant de la province, le 10 décembre 1779 a défendu au seigneur de cette terre d'accorder désormais à aucuns particuliers de cette nation la permission de s'y établir, lui a enjoint de remettre dans un mois pour tout délai, entre les mains de ce magistrat les titres en vertu desquels il percevait annuellement un droit sur eux, afin que, sur la représentation de ces titres, Votre Majesté statuat sur ce qu'il appartiendrait et a ordonné que, faute par lui de satisfaire à cette injonction dans le terme fixé, il ne pourrait plus exiger désormais cette redevance.

Les titres qu'il devait remettre à M. l'Intendant en conséquence de cet arrêt, faisaient partie de sa production dans un procès qu'il avait alors à soutenir en justice réglée relativement à un autre objet. Aussi le délai dans lequel il falloit qu'il remplit l'obligation que lui imposait l'arrêt s'écoula sans qu'il eut pu se mettre en règle à cet égard, en sorte qu'il se trouve depuis ce temps privé du droit sur les Juifs qu'il avoit toujours perçu jusques là.

Depuis, il a satisfait à l'arrêt, et Mr l'Intendant, après avoir examiné ses titres, me les a fait passer avec son avis.

La discussion qu'il s'agit d'en faire mettra votre Majesté à portée de juger si, comme le seigneur de Frauenberg le prétend, il est en droit d'admettre des Juifs dans cette terre et de les en congédier, ainsi que de les assujettir à une taxe annuelle, ou si, la possession constante dans laquelle il est de le faire est un abus qu'il faille proscrire.

Mais cette discussion exigeant un examen long et approfondi je crois devoir proposer à votre Majesté d'ordonner que tous les papiers de l'affaire seront remis entre les mains d'un maître des requêtes, afin qu'après qu'il en aura communiqué avec 4 de Mrs les conseillers d'Etat, il soit, à son rapport, en leur présence et de leur avis, prononcé par votre Majesté en son Conseil ce qu'il appartiendra.

Au reste, cette décision définitive pouvant être encore éloignée, il est juste, ce me semble, de régler en même temps que, jusqu'à ce

qu'elle ait été rendue, le seigneur de Frauenberg jouira provisoirement de la redevance qu'il était en possession de percevoir sur les Juifs domiciliés dans cette terre.

ARRÊT.

Vu par le Roy étant en son conseil l'arrêt rendu en icelui le 10 décembre 1779 par lequel Sa Majesté a fait défense au seigneur de la terre de Frauenberg située dans la province de Lorraine de recevoir désormais aucun Juif dans sa seigneurie sans qu'au préalable leur admission eut été spécialement autorisé, elle lui a enjoint de remettre dans un mois pour tout délai a compté du jour de la notification qui lui seroit faite dud. arrêt, entre les mains du s. intendant et commissaire départi en Lorraine, les titres en vertu desquels il perçoit une redevance annuelle sur les Juifs établis dans sa Seigneurie, pour sur la représentation des dits titres être par sa Majesté statué sur ce qu'il appartiendrait, a ordonné que faute par le d. seigneur de satisfaire à la d. injonction il ne pourroit plus exiger des dits Juifs aucune redevance.

Vu pareillement un mémoire que le s. d'Aubery, seigneur de la d. terre de Frauenberg pour satisfaire à l'arrêt ci-dessus énoncé a remis au d. s. Intendant et tendant à ce qu'il plut à sa Majes. le confirmer lui et ses successeurs dans le droit et la possession de percevoir annuellement un louis de redevance sur chaque famille juive établie dans sa terre et l'autoriser en outre tant à en admettre d'autres comme ci-devant qu'à percevoir pour raison de cette admission un droit de 36 fl. Vu également tous les titres, pièces, papiers joints au dit mémoire; vu enfin l'avis du dit s. Intendant et commissaire départi; ouï le rapport.

Sa Majesté étant en son conseil, a ordonné et ordonne que le mémoire présenté par le d. s. d'Aubery et les titres papiers et renseignements qu'il a produits ensemble l'avis du d. s. intendant et commissaire départi seront remis entre les mains du s. Maître des requêtes que sa Majesté commet à cet effet pour qu'après qu'il en aura communiqué aux. s. conseillers d'État, que sa Majesté commet pareillement, il soit, à son rapport, en leur présence et de leur avis, statué par sa Majesté en son conseil, ce qu'il appartiendra.

Vu au reste sa Majesté que jusqu'à ce qu'elle ait prononcé le seigneur de la dite terre de Frauenberg continue mais seulement par provision de percevoir sur les Juifs établis dans la d. terre la redevance annuelle qu'il était dans l'usage d'exiger d'eux, laquelle redevance ne pourra toutefois exceder la somme de 24 florins; ordonne au surplus sa Majesté l'execution des dispositions de l'arrêt de son conseil du 10 décembre 1779 auquel il n'est pas dérogé par le présent.

Monsieur,

Monsieur d'Aubery, chevalier de l'ordre royal et militaire de Saint-Louis, capitaine au regiment de Chaborant, seigneur de Frauenberg.

Supplie humblement la communauté des Juifs établie au dit Frauenberg.

Disant que le S Scheffer votre receveur a dit à l'un des suppliants, par forme de conversation, que votre intention était que chaque famille des suppliants payat annuellement à votre recette 10 florins d'Empire pour votre droit de protection, un des suppliants lui a répondu qu'ils espéraient que vous modéreriez le droit eu égard à leur peu de faculté et que lorsqu'ils auraient celui de vous faire leurs très humbles remontrances au sujet, comme votre receveur ne leur a pas dit de payer, ils ont cru qu'ils pourraient attendre l'heureux moment de votre retour.

Cependant ils viennent d'être avertis que vous avez donné ordre de les taxer à six gros écus et en cas de refus, de les chasser, ils sont pénétrés de la plus vive douleur d'être tombés dans votre disgrâce, mais ils vous supplient de leur pardonner leur faute qui n'a pas été volontaire, leur plus grand désir a toujours été et sera toujours de mériter vos bonnes grâces et de se rendre dignes de l'honneur de votre protection ; ils n'ont pas refusé de payer 10 florins, mais comme on ne leur a pas dit positivement de les payer, ils ont cru que vous voudriez bien leur donner le temps de vous presenter leurs très humbles remontrances, elles ne sont autres que d'offrir le payement des dix florins d'Empire, en vous suppliant de vouloir bien leur accorder l'honneur de votre protection et de confirmer la permission que vous leur avez donnée de se batir une synagogue, pour la construction de laquelle ils ont déjà fait beaucoup de dépenses et à cet effet ils vous supplient de révoquer la defense qui leur a été faite en votre nom de faire cette construction.

Ce considéré, Monsieur, il vous plaise agréer les offres que les suppliants font de payer annuellement par chacune famille a votre recette dix florins d'Empire, à ce moyen leur accorder votre protection pour leur residence à Frauenberg, confirmer la permission que vous leur avez donnée de se construire une synagogue et révoquer tout ordre contraire. Les suppliants ne cesseront d'adresser leurs vœux au ciel pour la conservation de votre santé et la prospérité de votre personne.

Fait à Frauenberg, le 2 décembre 1765. Signé en caractères Hébraiques, Daniel Hass et son fils, Samson Cahen, Moyse Cahen, Schillé Getchel et son fils, Hertzel Getchel, Moyse Levy, Lyon Daniel, Joel Marx, Michel Marx et Sissel Mendel.

(Collationné à Lunéville, 29 août 1782, par les notaires royaux Febvre et Chedville.)

Registre du compte manuel de l'année 1691 de toutes les recettes et dépenses de la terre et seigneurie de Frauenberg qui commencent à la Saint-Georges 1691 et finit à pareil jour de l'année 1692.

Folio 10 recto.

Recette en argent provenant de la protection des Juifs.

Isaac Juif a été reçu a Frauenberg paye *annuellement* pour droit de protection..... 6 flor. »
En est en allé, a payé pour 3 mois-ci..... 1 15

Il n'y en a point à Pouschbach, ni à Mengen.

Pour translation rendu conforme à son original en idiome allemand tiré du registre de compte ci-dessus par le soussigné entreprête juré de la cour Parlement à Nancy, le 18 novembre 1782.

PIGEON.

Extrait sommaire du compte de la recette de Frauenberg depuis la Saint-Martin 1695 jusqu'a la Saint-Georges 1696 rendu par moi, Jean-Pierre Krebbs receveur dudit lieu.

Folio secundo recto
Recette en deniers

Pour droit de protection des Juifs..... 6 florins.

Registre du compte rendu par Jean-Pierre Krebbs pour l'année 1696 en qualité de receveur commis de la recette et dépense de la terre et seigneurie de Frauenberg qui commence à la Saint-Georges de l'année 1696 et se finit à pareil jour 1697.

Recette en argent provenant de la protection des Juifs.

Abraham, juif de Maursmunster (Marmoutier) paye annuellement quatre écus d'empire; son année commence et finit le 1er août :

Reçu en argent..... 3 fl., 23 sol., 2 deniers
le surplus lui ayant été passé en compte conformément au billet de l'arrêté de compte : ce qui fait la somme totale portée en recette et dépense, cy..... 6 florins

Ledit compte ainsi ouï et arrêté sauf toute omission et erreur de calcul, le 14 décembre 1697.

Signé : DE MERLIN DE DALHEIM,
et plus bas : J.-P. KREBS, receveur, avec paraphe.

Pour translation, etc...
Même compte années 1697 et 1698.

6e compte de la recette et dépenses sur les revenus et rentes de la seigneurie de Frauenberg dressé et rendu par moi, J. P. Krebs, receveur de la dite seigneurie, le terme de ce compte commence à la St-Georges 1699 et finit au même terme de l'année 1700.

Auditionné par Mr Zoller, receveur du compté de Bitsch, le 4e juin 1700.

Recettes en deniers.

Protection des Juifs.

Abraham, juif de Maursmünster, donne annuellement 6 florins, son année commence et finit au mois d'août. Ils ont été décompté avec lui moyennant du compte n° 3, si cependant en la recette à condition de la porter à la dépense cy..... 6 florins.

Fait, conclu et arrêté par moi, soussigné, receveur du comté de Bitsch pour et au nom de Mme de Merlin, dame de Frauenberg à ce présente sauf toute erreur de calcul ou omission. A Frauenberg le 4e juin 1700.

Signés : Merlin de Frauenberg,
de Zoller, J. P. Krebs, comptable.

Même compte années 1701 — 1702 — 1703 — 1704, mais signé par J. Schmitt, tabellion général en Lorraine, garde-notte à Sarreguemines.

Extrait tiré du compte de la seigneurie de Frauenberg, etc., 1704 — 1705.

Protection des Juifs.

Abraham, Juif de Maursmunster, etc.... 6 florins.
David Lévi, son fils, autant, cy..... 6 —

Fait, conclu et arrêté par moi, tabellion général, etc.
Fait au dit Frauenberg, le 16 juin 1705.

Signé : Merlin B. Frauenberg,
J.-P. Krebs, comptable,
J. Schmitt.

Le soussigné interprète, etc.

Même compte années 1705 — 1706 — 1707 — 1709 — 1710, mais signé Mme Merlin B. Frauenberg, Novel, avocat à la Cour, exerçant à Sarreguemines, et Jean Hennesienne, officier de la terre de Frauenberg.

Extrait tiré du compte des rentes, revenus et exposés pendant l'année 1715, 1716, 1717 et 1718 de la seigneurie de Frauenberg, de la maison de M^me^ de Merlin, dame du dit lieu.

Recette en deniers touchant la protection des Juifs.

David Lévi, Juif, demeurant à Frauenberg dessous la protection de M^me^ est obligé à payer annuellement à M^me^ de Frauenberg pour la dite protection 6 florins, porté cy pour les 4 années 1715, 16; 17 et 18..... 24 florins.

La veuve d'Abraham, demeurante aussi à Fr., est obligée de payer aussi à M^me^ pour une grâce que M^me^ a faite 3 flor., annuellement aussi; le comptable n'a rien touché de 4 années partant et nihil.....

Wolf Caen doit par an au seigneur pour la protection 12 florins pour l'année 1718, cy..... 12 —

David Lenié, Juif, pour la protect. 1719..... 6 —

Hem Volf Cohen pour l'année 1719..... 6 —

Conclu et arrêté par nous, Louis Alphonse d'Aubery, capitaine au régiment de Foix pour et au nom de M^me^ de Frauenberg. Frauenberg 19 octobre 1720.

Compte pour 5 ans, 1721-1725.

David Lévi, Juif, doit annuellement..... 6 florins.

La veuve Abraham..... 3 —

Extrait tiré d'un compte de la recette et dépense de la terre et seigneurie de Frauenberg pour l'année 1756.

Protection de Juifs.

Jacques, Juif, résidant de la seigneurie de F. doit au seigneur 10 florins	10 flor.	»
Samuel Haas de sa protection et pouble(?).....	20	12
Moïse Caen, idem	20	12
Marx Michel.....	20	12
Schile Guetzel.....	20	12
Hertzel Guetzel.....	20	12
Moïse Löbe	20	12
Suss Kun.....	20	12
Samson Caen.....	20	12
Daniel Marx, pauvre	10	»
Loëb Marx	20	12

Ce jourd'huy, 8 novembre 1765, je, Jean Georges Scheffer, greffier de la seigneurie de Frauenberg, ai ouï et arrêté au nom du seigneur le compte de la recette et dépense en présence de M^me^ de Villers, au château de Frauenberg de ce qui est dû par ses sujets et Juifs.

Décompté avec la femme de Schoullen Letzel pour son droit de protection de 10 florins d'empire, l'écu neuf à 36, elle a pareillement payé deux chapons pour 20 sols pièces et une poulle 12 sols ; elle a déclaré que le seigneur lui doit pour prix de marchandises 21 flor. ; déduction faite des 20 florins, droit de protection, chapon, poule, elle redoit au seigneur 16 flor. 16 sols, cy ..... 16 flor. 16 s.

Ainsi elle achève de payer.

Le 9 janvier 1765, Daniel Haas a payé les droits de protection pour luy et son fils pour l'année 1765, chacun 10 flor..... 20 »

Le 4 décembre 1763, Hetzel Letzel a payé le droit.... 10 »

Le 4 décembre, Letzel Schouller a payé le droit..... 10 »

Le 11 décembre, Loebe Daniel a payé le droit..... 10 »

Le 6 décembre, Suskind Mundel a payé..... 7 6

Le 20 février 1766 (Gutte) Mayer..... 10 »

Le 13 décembre 1763, Moïse Loeb ..... 10 »

Le 23 décembre, Danyel Marx a payé 10 livres..... 10 livres.

Ainsi reste encore 3, a payé.

Le 22 décembre Marx Michel, 10 florins d'Empire ... 10 florins.

David Caen, fils de Mauschen Caen a payé le droit de protection pour 6 mois par 24 livres, cy..... 24 livres.

En idiome allemand.

Ce jourd'huy 20 april 1768, décompté avec la femme Yolle Mayer, juif pour l'année 1767. Elle a payé à Guillaume Redelberger, mon intendant cinq gros écus, à mon absence, et aujourd'huy elle a achevé de me payer la protection par 16 florins..... 16 florins.

Hertzel Letzel, décompté pour l'année 1767, il a payé sa protection avec..... 48 —

Feillen, femme de Schillen Getschel, pour l'année 1767 sa protection va à 6 gros écus à raison de 8 livres l'écu. 48 —

Le 21 avril 1768, décompté avec Moïse Loeb, Juif, pour l'année dernière a payé sa protection par 6 écus neufs.. 48 —

Le 12 novembre 1768, décompté avec la femme de Daniel Haas, Juif, pour l'année 1767 et 1768 et a payé le droit..... 96 —

Le 17 novembre décompte fait avec la femme d'Isaac Haas pour l'année courante a payé pour sa protection... 48 —

Le 17 novembre décompte fait avec David Caen pour les années 1767 et 68 a payé la protection par..... 96 —

Le 17 novembre 1768 décompte avec Guetzel Schill pour l'année courante..... 48 —

Le 17 novembre 1768 décompté avec la femme de Schillen Getzel a payé la protection pour l'année courante.... 48 florins.
Le 18 novembre 1768 avec Mauschen Loeb pour 1767 et 1768..... 96 —
Le 19 novembre 1768 décompte avec Schimgen Caen, Juif, protection pour l'année dernière et courante..... 96 —
Le 21 novembre décompte avec la femme de Gotte Mayer pour l'année courante..... 48 —
Le 23 novembre 1768 décompte avec Marx Michel, Juif, pour les années 1767 et 68..... 96 —
Le soussigné interprète, etc.

Extrait en translation d'un registre en idiome allemand de la terre et seigneurie de Frauenberg, contenant les recettes et dépenses d'icelle — où sont portés les droits de protection que les Juifs doivent annuellement au seigneur de Frauenberg, 1769, savoir :

Schilen Gätzel, Juif, pour protection par année..... 48 livres.
Daniel Haas doit pour droit de protection suivant le compte du 15 novembre 1769..... 48 —
Getzell Haas doit pour droit de protection suivant le compte du 15 novembre 1769..... 48 —
Isaac Haas doit suivant le compte du 15 novembre 1769 par droit de protection..... 48 —
Herz Getzell doit aussi selon le compte du 16 novembre 1769 p. d. d. p..... 48 —
Marx Michel suivant le compte du 16 novembre 1769.. 48 —
Loeb Daniel doit p. d. d. p. suivant le compte arrêté.. 48 —
Mauschen Caen p. d. d. p. suivant son compte..... 48 —
Suivant le compte arrêté le 31 janvier 1770 avec David Caen ce dernier doit p. d. de p..... 48 —
Mauschen Loëb doit p. d. de p. selon le compte arrêté le 17 novembre 1769..... 48 —

Extrait en translat. d'un registre en idiome allemand et en forme de décompte arrêté le 14 décembre 1773 avec les Juifs qui demeuroient dans la seigneurie de Frauenberg, lesquels payoient annuellement pour droit de protection au seigneur 48 livres, cy :

Loëb Daniel après décompte fait doit p. d. d. p..... 48 livres.
Aron Salomon doit suivant le compte arrêté le 13 dec. 1773 p. d. d. p..... 48 —
Hirsch Marx doit p. d. d. p..... 48 —
Loeb Sander, Juif, doit p. d. d. p..... 48 —
Merlin Oppenheimer..... 48 —
Louis Caen, le jeune, décompté le 10 novembre 1774 d. p. d. p..... 48 —

Schill Getzell le 11 novembre 1774	48	livres.
Le 11 novembre 1774 décompté avec Mayer Louis	48	—
Le 14 nov. 1774, avec Louis Daniel	48	—
Le 15 nov. 1774, décompté avec Moyse Nathan	48	—
Le 9 nov. 1774, décompté avec Isaac Hass	48	—
Le 9 nov. 1774, décompté avec Aron Salomon	48	—
Le 18 nov. 1774, décompté avec Marx Michel	48	—
Le 18 nov. 1774, décompté avec Herzell Götzell pour l'année échue à la S^{t}-Martin	48	—
Le 20 nov. 1775, décompté avec Sara, fille de Hertzell, veuve de Jacques Salomon, doit pour les années 1774 et 1775, échues à la S^{t}-Martin dernier sa protection, deux années	32	—
Le 20 nov. 1775, décompté avec Hertzel Getzell pour l'année échue à la S^{t}-Martin sa protection	32	—
Moyse Nathan pour l'année échue à la S^{t}-Martin p. s. protec	48	—
Le 8 juin 1775, décompté avec Getzell Schill pour l'année échue à la S^{t}-Martin de 1774 sa protection	48	—
Le 20 nov. 1775, décompté avec Isaac Has pour l'année échue à la S^{t}-Martin dernier	48	—
Le 20 nov. 1775, décompté avec Louis Cohen pour l'année échue à la S^{t}-Martin dernier	48	—
Décompté le 20 nov. 1775 avec Louis Sander, l'année échue à la S^{t}-Martin, sa protection	48	—
Le 20 nov. 1775, décompté avec Moyse Oppenheimer pour l'année échue à la S^{t}-Martin dernier, sa protection	48	—

NOTES ET MÉLANGES

LE SAC DU GHETTO DE FRANCFORT

EN 1614

La gravure que nous reproduisons ici est extraite de Gottfried (J.-L.), *Historische Chronica oder Beschreibung der feurnehmsten Geschichten, so sich von Anfang der Welt bis auf das Jahr 1619 zugetragen*. Mit zahlreichen Kupfern von Merian (Francfort, 1674). Ce Merian (Matthaeus), surnommé l'aîné, est né en 1593 à Bâle et mort en 1650 à Schmalbach. Il a travaillé à Francfort et a produit une œuvre considérable. Une *Topographie* qu'on cite contient deux mille gravures sur cuivre qui sont en grande partie de lui.

Si nous signalons cette pièce, c'est moins pour la scène même qui y est représentée, que pour compléter la série des illustrations avec la roue[1]. On y distingue cinq personnages affublés de ce signe : à droite, un homme se penchant par la fenêtre, puis trois autres sur le premier plan, enfin une femme qui retient l'agresseur levant un bâton.

Le sujet de la scène est très connu, c'est le pillage du ghetto de Francfort le 1er septembre (22 août vieux style) 1614. Ce jour-là les Juifs, réunis dans leurs synagogues, entendirent un fracas épouvantable : c'était le fameux Fettmilch, avec ses bandes, qui faisait le siège de leur quartier. Ils essayèrent de repousser l'assaut, mais ils furent vaincus, après avoir perdu plusieurs des leurs. Pendant toute la nuit, la populace se donna libre carrière, pillant et saccageant les demeures des Juifs, détruisant les syna-

[1] Voir *Revue*, XLV, p. 218.

gogues. Certains de ces malheureux trouverent un refuge chez des chrétiens, d'autres s'enfuirent au cimetière. Tous les survi-



Le sac du ghetto de Francfort en 1614.

vant acceptèrent avec joie l'ordre de quitter la ville, abandonnant volontiers leurs biens, heureux de conserver leur vie [1].

E. D. Meyerson.

[1] Voir Graetz, *Geschichte der Juden*, t. X, 3e éd., p. 30.

LES JUIFS DE VILLINGEN

Villingen est une petite ville du grand-duché de Bade. Fondée par les comtes de Zähringen, elle devint, en 1218, la propriété des comtes de Fürstenberg, desquels elle passa, en 1326, sous la domination autrichienne et fit partie de la régence d'Ensisheim jusqu'en 1805. A cette date, elle fut incorporée au grand-duché de Bade. Une communauté juive y exista depuis le XIVe siècle jusqu'en 1510. L'histoire de cette communauté a été retracée par M. Roder dans la *Zeitschrift zur Geschichte des Oberrheins*, parue au mois de mars dernier. Qu'il me soit permis de donner ici les principaux résultats de cet intéressant travail avec quelques additions et rectifications.

C'est dans un acte du 27 juin 1324, daté de Francfort-sur-le-Mein, qu'on trouve la première mention des Juifs de Villingen. Voulant récompenser les deux frères Jean et Geoffroy, comtes de Fürstenberg, de lui avoir rendu des services, le roi Louis de Bavière leur accorda l'usufruit révocable de ses Juifs de Villingen contre rachat de 50 marcs argent.

La synagogue de Villingen est citée pour la première fois dans l'urbaire de l'hospice, en 1379, à propos de l'énumération des biens appartenant à cette institution : « die noch jetzt vorhandene Spitalscheuer... anstossend an zwei andere Häuser und *der Juden Schule* ».

La communauté ne paraît pas avoir jamais été bien nombreuse. Le vieux livre communal ne contient pour les années 1340-1360 que l'inscription de quatre à six maisons dont les propriétaires sont des Juifs. On trouve : Samuel de Mengen, aubergiste, propriétaire aussi d'une cave, David, Moses et sa femme Jutta. Vers la même époque (1347), un Juif de Villingen, Man Susskind, est nommé comme créancier d'un citoyen de Rottweil.

Les persécutions, qui furent presque générales au XIVe siècle, n'épargnèrent pas les Juifs de Villingen. Le chroniqueur Jean de Winterthur (éd. v. Wyss, p. 169) raconte qu'en 1342, treize Juifs de Hornberg furent arrêtés et brûlés pour avoir volé des objets d'une église. Leurs complices de Schaffhouse, Fribourg et Villingen, dénoncés soit par eux-mêmes, soit par d'autres personnes, eurent le même sort. Quant à l'année fatale de 1349, M. Roder n'a pas pu trouver de preuve directe de souffrances endurées par les Juifs de Villingen. Néanmoins, il croit devoir admettre d'une ma-

nière certaine qu'eux aussi furent victimes des persécutions, et cela bien que le nom de Villingen ne soit pas mentionné à ce propos dans les Mémoriaux. M. Roder se donne beaucoup de peine pour soutenir cette opinion ; il dit, entre autres, que pendant plus de quatre-vingts ans après 1349 nous ne trouvons plus trace de Juifs à Villingen. Or, c'est là peine inutile. Si M. Roder avait lu mon article sur les *Mémoriaux alsaciens*, paru dans cette *Revue* (XL, 231 et ss.), il aurait pu voir que Villingen est, en effet, mentionné parmi les endroits où sévirent les persécutions en 1349, car au lieu de וילנגן, que M. Salfeld corrige à tort en זלצונגן (Salzungen), il faut lire וילכינגן ; le *Memorbuch* d'Isenheim lit וויליכינגן, et ceux de Ribeauvillé et de Haguenau même פרלינגן.

Ce n'est qu'en 1420 que nous trouvons de nouveau un Juif à Villingen ; le comte palatin Ludwig b. Rhein prend sous sa protection le Juif Lœb de Villingen. Comme la plupart des Juifs de cette époque, ce Lœb s'occupait d'affaires d'argent ; Henslin de Soultz au Neckar, le noble Conrad de Hornstein, le jeune Bilgrin de Reischach à Stoffeln, le chevalier Hans de Klingenberg étaient ses débiteurs.

Par lettre du 12 mars 1464, les Juifs de Villingen, en même temps que ceux de Strasbourg, Mergentheim, Mulhouse, etc., furent cités, au nom de l'empereur Frédéric III, devant l'évêque Jean IV de Freisingen, parce qu'ils avaient pris l'intérêt des intérêts ou avaient ajouté les intérêts au capital.

Mais il paraît que les Juifs de Villingen n'étaient pas seulement des commerçants, ils connaissaient aussi les mystères du jeu ; un d'eux, du moins, était vers 1488 le maître ès jeu de cartes du seigneur Jean Werner aîné, de Zimmern (*Chronique de Zimmern*, éd. Barack, I, 424).

Le 13 novembre 1495, le Juif Salmen fut admis à la protection de la ville. Il lui fut défendu, à lui ainsi qu'aux siens, de faire de l'usure. Étant affranchi des charges publiques, il devait payer 2 florins par an.

Le 20 septembre, cinq autres Juifs furent admis : Simon, Mosse, Joslin, Nata et le jeune Salmen.

M. Roder parle ensuite de la fameuse affaire du meurtre rituel que les lecteurs de cette *Revue* connaissent déjà par l'article de M. Hildenfinger[1]. M. Roder n'a lu ni cet article ni celui de M. Pfaff ; il ne cite que le livre de M. Lewin et la *Chronique de Villingen*, éd. Hug, p. 26 et 27 ; mais il donne des détails différents de ceux

[1] *Revue*, t. XLIV, p. 129.

que l'on connaît. D'après lui, c'est à Buchheim, près de Fribourg, qu'un père assassina son fils et livra son sang aux Juifs. En même temps, on raconta que *deux* assassinats analogues avaient eu lieu à *Waldkirch!* Une correspondance fut échangée entre la municipalité de Fribourg, celle de Villingen, le chancelier royal Docteur Stürzel de Buchheim et le baron Léon de Staufen. De cette correspondance il ressort que l'opinion publique croyait à une entente de tous les Juifs et que c'était surtout un jeune Juif, nommé Jos, qui y avait participé et avait aussi apporté du sang à Villingen. Les Juifs, au contraire, déclarèrent qu'ils avaient seulement voulu piquer (« stupfen ») le garçon avec des alènes de cordonnier, pour faire sortir du sang, mais qu'ils n'avaient pas eu l'intention de l'assassiner! Les Juifs de Waldkirch, de Fribourg, de Mulhouse, d'Ensisheim en Alsace, de Stockach et autres lieux furent arrêtés. A Villingen, tous les Juifs avec le jeune Jos furent mis en prison dans la nuit du vendredi au samedi, le 20 avril. Mais toutes les enquêtes restèrent infructueuses, on ne put prouver la culpabilité des Juifs, de sorte qu'ils furent relâchés vers la fête de Noël.

Je puis ajouter à ces renseignements qu'en Alsace aussi, cette affaire eut, outre l'arrestation des Juifs, une suite, pour ainsi dire, littéraire. En effet, je viens de trouver dans un vieux catalogue d'une bibliothèque alsatique le titre suivant : « *Ein grausame, erschrockenliche Geschicht von einem ungotzförchtigen Christenman der sein Knéblin den Juden verkaufft hat, darumb den die Bluthund zu Colmar und Ensisheim im Elsass, gefangen wurden.* » Je reviendrai un jour sur tout cela.

L'affaire rapportée ensuite par M. Roder est également intéressante pour l'histoire des Juifs d'Alsace. Le comte Wolfgang de Fürstenberg, gouverneur d'Ensisheim, écrivit, le 20 décembre 1507, aux bourgmestre et conseil de Villingen de rappeler le serment de bannissement prêté à Ensisheim à leur manant Jœslin et de ne pas se laisser tromper par les excuses du Juif. Le 4 janvier 1508, le même comte écrit qu'il avait appris par le maître des Juifs (Judenmaier) d'Ensisheim que Jœslin refusait énergiquement de comparaître devant le prévôt des Juifs (Judenmeister) de Bergheim en Alsace, de la juridiction duquel dépendaient les Juifs des pays autrichiens, et qu'il s'était adressé au prévôt supérieur des Juifs (Hochmeister), à Worms. Il fut donc menacé de bannissement s'il n'obéissait pas, dans le plus bref délai, aux ordres du gouverneur.

Mais les autorités de Villingen invoquèrent leurs privilèges, d'après lesquels aucun citoyen ou sujet de cette localité ne pouvait

être cité devant une juridiction étrangère en première instance, sinon en cas de déni de justice ; ils demandèrent au gouverneur de laisser leur manant dorénavant tranquille et déclarèrent mal fondé le bannissement prononcé entre temps contre Jœslin. Lorsque le comte Wolfgang leur demanda plus tard d'arrêter le Juif, de confisquer sa fortune et de lui envoyer à Ensisheim ses lettres, bijoux et autres objets de valeur, ils obéirent, mais seulement après que le comte eut montré un ordre du roi Maximilien date du 8 avril. Le magistrat s'adressa alors au comte François Wolfgang de Zollern, avec la prière d'intercéder en faveur du Juif auprès du roi, ce qu'il fit. Sur son conseil, ils relâchèrent le Juif et les siens, le déchargèrent de ses vœux et assignèrent le gouverneur devant le seigneur de Zollern, sous la protection duquel la famille juive s'était placée.

L'expulsion des Juifs de Villingen est due à un incident assez bizarre. Un certain Balthasar Maler voulut faire à pied le voyage de Villingen à Francfort-sur-le-Mein, bien qu'il fût déjà âgé de cent ans. Il fut atteint d'une grave maladie et dut revenir chez lui. Aucun médecin ne put le guérir ; seuls les Juifs promirent de lui rendre la santé. Mais ils agirent si lentement, à ce que raconte son petit-fils, qu'il dut souffrir horriblement encore les cinq dernières années de sa vie et qu'il dépensa toute sa fortune. En 1510, le roi Maximilien vint à Villingen et s'informa du vieux Maler, qu'il avait connu à l'armée ; lorsqu'on lui eut tout raconté, il expulsa tous les Juifs et les avisa que dorénavant ils ne pourraient plus jamais demeurer à Villingen.

Cet ordre fut strictement exécuté ; depuis 1510 il n'y eut plus de Juifs dans cette ville.

M. Ginsburger.

LA FAMILLE SCHWEICH

Dans son intéressante étude sur les rabbins de Suisse, M. Kayserling a émis la conjecture que R. Jacob ben Isserl Schweich fut appelé d'Alsace, vers 1758, à Lengnau-Endingen. Cela pourrait faire croire ou que R. Jacob Schweich avait été d'abord rabbin en Alsace ou bien qu'il était originaire de cette province. La première supposition n'est guère probable ; j'ai donné, dans mon article sur les *Mémoriaux alsaciens* (*Revue*, t. XLI, 135 et s.),

une liste complète des rabbins d'Alsace au XVIIIe siècle et le nom Schweich n'y figure pas. Quant à l'origine de ce rabbin je puis être plus catégorique : il n'était pas Alsacien.

Schweich est une petite ville située aux environs de Trèves, et c'est son nom que prit la famille Schweich, après qu'elle eut quitté cette localité. Je suppose que c'est à Trèves que s'établirent les premiers membres de cette famille. De là plusieurs allèrent à Metz, surtout à la suite de mariages, les rapports de parenté entre les Juifs de Trèves et ceux de Metz étant très fréquents.

Voici les noms des membres de la famille Schweich mentionnés dans les Mémoriaux de Metz :

1° Mamele Bilhah, fille du défunt R. Josia Feiberlin Schweich, décédée le 22 Tamouz 485 (2 août 1725).

מאמלי בלהה בה המנוח כמר יהושי' וויברלין שווייך זצל — נ' כ"ב תמוז הפה לפק

2° Sarche, fille du haber R. Isaac Moïse Eisiq Schweich, décédée le 3 Tischri 486 (10 septembre 1725).

שרכה בה הח"ר יצחק משה אייזק שווייך — נ' ג' תשרי תפו

3° Yitchen Dinah, fille du haber R. Jacob Schweich, épouse du pieux et excellent rabbin, R. Wolf Elsass, décédée le 26 Tischri 486 (2 octobre 1725). R. Jacob Schweich fut peut-être le grand-père du rabbin d'Endingen-Lengnau. Quant à R. Wolf Elsass, c'est sûrement Wolf Hochfelden, rabbin de Haguenau et prédécesseur d'Elie Schwab (*Revue*, XLIV, 104 et ss.). Il ne sera pas inutile de transcrire en entier la nécrologie consacrée à cette femme dans notre recueil :

יאנ האשה הצנועה והחסידה מרת יטכה דינה בת הח"ר יעקוב שווייך זצל אשת החסיד המפורסם כמוהר"ר וואלף אלזוס עכ איו שרו בעבור שהלכה כל ימיה בדרכים ישרים ועסקה במצות ומע"ט בכל יכולתה והפילתה היתה בכוונה גדולה והשכימה והעריבה לב"ה והיתה גומרת כל חמשה ספרי התלים בכל יום והיתה נזהרת בכל מיני מאכלים שיש בהן קצת חשש איסור גם פירות לא אכלה רק בימי שבתות וימים טובים וסגדה את עצמה בכמה סיגופים בפרט בתעניה' וצירופים ולפחות היתה יושבת ג' ימים בתעניה בכל שבועה והיתה גומלת חסד עם כמה בני עניים להשגות עליהם בכל מה דהיה צריך להם וכלתה ממש כל ימי' בצער ויסורים וקבלם באהבה וגם בניה נתנו צדקה עבורה בז תנצב הח ע ש צוצ שבג א

נ' בשט ליל ג' נהגי ד' דו השרי הפו כ' ונ' בו ביום :

4° Breinlin, fille du docte et riche R. Meïr Schweich, prési-

dent de la communauté de Trèves, décédée le 2 Eloul 486 (29 août 1726).

ברייגלין בת האלוף והקצין כהרר מאיר שווייך פרנס דקק טריר — נ' ב' באכול תפז

5° R. Moïse, fils du défunt R. Méir Abraham Moïse Schweich de Trèves, décédé le 2 Schebat 502 (7 janvier 1742). C'est peut-être le frère de la précédente.

כהרר משה בן המנוח כהרר מאיר אברהם משה שווייך מטריר — נ' פ' שבט הקב

6° David Abraham, fils de R. Israël Isserlein Schweich, décédé le 8 Tebet 507 (21 décembre 1746), probablement frère du rabbin d'Endingen-Lengnau.

דוד אברהם בן כמ"ר ישראל איסרלין שווייך זצל — כ' ח' טבת תקז:

D'après une liste des Juifs de Metz en 1742, conservée dans les Archives municipales de cette ville et dont je parlerai une autre fois, David Abraham Schweich se nommait David Israel. A cette époque il était veuf avec un enfant et possédait la moitié d'une maison ; l'autre moitié était habitée par Bernard Lévy et sa famille.

7° Schönelchen, fille du défunt Josué Feiberlin Schweich, décédée en 1748 ou 1749 (sœur du n° 1 ?).

שינלכן בת המנוח יהושע פייברלי שווייך זל

8° Le vieillard, le docte haber R. Hirtz Schweich, inspecteur de l'abattoir, mort probablement en 1764.

יאנ הישיש התורני חח"ר הירץ שווייך בעבור שהיה מעיוריו לנד בתורה והצנע לכרת עם קונו ויהי' בקו בסוד הערבור גם בהילכות נקור וימים כבורים הי' כבירת טבהיא לראות המנקרים שעושים כהוגן וגם היה לו ידיעת בשאר הבנות ודיבדו היה נחה עם הברויות אהוב למעלה ונחמד למטה ורדם ימיו הי' מדוכה ביסורים ובכל זאת לא נסוג אחור וקבלם מאהבת וגם ההפלל הפלאתו נכוונה לשובן מעונה גם בנותיו וחותנו ואשתו נתנו צדקה לכבוד נשמתו ב"ג.

9° La jeune femme Miriam, fille d'Isserlé Schweich, décédée le dimanche 25 Schebat 524 (6 février 1774), probablement sœur du rabbin d'Endingen-Lengnau.

יאנ האשה הולדה נ' מרים בת איסרלי שווייך
בעבור שהתפללה בשפה ברורה
והיתה לבעלה עטרה
ובעלה ואמה נתנו צדקה עבורה בז
נר"נ יו' א' ב'ח' שבט תקלו

10° La jeune femme Eliq, fille d'Isserlé Schweich, décédée probablement en 1775, et, sans doute, également une sœur du rabbin Jacob Schweich.

יאז האשה יכדה מ' אליק בת כ' איסרלי שוויץ בעבור שהיה דיבורה בנתה עם הבריות והתפללה בכוונה מלא במלה והנהיגה כבוד בכעלה כו'.

Si R. Jacob Schweich est né à Metz, comme je le suppose, ou qu'il ait seulement séjourné dans cette ville, il fut probablement recommandé à la communauté israélite de Lengnau par les descendants d'une certaine Esther, fille du haber R. Moïse Méïr, habitant cette localité à la fin du XVII[e] siècle. L'ancien *Memorbuch* de Metz parle de cette Esther dans les termes les plus flatteurs; elle était bien vue, modeste, pieuse, vertueuse et bonne envers tout le monde. Toute l'année elle mettait sa maison à la disposition des docteurs de la loi. Elle éleva ses enfants dans la piété et elle eut la satisfaction de les voir tous instruits et heureusement mariés de son vivant. Elle mourut le 27 Tébet 488 (30 décembre 1727). J'ai montré ailleurs (*Israelitisches Wochenblatt für die Schweiz*, II, n° 28) que cette femme était de la famille Weil de Lengnau, une des plus riches et plus renommées de la Suisse. C'est sans doute par l'intermédiaire de cette famille que R. Jacob Schweich fut connu à Lengnau et qu'il y obtint le poste de rabbin.

M. GINSBURGER.

UNE ANCIENNE BIBLE HÉBRAÏQUE

La bibliothèque de l'Université de Coïmbre possède une Bible hébraïque manuscrite, dont l'âge, l'ornementation et le parfait état de conservation font un véritable trésor bibliographique. M. J. Mendes dos Remedios, professeur de langues orientales à l'Université de Coïmbre, a soumis cette bible à un examen diligent dont il a consigné les résultats dans une brochure récemment parue : *Una bíblia hebraica da Bibliotheca da Universidade de Coïmbra*[1].

La bible en question se compose de trois cent quatre-vingt-cinq feuillets de parchemin de 266[mm] de long sur 210[mm] de large; elle est reliée en peau et pourvue d'ornements dorés et de deux fer-

[1] Coimbre, Imprensa da Universidade, 1903, 15 pp. in-4°.

metures de bronze ; elle fut probablement acquise en Hollande pour le compte de la Bibliothèque, pour la somme de 700,000 reis, par D. Manuel Pedro de Mello, ancien professeur de mathématiques à l'Université de Coïmbre, qui fit ses études à l'étranger.

Chaque page de la bible se compose de trois colonnes de trente-deux lignes chacune. A droite de la colonne se trouve la petite Massora, au-dessus et au-dessous des colonnes la grande Massora. Les livres bibliques se suivent dans l'ordre habituel, sauf que les Chroniques se trouvent à la suite des Petits Prophètes et avant les Psaumes. C'est donc Néhémie qui clot la bible. Le début et la fin de chaque livre sont agrémentés d'ornements calligraphiques. En tête de la bible se trouve un travail de micrographie d'une surprenante beauté : dans une rosette, entourée de bordures, se lit tout le livre des Psaumes depuis אשרי האיש jusqu'à הללויה, comme je l'ai constaté dans une reproduction photographique que j'ai eue sous les yeux.

Quand, où et par qui cette bible de prix a-t-elle été écrite, c'est ce qu'aucune indication ne permet de déterminer. Même les indications de naissances et de décès que des propriétaires postérieurs du manuscrit ont mises n'offrent aucun point de repère. La première de ces notes, datée de l'année 5178 (= 1418), nous permet tout juste d'affirmer que la bible a été écrite avant cette date. Une autre note nous apprend qu'elle était, en l'an 1557, la propriété d'une famille portugaise Costa. Cette note, écrite en caractères espagnols cursifs, est ainsi conçue :

נלקח ממני יהלומי שחמני ותרושש מעוזי משוש תפארתי
מחמד עיני ומשא נפשי אחי שמואל ז"ל קושטא יום שבת
ור"ח חמוז לצה ערב ותנה בלהה שנה ויקרא ה' אל שמואל
ויאמר הנני ושנה ויקרא לו ה' שלום מלאכי השלום המחנים
על שער שלום הם יצאו לקראתו בשלום ויאמרו לו שלום בואך[1].

Il est tout à fait invraisemblable que la famille Costa se trouvât encore en 1557 à Lisbonne, c'est-à-dire dans le Portugal ; à Amsterdam il n'y avait pas encore à ce moment de marranes portugais. La famille Costa demeurait donc, selon toutes vraisemblances, en même temps en Italie. Mendes dos Remedios suppose que notre manuscrit est la bible, écrite à Lisbonne, qui fut la propriété de D. Isaac Abravanel, puis échut à son fils D. Joseph Abravanel de Venise, la même qu'Immanuel Aboab affirme avoir vue dans la ville des Lagunes[2].

M. KAYSERLING.

[1] Mendes dos Remedios, *Una biblia hebraica*, p. 11, où il faut lire ממני au lieu de ממגי, מחמד au lieu de מחמר, et הדי מנוחתה כבוד au lieu de חקי מנוחקה ככיד.

[2] Aboab, *Nomòlogia*, p. 232.

BIBLIOGRAPHIE

Festschrift zum siebzigsten Geburtstage A. Berliner's gewidmet von Freunden und Schülern, herausgegeben von Dr. A. Freimann und Dr. M. Hildesheimer. [Titre hébreu : ברכת אברהם זאת הברכה אשר הבאת לכבוד מו"ה אברהם ברלינר ז"י ביום מלאת שבעים שנה לחייו המקדשים לחכמת ישראל וכו'.] Francfort, 1903 ; gr. in-8° de XXXI + 376 + 130 pages.

Depuis que l'on a publié en 1884 un recueil pour fêter le 90e anniversaire de Léopold Zunz (v. cette *Revue*, IX, 311), la louable coutume s'est introduite, parmi les savants juifs, de rendre hommage à ceux qui ont bien servi la science en leur offrant à de solennelles occasions un volume de mélanges. C'est ainsi que pour le 70e anniversaire d'Abraham Berliner, qui a eu lieu le 10 mai de l'année courante (voir *Revue*, XLVI, p. 310), un certain nombre de ses amis et élèves, résidant non seulement dans les pays de l'Europe (Allemagne, Autriche, Hongrie, France, Angleterre, Italie, Danemark, Pologne et Russie), mais encore en Palestine et dans l'Amérique du Nord, se sont réunis et ont apporté leur contribution à un recueil de travaux divers. Le mérite de l'initiative et de la mise à exécution de ce programme revient à deux des élèves de M. Berliner, M. Freimann, un des deux rédacteurs de la *Zeitschrift für hebräische Bibliographie* de Francfort, et M. Hildesheimer, rabbin de la communauté orthodoxe « Adass Israël » de Berlin.

Le recueil s'ouvre par une bibliographie des écrits et mémoires de M. Berliner (p. VII-XXXI) composée par M. A. Freimann ; puis viennent quarante-trois articles rédigés en hébreu, allemand, français, anglais et italien et embrassant toutes les branches de la science juive. Le recueil se divise en deux parties : l'une, hébraïque, l'autre, non hébraïque ; dans chacune les traités sont classés d'après l'ordre alphabétique des noms d'auteurs (voir *Revue*, XLVI, p. 283). Ces articles n'ont pas tous la même valeur, ce qui est inévitable dans de tels recueils ; mais presque tous contribuent à élargir notre connaissance de la littérature et de l'histoire juives.

Avant d'en donner une courte analyse, nous devons faire remarquer que, vu la diversité des sujets traités, il est impossible à

une seule personne de leur consacrer à tous la même attention ; nous nous contenterons de faire à l'occasion quelques remarques sur tel ou tel article. Nous suivrons l'ordre indiqué par la nature des sujets qui y sont traités.

La Bible comme livre, tel est le sujet d'un mémoire de M. L. Blau ; cet écrit vient compléter son excellent livre récemment paru, *Studien zum althebräischen Buchwesen und zur biblischen Litteraturgeschichte* (Budapest, 1902)[1]. M. B. y traite « de l'influence qu'a eue sur les textes originaux et sur les plus anciens manuscrits de la Septante, du Nouveau Testament et de l'Hexapla, le matériel servant aux anciens livres hébreux » (p. 41-49). Le monde païen, telle est à peu près la thèse de M. Blau, a appris à connaître l'Écriture sainte des Juifs par la Septante, et celle-ci est née à Alexandrie, où l'on se servait exclusivement de papyrus. Les Bibles écrites en langue grecque dont se servaient les Juifs étaient probablement aussi des rouleaux de papyrus, mais il a dû exister également des exemplaires de la Septante en rouleaux de cuir. Pour ce qui est des colonnes de ces volumes, des lignes, etc., on peut montrer l'influence des anciens livres hébreux sur les écrits grecs que nous venons de citer.

M. S. Fraenkel s'occupe de l'autre traduction de la Bible, de l'araméenne, dans ses *Kleine Beiträge zum targumischen Wörterbuch* (p. 97-99). Ce sont quelques courtes, mais utiles remarques sur les Targoumim. Comme exemple de sagace supposition je choisis le suivant. Dans Is., LX, 6, le Targoum rend la localité עיפה par le mot inintelligible חולד (var. חולד ; l'Aroukh, *s. v.* חוגן, lit חולך). M. Fraenkel corrige ce mot en חולן et suppose que c'est l'un des districts les plus connus de l'Arabie du Sud, حولان endroit qui cadre très bien avec le Midian mentionné dans le même verset. Je tiens encore à faire remarquer que le rapprochement de l'araméen לחח avec l'arabe لَحَّ se trouve déjà dans le commentaire d'Ibn Bal'âm sur II Rois, IV, 34. Ce dernier lit, il est vrai, dans le *Sifré*, Deut., § 343 (*éd. Friedmann*, 142 *b*) מלחיה (et non מלחיה) ; voir *Z. D. M. G.*, 1901, p. 600. — M. S. Landauer s'occupe également des Targoumim (y compris l'araméen du Talmud) dans son article intitulé : *Das Elif als mater lectionis im Jüdisch-Aramäischen* (p. 215-226).

La transition entre la Bible et le Talmud est formée par le travail de M. M. Horovitz, intitulé *Halacha und Schrifterklärung* (p. 180-189). Comme on sait, on a tenté souvent de retrouver la Halakha dans le texte littéral de l'Écriture ; ainsi, Wessely, Mecklembourg et Malbim dans leurs commentaires sur le Pentateuque. M. Horovitz veut, au contraire, à l'aide de la Halakha, expliquer les passages difficiles de l'Écriture et il donne plusieurs exemples de sa méthode. Mais ses interprétations sont trop spirituelles pour être vraies. En voici un exemple. On désigne du nom de שבתין, qui ordinairement est employé pour le Sabbat et le jour du grand pardon, la fête du jour de l'an et les premier et

[1] Cf. E. N. Adler, dans *J. Q. R.*, XV, p. 715 et suiv.

huitième jours de la fête des Tentes (Lév., XXIII, 24, 39). Or le Talmud (*R. Haschana*, 29 *b*) rapporte le שבתון du jour de l'an à un ראש השנה qui tomberait un sabbat, et c'est cause de cela qu'il est dit aussi שבתון זכרון תרועה. « Si donc Moïse, tels sont les paroles de M. Horovitz, a, suivant l'hypothèse du Talmud, promulgué le texte concernant les fêtes avant un jour de l'an tombant un sabbat, nécessairement dans cette même année, les premier et huitième jours de la fête des Tentes devaient tomber aussi un sabbat, et c'est pourquoi il est dit également : ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון. »

M. D. Hoffmann publie un *Midrasch sur les treize Middot* (מדרש על שלש עשרה מדות ; II.[1] p. 55-74). Les 13 règles de R. Ismaël se trouvent au commencement du *Sifrâ* et sont accompagnées d'un Commentaire ou Midrasch. Joël Müller (*Œuvres de Saadia*, IX, p. XXIV) a supposé, avec raison, semble-t-il, que ce commentaire y a été ajouté plus tard et il se base, entre autres, sur ce fait qu'il n'est utilisé ni dans le commentaire de Saadia sur les 13 Middot (édité pour la première fois par Schechter dans le בית הלמוד, IV, p. 235 et suiv., puis dans les *Œuvres*, *l. c.*, p. 73 et suiv.), ni dans celui de Raschi (édité dans le *Jeschouroun* de Kobak, VI, 38 et suiv.). M. Hoffmann croit, au contraire, que le commentaire placé dans le *Sifrâ* est très ancien, parce que plusieurs des exemples qu'on y trouve sont introduits dans le Talmud par le mot תנוא ou תנו רבנן, par exemple, l'explication du קל וחמר de Nombres, XII, 14, dans *Baba Kammâ*, 32 *a*. Mais cette argumentation n'est pas concluante, car le rédacteur du Commentaire peut avoir tiré ses exemples du Talmud. Or ces treize règles se trouvent aussi dans le *Midrasch haggadol* (Lév., I, 2), et les exemples cités comme Commentaire ou Midrasch concordent, pour la plupart, avec ceux du *Sifrâ*, de sorte que ces derniers peuvent être considérés comme ayant servi de modèles aux autres. Cependant certains d'entre ceux du *Midrasch haggadol* sont accompagnés d'autres exemples, commençant par ודכותיה. M. Hoffmann suppose alors que ce Commentaire ou ce Midrasch, comme il l'appelle, a été emprunté par le *Midrasch haggadol* à la *Mekhilta* de R. Simon, où il se trouve à propos d'Exode, XXI, 1. Cependant il est hors de doute que le Commentaire ou Midrasch édité par M. Hoffmann est d'origine plus récente et que le rédacteur du *Midrasch haggadol* a tiré les exemples de différentes sources. Ainsi, pour V, 3, on cite formellement *Houllin*, 66 *b* : ודכותיה אמר ראבינא אמרי במערבא כל מקום שאתה מוצא שני כללות הסמוכין זה לזה הטיל פרט ביניהם ודנום בכלל ובפרט בנים כלל בימים ובנחלים פרט וכו'. Pareillement XI, 4, est accompagné d'une citation de *Houllin*, 63 *a* : ותניא אידך החנט והתשמרת זו בואה שבשרצים... צא ולמד משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן וכו'. Il est évident que le rédacteur du *Midrasch haggadol* s'est servi ici comme ailleurs de la *Mekhilta* de R. Simon (v. note 14, 38, etc.), mais princi-

[1] H. désigne la partie hébraïque. Ce midrasch a été édité incomplètement par Joel Müller (*Œuvres de Saadia*, IX, p. XXVI et suiv.), comme le dit M. Hoffmann lui-même en post-scriptum.

palement des exemples que l'on relève au commencement du *Sifrâ* (v. particulièrement note 28); il a utilisé aussi sans doute des commentaires de Saadia (v. préface de Hoffmann, p. 58, n° 6; il faut avoir soin de renverser la relation avec ces ouvrages) et celui de Raschi. Du dernier commentaire a été tiré l'exemple de II, 3 : ודכוותיה אכל תהי גזירה שוה קלה בעיניך שהרי בהו גוף תורה ולא לימדה הכתוב אלא בגזרה שוה אתיא הנה הנה אתיא זמה זמה וכו', cf. Raschi, *Jeschouroun, l. c.*, p. 39 : המדה השניה מגזירה שוה כמו שאמר הכתוב ערות בת בנך או בת בתך לא תגלה ערותן כי ערותך הנה..... וכתוב אתר אומר ערות אשה ובתה לא תגלה..... למדנו הנה והנה בגזירה שוה מה להלן אשה ובתה..... אף כאן בתו שכבר ברור לנו שבתו אכורה בלא גזירה שוה מ"מ ראה ללמוד אותה מדין גזירה שוה וכו' (v. les remarques de Kobak sur ce passage; cf. aussi Maïmonide, המצות ס', Défense 336). Dans le Talmud, au contraire (*Keritot*, 5 *a*, etc.), cette analogie est rapportée à בתו מאנוסתו [1]. Il faut donc admettre que le rédacteur du *Midrasch haggadol* mentionne comme lui au commencement de la Genèse (édition Schechter, p. XVIII et suiv.) les 32 règles haggadiques de R. Eliézer b. Yosé et les accompagne d'exemples tirés de différentes sources; il a fait œuvre semblable au début du Lévitique en citant les 13 règles halachiques de R. Ismaël et en les commentant.

M. J. Wohlgemüth traite du droit pénal juif et de l'école positiviste du droit pénal (p. 364-376) et veut établir une sorte de parallèle à propos d'un même mode de punition entre ces deux écoles. Mais il sera toujours risqué de vouloir trouver *per fas et nefas* des idées modernes dans le Talmud; il faudrait une bonne fois renoncer à cette manière de voir.

L'excellent travail de M. K. Kohler, intitulé *Zum Kapitel der jüdischen Wohlthätigkeitspflege* (p. 195-203) doit être classé dans le domaine de l'histoire de la période du Nouveau Testament. Il y combat l'asser-

[1] Dans le Commentaire de Saadia, on déduit aussi la défense de se marier avec sa fille par une גזרה שוה, et l'on emploie pour établir l'analogie les versets cités par Raschi, mais non l'analogie du mot הנה. Les paroles de Saadia sont ainsi conçues : .....כתוב בהורה ערות אשה ובתה לא תגלה את בת בנה ואת בת בתה וגו' זהו ענין מפורש מקצתו ומפני מה הוא מפורש מקצתו ולא כולו שהרי באיש שהוא בניגו (l. נסתר) ואומר באיש ערות בת בנך או בת בתך ולא אמר ערות בתך ואחר כך בת בנך או בת בתך ולא פירש בכאן בגלוי בתו ממש וזהו מקצתו נסתר ויש לנו להשוות מה שנאמר באיש למה שנאמר באשה לאסור בתה של איש כבתה של אשה זו היא גזירה שוה. Toutefois il est inutile d'appliquer les paroles de Saadia, comme le veulent Schechter et Müller, à בתו מאנוסתו. Peut-être doit-on voir dans cet effort pour déduire d'une analogie la défense de se marier avec la fille de sa femme une attaque contre les Caraïtes, qui avaient déduit cette défense au moyen d'un syllogisme (קל וחמר). Voir les remarquables paroles de Baschiatschi dans *Adéret*, סדר הערות, chap. III : והבה יוצאת מקל וחמר שאם בת הבת אכורה כל שכן הבת עצמה ובזה אמרו שהניח הכתוב הבה כדי להזהירנו על ההקש בערוה בענין מבואר אשר אין חולק עליו. Déjà M. Schechter (ביה תלמוד, *l. c.*, p. 237) a émis l'idée que Saadia dans ce commentaire a eu général des tendances polémiques contre les Caraïtes.

tion de certains théologiens protestants, suivant laquelle le monde antérieur au christianisme n'aurait pas connu d'établissements de bienfaisance, et il prouve que non seulement le judaïsme avait à la naissance du christianisme des établissements de bienfaisance très bien organisés, mais encore que tout le système de la charité chrétienne est tiré simplement du judaïsme, et que le principe évangélique de l'*amour* est basé sur la pratique juive (v. aussi les articles de M. Kohler *Almsgiving* et *Charity* dans la *Jew. Encycl.*, I, p. 435; III, p. 667). Ainsi la Mischna de *Kiddouschin*, IV, 5, qui par son contenu ne peut dater que de l'époque du second Temple, mentionne déjà des גבאי צדקה. Mais ces établissements sont-ils l'œuvre des Esséniens, comme l'affirme M. Kohler? C'est une question qui est à examiner.

Touchant quelques relations entre le judaïsme et l'autre religion qui en est issue, l'Islamisme, nous avons trois articles intéressants : M. J. Barth traite des *Eléments midraschiques dans la tradition musulmane* (p. 33-40) et montre comment les recherches de Geiger et de Hirschfeld, dans lesquelles le Coran est principalement envisagé [1], doivent être complétées par une étude poussée dans ce sens. M. Barth cite quelques exemples tirés du recueil des traditions de Bokhari; le plus intéressant d'entre eux est sans doute la comparaison de l'homme pieux qui lit le Coran avec l'Utrudjdja (c'est-à-dire אתרוג), dont la saveur et le goût sont agréables, etc., comparaison qui se retrouve dans le *Lévitique Rabba*, XXIII, 10.

M. J. Friedländer publie le discours d'ouverture qu'il a lu, en qualité de *Privatdocent*, à l'Université de Strasbourg, sur l'*Idée messianique dans l'Islamisme* (p. 116-130). Cette idée apparaît dans l'Islamisme sous la forme du Chiisme et a été considérée jusqu'à présent comme originaire de la Perse. M. Wellhausen le premier a nié cette origine. M. Friedländer cherche maintenant à prouver l'origine juive de la doctrine des Chiites. Ali, en effet, a les traits du Messie, tels que le judaïsme les a développés graduellement [2]. Il convient de faire remarquer, en sens inverse, que M. Blochet dans son livre, *Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*, paru tout récemment (Paris, 1903), insiste énergiquement sur l'origine perse de la doctrine des Chiites. La lutte entre Chiites et Sunnites n'est pas autre chose, d'après lui, que « la rivalité du génie iranien et de l'esprit sémitique, mis en présence par la bataille de Nihavend dans les dernières années de la dynastie sassanide (p. 4) ». Bien plus! Le Messie des adorateurs du feu serait, selon M. Blochet, le prototype du Messie juif (p. 5).

M. Ignace Goldziher nous donne une étude fort intéressante, intitulée *Superstitions musulmanes ayant trait à la mémoire et l'amnésie*,

[1] On peut en rapprocher un écrit hongrois d'Edouard Neumann sur les sources juives et leurs parallèles dans les légendes musulmanes de Joseph; v. Kaufmann *Revue*, III, 136.

[2] Cf. aussi Carra de Vaux, *Le Mahométisme* (Paris, 1898), p. 137, n. 1.

avec passages parallèles tirés de la littérature juive (p. 131-155). La source principale concernant les superstitions juives est *Horayot*, 13 *b* (חמשה דברים משכחים את התלמוד וכו׳). Ces superstitions se retrouvent en partie dans l'Islamisme, par exemple : un mets dont une parcelle a été mangée par une souris (האוכל ממה שאוכל עכבר), la lecture des inscriptions funéraires (הקורא כתב שע״ג הקבר), etc. On relève de ces analogies jusque dans la médecine populaire : usage de la plante Anacardia (Baladhur) à laquelle s'applique le proverbe posttalmudique חזור חזור ואל הצטרך כבלדור (v. la littérature chez Goldziher, p. 142, note 4). La croyance que l'on peut se garder de l'oubli par des sortilèges est aussi commune aux Juifs et aux Arabes, etc. Même le nœud que l'on fait au mouchoir pour garder un souvenir trouve son équivalent, dans la superstition arabe du « ratama » ou « ratima », un fil que l'on roule autour du doigt (cf. le passage tiré par Goldziher, p. 152, note 3, du מדרש שכל טוב, Genese, XL, 23, de Menahem b. Salomon). Le travail de M. Goldziher est une importante contribution à l'ethnographie comparée.

L'article de M. Samuel Krauss, intitulé *Zur Katakombenforschung* (p. 204-214), nous conduit dans le domaine peu exploré de l'archéologie juive ancienne. Les différents symboles que l'on rencontre gravés sur les catacombes juives de l'Italie, entre autres, le chandelier, le loulab, l'etrog, l'arche, le schofar, etc., sont généralement considérés comme la reproduction d'ustensiles du culte juif, qui avaient pour but de faire reconnaître qu'une tombe était juive. D'après M. Berliner (*Geschichte der Juden in Rom*, I, p. 58) il n'est pas très sûr que certaines de ces figures représentent les ustensiles précédemment cités. M. Krauss croit que ce sont de simples symboles funéraires. Le chandelier, par exemple, personnifie l'âme (cf. Prov., XX, 27; v. *Midrasch Tehillim* sur Ps. XVII, 8); la palme est l'expression de la victoire remportée sur la force de la mort (v. Berliner, *l. c.*), et selon le Midrasch (*Pesikta*, 180 *a*, éd. Buber, etc.) le loulab signifie qu'Israël est sorti vainqueur de l'épreuve du jour du grand pardon; le Schofar rappelle la résurrection des morts, etc. Ces explications sont très ingénieuses, mais semblent forcées. Et quand M. Krauss demande pourquoi on a dessiné la palme plutôt que la vigne, qui se trouve sur les monnaies et à laquelle Israël est ordinairement comparé, on n'a qu'à rappeler qu'Israël est aussi comparé à une palme (v. *Midrasch* sur Ps., XCII, 13). De même le chandelier n'est peut-être pas toujours représenté avec sept branches, parce qu'à la suite d'un scrupule exagéré on appliquait la défense de *Menahot*, 28 *b*, même aux reproductions (v. Kaufmann, *Revue*, XIII, p. 53).

C'est comme d'un tombeau qu'est sortie cette célèbre Gueniza qui amène constamment de nouvelles surprises. Le recueil composé en l'honneur de M. Berliner contient quelques-unes des trouvailles qui y ont été faites. La plus intéressante est celle de M. A. Harkavy sur Netira et ses fils, famille considérée de Bagdad au commencement du

x^e siècle. Le récit de Natan ha-Babli (chez Neubauer, *Mediaeval Jew. Chron.*, II, p. 78 et suiv.) a conservé sur la haute importance de cette famille maints renseignements, mais qui sont complétés par un nouveau document. M. Harkavy publie justement dans son travail (חדשים גם ישנים, II, n° 3, h. p. 34-43) un fragment de l'époque écrit en arabe, qui nous renseigne sur un danger couru par les Juifs au temps du calife Al-Moutadhid (892-902) et sur la haute position de Netira. La situation fut ensuite occupée par son fils Sahl, qui lui aussi était un homme instruit et fut disciple de Saadia. Le second fils de Netira, Isaac, jouissait également d'une grande réputation. Certains passages du fragment néanmoins restent incompréhensibles [1].

M. S. Schechter, qui le premier a ouvert la Gueniza, publie sous le titre de *Genizah manuscript* (II, p. 108-112) une lettre d'un Elia Kohen, adressée à un רבנא יעקב החבר בסנהדרין גדולה בן רבנ' יוסף זצ"ל à Alep. L'écrivain signe : המזמונה מעשיר הנשיאות אליה הכהן בית דין (אב בית דין) ברבי אברהם נ"כ"ת ח"ם (?) ומשערי הישיבות שלגולה, et est probablement originaire de l'Egypte (v. ligne 18). Il écrivait à l'époque de l'exilarque Hiskia et du Gaon Haï (ligne 35) et il parle d'eux comme de personnages vivant à son époque. Le destinataire, lui aussi, est connu par une lettre qui lui fut adressée de Tyr en 1029 (éditée par Wertheimer, גנזי ירושלים, fascicule III, Jerusalem, 1902, f° 15). La lettre d'Elia Kohen parle d'une affaire privée et n'est pas toujours claire. Le style en est cependant curieux, on y relève quelques néologismes, par exemple הכומה (l. 3) « qui aspire à... ». A remarquer que le titre החבר בסנהדרין גדולה est employé aussi pour un Ephraïm d'Egypte (v. Wertheimer, *l. c.*, fascicule II, p. 8) [2] et que l'expression שער הושיבה se rencontre également ailleurs (v. Harkavy, *Stud. u. Mitth.*, V, p. 230, l. 12, et Schechter, *Saadyana*, p. 84, note 1).

M. H. Brody fait connaître, sous le titre קרנים מהאדר הגנוז (H. p. 7-14), des morceaux poétiques, entre autres une poésie de Samuel Hannaguid adressée à Houschiel. Malheureusement on n'en peut guère tirer le lieu de naissance de Houschiel, comme M. Brody serait tenté

[1] Un passage que M. Harkavy (p. 38, l. 2 du bas) déclare inexplicable dit que, lorsque Netira reçut l'ordre de se présenter devant le calife, il se crut perdu, fit son testament et se présenta, habillé d'un suaire, devant son maître, qui ne le reconnut pas (p. 36, l. 2, lisez לם יערפה).

[2] M. Wertheimer identifie cet Ephraïm avec Ephraïm b. Schemaria (*l. c.*, fol. 17), dont il a publié une lettre qui venait de Jérusalem et lui était adressée en Egypte. En effet, dans une lettre (édition Schechter, *Saadyana*, n° XLI, p. 113) que lui envoya le Gaon Salomon (probablement un frère d'Ebiathar, v. *J. Q. R.*, XV, p. 93), il est appelé גדולה משגבנו ברבי שמריה החבר בבו (בכנ'). נגר ורב אפרים. Il est curieux de voir que dans la lettre de Jérusalem, il est nommé : נגר ור' אפרים החבר בן כ"ק מר' ורב' שמריה הנזהי תנולמד ניחו בג"ע. Mais bien qu'il soit nommé נזהי, il n'était pas un Caraïte, mais un Rabbanite, voir les mots : שא זקנינו החבר היקר שלום גדול..... ומנמנו אחיך הרבנים היושבים בעיר הקדש וכו'. Cf. encore mes remarques dans *Zeitschrift für hebr. Bibliogr.*, VII, p. 5.

de le croire. Il n'y a que l'indication vague (p. 12) : ונטשת מדינתך ובאת יהי לבי .....גאלתך וקבעת באפריקי ישיבות וכו' que l'on rencontre dans cette poésie, et qui répond à l'arabe פראך, voir Goldziher, *J. Q. R.*, XIV, p. 721.

La littérature juive du moyen âge est mieux partagée que la Gueniza. Le Recueil contient un certain nombre de textes inédits et quelques nouvelles recherches qui s'y rapportent. L'auteur de ces lignes a publié le commentaire arabe de Yehouda ibn Bal'âm sur le livre de Josué (פירוש על ספר יהושע לרבי יהודה בן בלעם, H. p. 91-107), d'après une copie du manuscrit unique de Saint-Pétersbourg que lui a obligeamment abandonné M. J. Israelsohn de Moscou [1]. Les commentaires d'Ibn Bal'âm sont extrêmement importants pour l'histoire de l'exégèse biblique à l'époque florissante de la littérature judéo-espagnole. C'est pourquoi l'auteur de ce travail a l'intention d'éditer tous ses commentaires autant qu'ils ont été conservés. Dans ce commentaire de Josué publié par avance, il a donné quelques notes où sont surtout mentionnées les sources dont s'est servi Ibn Bal'âm et les auteurs qui l'ont mis à profit (sur v, 2, cf. encore שפה ברורה, d'Ibn Ezra, 38 *a*; sur VII, 7, son צחות, 56 *b*; sur VIII, 15, son commentaire sur Job, VI, 7). A ajouter que, page 98, note 3, il faut remplacer, comme me l'a fait remarquer M. S. Fraenkel, le פחמלה עלי השיור אלמבאני, qui n'a aucun sens, par פ' ע' השייד אלמבאני, c'est-à-dire « et il est employé pour la fortification des bâtiments » ; (v. *Dozy*, s. v. شيد II), — *ibid*, p. 107, ligne 9, לרבמא, l. ורכמא.

A côté de l'exégèse espagnole, quoiqu'un siècle plus tard, l'exégèse française du Nord a aussi eu sa période d'éclat, et la première place y revient à Raschi. Celui dont on fête le jubilé a commencé son œuvre par une édition critique du commentaire de Raschi sur le Pentateuque et cette édition est l'objet d'une notice de M. L. Grünhut, intitulée *Remarques sur l'édition de Raschi par Berliner* (p. 156-163). M. Grünhut parle des rapports de Raschi et du Tanhouma et montre que Raschi n'a connu ce Midrasch ni dans le texte courant, conformément à ce qu'affirme M. Berliner, ni dans le texte édité par Buber, et il prouve que Raschi désigne par Tanhouma le « Yelamdénou », qui s'est perdu et qui peut être considéré comme le prototype de toutes les éditions du Tanhouma (v. aussi le כפר הנקודים de Grünhut, fasc. VI, p. 5 *a*, n° 8).

Raschi est encore l'objet de deux autres travaux. M. Immanuel Lœw a écrit un essai sur les *noms des plantes* que l'on rencontre dans Raschi (p. 231-254). Là également se révèle la science de Raschi, car des 127 (ou 128) gloses qui se rencontrent dans le commentaire, 62 sont absolument justes. Les gloses sont rangées d'après l'alphabet hébreu, traduites ou plutôt transcrites en français et suivies d'une courte explication. Ici se montre une fois de plus la méthode classique et

[1] C'est aussi grâce à une copie d'Israëlsohn que fut édité dans cette *Revue*, XVII, p. 172 et s., le commentaire d'Ibn Bal'âm sur Isaïe.

éprouvée de M. Lœw appliquée à l'étude philologique des noms de plantes. Il n'est pas vrai cependant, quoi qu'en dise M. Lœw, que Raschi ait mis à profit le commentaire de R. Gerschom et l'*Aroukh* ; car ce commentaire est attribué à tort à Gerschom et Raschi a pu à peine voir l'*Aroukh* (voir *Revue*, XLVI, p. 310-11). Sur מלורש (n° 72) pour מלוח (Job, xxx, 4), Joseph Kara, *ad l.* (*Monatsschrift*, 1857, p. 355), donne, au nom de son oncle Menahem b. Helbo, מלורא au singulier, vieux français malve (= mauve).

La glose médicale de Raschi בור"ן מלנ"ט, employée à propos des maladies אסכרא, טרונכי et בורדם, est l'objet d'une étude du Dr Preuss (p. 296-300). Il montre que בור"ן מלנ"ט est un euphémisme pour « mal malan ». Ce dernier mot signifie « furoncle ». A ce passage est jointe une notice de M. Lœw sur אסכרא, où il est établi de nouveau que ce mot dérive du grec ἐσχάρα.

L'un des représentants les plus importants de l'école exégétique de Raschi est Joseph Kara, dont les commentaires sur la Bible sont aujourd'hui pour la plupart imprimés. Mais plusieurs de ces derniers lui sont attribués à tort et d'autres se sont conservés dans différentes versions, dues probablement à ses élèves. C'est le cas des commentaires sur les douze petits prophètes. Une version en a été conservée dans le *Cod. Saraval*, 27 (aujourd'hui ms. 104 de la bibliothèque du séminaire de Breslau), et l'édition de Lublin, 1897-99, des מקראות גדולות, concorde avec la première. Ce texte semble être le véritable, parce que Kara y parle (Osée, x, 15) à la première personne (voir *Zeitschrift für hebr. Bibliographie*, V, 68). Une autre version se trouve dans le *Cod. Kirchheim* (également propriété de la bibliothèque du séminaire de Breslau) et dont on ne connaissait que les morceaux où est cité Menahem b. Helbo et qui sont publiés par Wolf dans le השחר (II, p. 292-294). M. S. Eppenstein a tiré de ce manuscrit le commentaire sur Mikha et l'a édité (פירוש ר' יוסף קרא על מיכה, H. p. 15-26). Ce texte pourtant ne me paraît pas être de Kara. Ici, par exemple, Raschi est désigné par ר' שלמה זצ"ל (II, 10 ; VI, 9, etc.) ; or Kara l'appelle ordinairement רבנא שלמה ב"ר יצחק זצ"ל (ainsi Job, VII, 21 ; XVII, 5 ; XVIII, 2, etc.). En outre, une locution qui se rencontre I, 12 : גרם לי לפתור כן וכו' ..... תיבת כי שראיתי ..... ואשר פתרתי n'est pas habituelle à Kara. Ailleurs, l'expression הילוך היכה (I, 8) rappelle Kara et il est possible que notre commentaire ait subi l'influence de Kara, ou soit l'œuvre d'un de ses élèves, mais l'édition d'Eppenstein ne forme pas une seconde version d'un commentaire identique avec celui de Lublin. Comme faute de texte je relève : I, 17, וייתנה שלונין, l. שלוחים ; II, 7, היאמר מעולם, l. הנאמר ; II, 8, היתים שרים, l. ישרים (השחר *l. c.*, p. 293) ; *ibid.*, כשתבא בעליהן, l. כשיבואו (השחר, *ibid.*), II, 12, il manque tout une phrase : לפי שאמר למעלה אסוף אאסף יעקב כלך. [קומו ולכו כי לא זאת המנוחה חזר ואמר באן אסוף אאסף יעקב כלך ולבסוף וכו' ; dans VI, 4 (cf. n. 2) on fait allusion à I Samuel, XX, 1 ; VII, 9, ומקוה לך, l. ויקוה לך ; VII, 12, המס שהיית נותן לאותו בגלה, l. ה' ש' נ' לאומות ב' (de même השחר, *ibid.*).

A l'exégèse de la France du Nord se rattache la riche littérature de controverses antichrétiennes, qui prend souvent la forme de commentaires sur les passages de la Bible dont elle s'occupe. Un des polémistes les plus célèbres est Joseph le Zélateur, sur l'œuvre duquel M. Zadoc Kahn a écrit une lumineuse monographie (*Revue*, I, p. 222 et suiv.). M. Z. Kahn a commencé à éditer le texte dans le מגזרה ומזרב, de Brainin, fascicule IV, mais n'est pas allé au delà de la Genèse. Il nous donne ici la fin du texte sur le Pentateuque (ס' יוסף המקנא, שמות עד סוף דברים), II, p. 80-90). Il serait à souhaiter que la suite parût au plus tôt.

Sur la littérature judéo-arabe, dont M. Steinschneider a donné récemment un aperçu général (*Die arabische Literatur der Juden*, 1902), nous trouvons, outre le commentaire sur Josué par Ibn Bal'âm dont nous avons déjà parlé, les trois traités suivants : M. H. Hirschfeld édite *quelques consultations arabes d'Abraham Maimonide* [1] (II, p. 44-54). Elles proviennent du ms. 103 de la bibliothèque Montefiore, qui se trouve maintenant au Jewish College de Londres (auparavant ms. Halberstam n° 56, voir *J. Q. R.*, XIV, p. 180-181) et a appartenu d'abord à Coronel (v. *Jüd. Zeitschrift* de Geiger, X, p. 126). Des sept consultations éditées ici, nou seulement la sixième est déjà imprimée (chez Steinschneider, *Hebr. Bibliographie*, XIX, p. 113), mais aussi la septième sur les dix tribus par Neubauer dans le קבץ על יד, édition *Mekizé Nirdamim*, année IV (1888), p. 62 (cf. Epstein, *Eldad*, p. 70, et Steinschneider, *Die arabische Literatur*, p. 223). Pour l'indication des sources, il faut ajouter que la הגדה דשה"ש citée deux fois (p. 47, l. 12, et p. 54, l. 17) désigne le Midrasch édité récemment à la fois par Schechter (אגדת שה"ש dans la *J. Q. R.*, VI, 672 et suiv.) et par Buber (מדרש זוטא, Berlin, 1894). Voir les passages en question dans l'édition Schechter, *J. Q. R.*, VI, p. 679 et 697 (cf. VII, p. 753-54), et l'édition Buber, p. 9 et 24.

M. M. Friedländer édite un fragment d'un commentaire arabe a la fois midraschique et philosophique sur la Haggada de Pâque (פי' ההגדה בל' ערב), II, p. 27-33). Une fois (cf. p. 29, n. 10) on y cite Maïmonide. Ce commentaire n'a, d'ailleurs, pas d'autre valeur.

M. W. Bacher décrit très en détail *un livre de chants judéo-arabes du Yemen* (p. 10-32) et en cite quelques échantillons. Le manuscrit dont

[1] Au début de la première consultation, on lit בספר מגלת סתרים, et de même au début de la deuxième רגץ מגלת סתרים, ce qui, comme le remarque avec raison M. Hirschfeld, n'est pas le titre d'un ouvrage d'Abraham Maimonide, mais désigne bien un recueil. מגלת סתרים, comme titre d'un recueil de notices, se rencontre non seulement dans le Talmud *Sabbat*, 6 *b*, etc.), mais encore plus tard. C'est ainsi que les mots שערי תשובה אלון עשרה מצוין החסידותא דהור נהיג בהון רב, n° 178, se retrouvent dans un manuscrit du British Museum, ms. or. 1389, fol. 126 *b*, comme empruntés au מגלת סתרים (v. *Monatsschrift*, XXXVII, p. 170, note 3). Ensuite Hai Gaon dit dans une de ses Réponses (citée dans le ספר השטרות de Barcelone, p. 126) : דבר זה כתבוהו ראשונים אחד אחד במגלה סתרים שכותב בה זכרונות שמועותיו לעצמו גושים ראשוני ראשונים קודם למר רב יהודאי גאון ז"ל (cf. Rapoport, *Biographie de R. Nissim*, note 25).

il s'agit est un fragment, et le livre de chants ressemble à beaucoup d'autres qui se trouvent énumérés et décrits par Steinschneider (*l. c.*, p. 259 et suiv.). Le poète principal de ce fragment est, comme à l'ordinaire, Salim al-Schibzi. Mais Joseph b. Israël (p. 24) est peut-être le même que cite Steinschneider (p. 264) sous le nom de Joseph b. Israël משהא, et pourrait être le père de Schibzi. Israël b. Moïse (p. 25) n'est, au contraire, qu'Israël Nagara. Voir la poésie commençant par זמירות ישראל ישוב בכסא הוד ברום ממשלה, III^e^ partie (appelée עורפה חדש), n° 38 (édition de Venise, 1599, fol. 122 *a*.). Les poésies de Nagara se trouvent, d'ailleurs, dans les divans du Yémen (voir Steinschneider, p. 264, note 2).

M. J. Elbogen publie, d'après deux manuscrits de Parme, *un glossaire hébreu-italien d'expressions philosophiques*, qui date du XIII^e^ ou XIV^e^ siècle (p. 65-75). La première colonne du glossaire contient les expressions hébraïques, la deuxième, les expressions italiennes correspondantes, écrites en lettres hébraïques, celles-ci ont été aussi transcrites par l'éditeur en italien. On n'y remarque pas d'ordre quelconque.

M. S. Buber donne le compte rendu d'un ouvrage manuscrit composé en Italie, dans une notice intitulée בקרה כתבי יד אחד (H. p. 1-6). C'est le פירוש אלפביטין, qui se trouve au Jewish College de Londres, commentaire sur les morceaux liturgiques araméens destinés à la Pentecôte. A l'exemple de Dukes (אוצר נחמד, II, p. 199) et de Steinschneider (*Cat. Bodl.*, col. 2769), M. Buber attribue ce commentaire à Sédécias b. Abraham [1] et considère le אחי ר' צדקיה, cité quelquefois, comme un cousin de Sédécias b. Abraham, c'est-à-dire comme Sédécias b. Benjamin b. Abraham. Mais, comme ce dernier est nommé אחי שני dans le שבלי הלקט (v. Préface de Buber à son édition, p. 16), il en résulte, ainsi que Jellinek l'admet (קונטרס המגיד, p. 29), que l'auteur du פירוש אלפביטין n'est pas Sédécias b. Abraham, mais son frère Benjamin, et que le אחי ר' צדקיה n'est autre que l'auteur de שבלי הלקט (cf. Vogelstein et Rieger, *Geschichte d. Juden in Rom*, I, 381).

M. Guiseppe Jaré nous donne, sous le titre אם הראב"ע היה בקי בתלמוד (H. p. 72-79), un article sur Abraham ibn Ezra, tiré de la seconde version du פתח יצחק d'Isaac Lamporonti dont le manuscrit existe à Ferrare. Il serait intéressant d'en savoir un peu plus long sur cette deuxième version.

La littérature judéo-allemande est également représentée dans le recueil par la notice de M. G. Karpeles sur « Litte de Ratisbonne » (p. 190-194). Cette Litte serait d'après un post-scriptum d'un manuscrit de Hambourg (Cat. Steinschneider, n° 33), la copiste (ou même l'auteur) d'une traduction des livres de Samuel, appelée « Samuelbuch » et écrite dans la strophique des Niebelungen. Ce

[1] M. Neubauer, dans son Catalogue du Jewish College, n° 6, considère la paternité de Sédécias comme douteuse.

livre a paru d'abord à Augsbourg, en 1543 (v. Perles *Beiträge z. Geschichte der hebr. und aram. Studien*, p. 170). Mais du post-scriptum dont M. Karpeles reproduit le fac-similé, il ressort que le nom ne doit pas être lu Litte, mais ליוא בון רעגנשפורק, Liwa de Ratisbonne. Ce Liwa est donc peut-être l'auteur ou le copiste de la traduction du livre de Samuel.

A la littérature juive du moyen âge est intimement liée l'institution de la censure de l'église. Ce chapitre attristant est lui aussi le sujet de trois travaux. M. N. Porges, qui a récemment donné un excellent article sur la censure, dans la *Jewish Encyclop.* (III, p. 642 et suiv.), traite de l'*Index expurgatorius* hébreu כפר הזיקוק (p. 273-295). Le premier plan de cet index est dû à un capucin anonyme (baptisé) en 1594. L'ouvrage entier fut composé et terminé en 1596 par Domenico Irosolomitano et continué ensuite. En plus des quatre manuscrits que nous connaissons (v. Berliner, *Censur u. Confiscation*, p. 58), M. Porges nous rend compte d'un cinquième manuscrit qui s'étend jusqu'en 1612. — Sur ce Domenico, M. Ignazio Guidi (p. 176-179) a écrit une notice italienne qui contient quelques remarques relatives à l'autobiographie de ce censeur éditée par M. Sacerdote.

M. S. H. Margulies publie *une lettre de Moïse Alatino adressée à l'apostat Andrea del Monte* (p. 265-272). Ce dernier s'appelait en hébreu, comme le montre cette lettre, Joseph Moro et se fit remarquer, après sa conversion en 1522, par la grande haine qu'il témoigna à ses anciens coréligionnaires. Il exerça les fonctions de censeur à Spoleto, et Aletino le pria, pour conjurer le danger menaçant le Talmud, de rendre un jugement favorable à la cause des Juifs et de leurs livres. On peut juger de l'influence détestable que la censure produisait sur les âmes par les expressions flatteuses et humbles qu'un homme aussi considérable que M. Alatino (v. sur lui en dernier lieu Jaré, dans la *Jew. Encycl.*, I, p. 317) était forcé d'employer en s'adressant à un tel apostat. Dès le début de la lettre, Alatino dit : כהדי במרומים כי כל מורשי לכבי מאז ידעתיך אדו' בסגולתי ועד הנה כלם מכווגים נגד שער מזבח עבודת אדו' לעבדך שכם א' עד נקום שידו הצעירה מגיעה וכו'. Sur del Monte, voir aussi Steinschneider, *Monatsschrift*, XLII (1898), p. 466.

La bibliographie est représentée par deux travaux. Du maître de la science juive, M. M. Steinschneider, nous avons une *Bibliographie des Commentaires hébreux sur le Guide de Maïmonide* (p. 345-363). A part la Bible, le Talmud et le Schoulhan Aroukh, il n'y a guère, selon M. Steinschneider, de livre hébreu qui ait été aussi souvent commenté que le Commentaire d'Ibn-Ezra sur le Pentateuque et le More ; et pour ce dernier on ne compte pas moins de soixante-quatre numéros. Presque tous se rattachent à la traduction hébraïque de Samuel ibn Tibbon et sont écrits en hébreu, à l'exception d'un commentaire arabe de Zakharia b. Salomon ha-Rofé du Yémen (n° 36), auteur du מדרש החפץ (vers 1430). En outre, un Arabe, Al-Tabrizi (n° 42), a commenté en arabe les vingt-cinq Hakdamot (du début de

la deuxième partie du מורה). Cet ouvrage a été traduit en hébreu par Isaac b. Natan et a paru à la suite des שאלות ר' שאול כהן (Venise, 1574). J'ai encore à remarquer que le שער כבוד ה' d'Ephraïm Alnaqua (n° 4) doit paraître sous peu avec un commentaire פתח השער d'un rabbin d'Algérie, v. Abraham Meyer, *Étude des mœurs actuelles des Israélites de Tlemcen* (Alger, 1902), p. 12, et que d'après l'unique manuscrit du מגן דוד de David b. Juda Messer Léon (n° 11), qui se trouve à la Bibliothèque Montefiore, M. Schechter a fait connaître de nombreux extraits de cet ouvrage (*Revue*, XXIV, 119 et suiv.). Dans le Cat. de Hirschfeld, n° 290 (*J.Q.R.*, XIV, 642), on s'est trompé en affirmant que cette œuvre était imprimée.

M. A. Freimann présente, en plus de la bibliographie des écrits de Berliner, un mémoire sur *les annales de l'imprimerie hébraïque à Wilmhersdorf* (p. 100-115). Isaac Judels de Prague obtint en 1669 de Wolfgang Julius, comte de Hohenlohe et Gleichen, la permission d'y établir une imprimerie. Cent cinquante œuvres en sortirent.

M. L. Lœwenstein publie, sous le titre d'*Abréviations* (p. 253-264), des additions aux listes des abréviations dressées par Wolf, Zunz, Perreau, etc., et, en outre, une liste des quelques noms des villes que l'on rencontre dans la littérature juive du moyen âge, avec les noms des localités qu'ils désignent[1]. Le manque de listes complètes pour chaque pays, comme celle de Gross pour la France, se fait de plus en plus sentir.

Dans le domaine de l'histoire des Juifs au moyen âge, nous trouvons d'abord la notice de M. S. Salfeld sur « deux documents de Mayence datés du 25 novembre 1434 » (p. 331-336). Ces documents se trouvent aux Archives de Darmstadt et n'étaient connus jusqu'à ce jour que dans une traduction allemande abrégée et insuffisante. — M. Philipp Bloch nous parle du Mamran (ממרן), lettre de change judéo-polonaise (p. 50-61), que les Juifs polonais avaient fabriquée pour leurs besoins. Mordekhaï Jaffé en parle le premier dans son עיר שושן à la fin du chap. 48. Cette lettre fut reconnue par la loi du pays et était encore en cours dans la première moitié du XIX^e^ siècle. De nouvelles lois réglant la situation des Juifs ont fait disparaître le Mamran, dont le nom vient de « membrana ». — Reconnu par la loi, relégué dans l'oubli par suite de l'émancipation, tel fut aussi le privilège de la Hazaka en Italie, dont M. Moïse Finzi dit quelques mots (*Il diritto di hazaka*, p. 93-96).

Plus intéressantes nous paraissent les études qui nous font entrer dans la vie intellectuelle des Juifs. M. M. Güdemann parle *d'un projet pour fonder une université juive au* XVI^e^ *siècle* (p. 164-175). Ce projet fut conçu par David Provenzali et son fils Abraham, de Mantoue, qui, le 9 Nissan 1564, envoyèrent aux personnages influents des

[1] Pour קאזולר (p. 263, l. 4 du bas), l. קאוולר, c'est-à-dire Kowel en Wolhynie ; Kowel, au contraire, petite ville de la Pologne russe (gouvernement de Varsovie), est ordinairement transcrit par קוואהל.

diverses communautés une circulaire qui n'était autre chose que l'exposé de leur projet. Ils proposent d'établir dans leur maison une école où des jeunes gens pourraient satisfaire leur passion pour l'étude de la Tora et d'autres sciences. On y apprendrait, outre l'italien et le latin, la philosophie, voire même la médecine. Cette circulaire, dont il n'est connu qu'un exemplaire, a été réimprimée par Halberstam dans le הלבנון (1868, p. 418 et suiv.), d'après le texte original écrit en hébreu. M. Güdemann la traduit en allemand et fait une peinture du milieu d'où elle est sortie.

C'est encore dans la vie intellectuelle des Juifs italiens que nous transporte le mémoire de M. D. Simonsen, intitulé *Renseignements fournis par Giulio Morosini sur son maître Léon da Modena et ses contemporains juifs* (p. 337-344). Morosini s'appelait de son nom juif Samuel Nahmias et était apparenté à la célèbre famille espagnole du même nom. Après son baptême, en 1649, il prêcha et écrivit contre ses anciens coreligionnaires un gros livre intitulé *Via della Fede* (Rome, 1683). Le fond en est maigre ; on y trouve cependant par-ci par-là d'intéressants renseignements sur ses contemporains juifs, leur situation, leurs us et coutumes. En particulier, les pages sur son maître Léon da Modena méritent l'attention, mais on ne peut pas toujours avoir confiance en lui.

M. M. Stern nous fait connaître un *Memorbuch* de Vienne datant d'avant l'expulsion des Juifs en 1670 (מימורבוך הירשן דק"ק וויא לפני הגירוש, H., p. 413-430,. Ce livre se trouve actuellement à la Klaussynagoge à Furth et a déjà été presque complètement décrit par M. L. Lœwenstein (*Zeitschrift f. d. Gesch. der Juden in Deutschland*, II, 91, et *Monatsschrift*, XLII, 272 et suiv.).

Enfin M. H. Adler nous parle du Baal Shem de Londres (p. 1-9 . C'était Haïm Samuel Jacob Falk, appelé De Falk, Dr Falk ou Dr Falkon, originaire probablement de Podhayce en Podolie, qui vécut assez longtemps à Londres et y mourut le 17 avril 1782. Jacob Emden l'accusa d'être partisan de Sabbataï, mais cette accusation n'est pas suffisamment établie. Il est vrai que l'obscurité la plus complète enveloppe ce personnage.

Dans ce Recueil on traite même des questions d'actualité juive. Le vieux B. Felsenthal de Chicago y imprime une seconde fois ses *theses juives* déjà parues dans la *Deborah* (p. 76-92). Ses idées peuvent se résumer en ces deux phrases : « 1° Judaïsme et religion juive ne sont pas deux notions de même valeur. « Judaïsme » veut dire plus que « religion juive ». Le Judaïsme est la réunion de la pensée, de la sensibilité et des aspirations du peuple juif. 2° Le Juif naît Juif..... il est et reste Juif jusqu'à sa mort, à cause de sa naissance. » M. F. se place sur le terrain national, et il fait véritablement plaisir de voir un homme de quatre-vingt-un ans combattre avec une pareille ardeur juvénile pour ses idées. — C'est également au Judaïsme pratique que se rattache en partie la notice de M. Guglielmo Lattès, intitulée *Apologia della Tradizione* (p. 227-230), qui contient le

résumé d'un chapitre du *Corso di Teologia* manuscrit de Benamozegh.

Enfin citons les lettres de Kaufmann à M. Berliner, éditées par M. F. Rosenthal (p. 301-330). L'amitié de ces deux savants date de l'été 1884, où ils se sont connus et ont conçu le plan de reconstituer la société *Mekizé Nirdamim*. Les lettres, au nombre de quarante, ont la plupart pour sujet cette société, mais contiennent également d'autres nouvelles intéressantes, personnelles, littéraires et même politiques (v., par ex., lettres 10, 18, 27, 34, 37, etc.). Mais ce qui nous frappe ici le plus, c'est le noble caractère de Kaufmann et son amour passionné pour la science juive (v. spécialement lettre 38).

Cet amour pour la science, qui a rapproché Kaufmann et M. Berliner, a réuni aussi les savants de pays différents et de tendances diverses qui se sont associés pour fêter le survivant de cette amitié à l'occasion de son entrée dans la vieillesse et pour lui exprimer leur sympathie. Pour terminer, disons avec M. Kohler (p. 195) : « Semblable à la lumière qui rassemble en un tout les rayons réfractés des différentes couleurs et est elle-même incolore, la véritable science est lumineuse, mais n'a pas de couleur ; et quand il s'agit d'honorer un ami de la science, la question de savoir s'il est conservateur ou libéral doit être laissée de côté. »

Cette pensée nous a guidé nous aussi dans ce compte rendu, et il ne nous reste plus qu'à exprimer le vœu qu'il soit donné à celui dont on a fêté le jubilé de cultiver encore longtemps la science du Judaïsme et de nous gratifier encore mainte et mainte fois des dons de son intelligence.

Varsovie, juin 1903.

SAMUEL POZNANSKI.

עשרה כתי כסף. **Zehn Schriften des R. Josef Ibn Kaspi.** Zum ersten Male herausgegeben von Isaac LAST. Nebst einer Einleitung von Prof. Dr Ludwig BLAU. Erster Band. Presbourg, 1903 ; in-8° de XXIV + 216 + XX p.

Dans la littérature juive du moyen âge il y a peu d'auteurs dont les ouvrages soient aussi connus, tout au moins de nom, que ceux de Joseph Ibn Kaspi. Lui-même a eu soin de dresser une liste exacte de ses écrits, grands et petits, dans un opuscule spécial, auquel il a donné, comme à la plupart de ses écrits, un titre contenant le mot כסף (קבוצת כסף). Il a ainsi mis un instrument précieux entre les mains des bibliographes et des historiens de la littérature. Cette liste existe en deux recensions présentant des différences notables. L'une a été éditée d'après un ms. de Munich dans le recueil intitulé דברים יתרים (Leipzig, 1844) et a été réimprimée dans le présent ouvrage (p. XX-XXIV). L'autre, plus étendue, a été publiée d'après le ms. de Parme (de Rossi, n° 755) par Neubauer (*Les écrivains juifs français du XIV^e siècle*, p. 189-198). Malgré cette liste et les travaux dont elle

a été l'objet, maint détail reste encore obscur, comme l'a constaté M. Steinschneider (*Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters*) en 1893 [1]. Dans la même année M. Neubauer a beaucoup contribué à éclaircir ce sujet en consacrant un grand chapitre à Kaspi (*l. c.*, p. 131-201). Mais on ignorait un fait important, que nous fait connaître M. Last, à savoir que Joseph Kaspi a écrit deux commentaires sur le livre des Proverbes. Dans la liste la plus courte de ses écrits Kaspi nomme le commentaire sur *Mischlé* (n° 13) חצוצרות כסף, et ce titre embrasse le commentaire des trois livres de Salomon. Dans la longue liste, ce nom s'applique, comme n° 12, au commentaire sur *Kohélet*, et il en est de même dans le ms. de la Bodléienne, n° 362, du catal. Neubauer, tandis que le commentaire de *Mischlé* y porte le n° 16 et le titre מגורת כסף, lequel titre désigne dans la courte liste et dans le ms. d'Oxford le commentaire d'Esdras et des Chroniques (n° 18). Les indications qui ont été fournies jusqu'ici sur le commentaire des Proverbes sont tirées du ms. de Munich (n° 265). M. Neubauer mentionne en dehors du ms. de Munich celui de la Bibliothèque nationale de Paris (n° 184, 3), comme si le contenu en était identique. M. Steinschneider, dans la seconde édition du catalogue de Munich (1895), ne fait pas de remarque sur le ms. de Paris. Mais M. Isaac Last a découvert que le commentaire de Proverbes conservé dans la bibliothèque de Paris (la première page et les derniers feuillets manquent dans le ms., de sorte qu'on ne peut savoir quel titre portait l'ouvrage) est tout à fait différent de celui de Munich. M. Last a rehaussé le mérite de cette découverte curieuse, en entreprenant d'éditer les deux commentaires, qui sont publiés pour la première fois dans le présent volume. Quand la seconde partie de l'ouvrage aura paru, dix écrits de Kaspi seront accessibles aux amis de la littérature juive. La première partie comprend, outre les deux commentaires des Proverbes (p. 7-80, 83-132), le commentaire de Job (dans la liste courte שיכהן כסף) d'après le ms. de Munich (p. 135-179), et celui de l'Ecclésiaste, d'après deux mss. d'Oxford (p. 185-215), précédé de la brève introduction au Cantique, d'après l'édition rare de Constantinople due à Isaac Akrisch (p. 183-4). La seconde partie contiendra, comme le promet M. Last (p. x), les commentaires sur Ruth et les Lamentations, sur Esther, Esdras et les Chroniques, quelques morceaux des Prophètes (מגורת כסף), le המשכר כ' (adressé par Kaspi à son fils), qui a déjà été imprimé, enfin le commentaire sur « les mystères » d'Ibn Ezra.

Dans son introduction M. Last donne une biographie de Kaspi. Comme appendice, ou, si l'on veut, comme seconde introduction se trouve une esquisse en allemand sur l'exégèse de Kaspi faite par M. L. Blau, principalement d'après les deux commentaires des Proverbes (p. III-X) ; puis viennent des remarques du même en hébreu

[1] C'est M. Steinschneider qui, le premier, a traité en détail de la vie et des œuvres de Kaspi dans l'Encyclopédie d'Ersch et Gruber.

sur certains passages du commentaire (p. XI-XIV) et quelques-unes de M. H. Brody (p. XV-XVII). L'esquisse de M. Blau, dans laquelle se trouve mainte remarque intéressante, n'épuise pas tout ce qu'il y a à dire sur l'exégèse de Kaspi, mise en lumière pour la première fois dans le double commentaire sur *Mischlé*. Il y aura lieu d'y insister quand la seconde partie de la publication de M. Last aura paru.

Il sera surtout instructif de comparer entre eux les deux commentaires des Proverbes. L'éditeur et M. Blau ont déjà noté, sur certains points, des différences et des ressemblances. Il est curieux que l'un ne fasse jamais d'allusion à l'autre, quoiqu'on ne puisse douter de l'authenticité des deux. Le commentaire le plus court, le second dans l'édition Last, n'est pas un simple recueil de gloses, comme M. Blau le pense. Il n'est même guère moins complet que l'autre, et celui-ci n'est plus étendu que parce qu'il contient un plus grand nombre de digressions. Ainsi Kaspi parle sur le prolongement de la vie humaine (III, 2, p. 12-14), sur la pratique des commandements religieux, sur l'étude de la casuistique et la fausse allégoristique (III, 15, p. 10-20), sur le style des Proverbes de Salomon, digression qui sert à introduire les chap. X et suiv. (p. 27-31), sur la valeur de la science et sur les relations entre ceux qui cherchent la sagesse et les ignorants (X, 32, p. 35-39), sur les aspirations humaines et l'action divine (XI, 14, p. 39-43), sur la richesse et l'économie (XIV, 24, p. 50), sur le mérite des pères qui se transmet aux enfants (XIV, 26, p. 51-53), sur la bénédiction des enfants et le mariage (XVII, 6, p. 58-61).

On note déjà une différence de méthode entre les deux commentaires : dans le plus court, Kaspi déclare (p. 95, 115) que l'on ne doit pas, pour les chap. X et suivants des Proverbes, chercher à établir une relation entre deux versets consécutifs : אין אנו דורשים סמוכים בזה הספר, mais que les versets doivent être interprétés isolément, comme les sentences des philosophes[1], quand même dans certains cas des versets voisins sont reliés exceptionnellement pour le fond l'un à l'autre. Dans le grand commentaire ce principe n'est ni mentionné ni appliqué ; au contraire, même dans les chap. X à XXII, très souvent des séries entières de versets sont réunies dans une explication d'ensemble.

En examinant de près les commentaires de Kaspi on devrait considérer en particulier sa méthode herméneutique. Kaspi a appliqué dans les deux ouvrages les catégories de la logique et celles de la syntaxe qui sont basées sur celle-ci, et donne des règles générales qui s'y rapportent (p. 27 et suiv., p. 34 et suiv.). De là dépend aussi la terminologie particulière dont M. Last faci-

[1] Dans la phrase : כי הוא נוטבע ספרי הפילוסופים שכל נאמנר מהם עומד בעצמו, on doit corriger ספרי en מוסרי ou ajouter מוסרי après ספרי. Kaspi commence son introduction au petit commentaire par les mots : זה הספר הוא כספרי מוסרי הפילוסופים. Il pense sûrement aussi aux *Apophtegmata* bien connus de Honein b. Isaac, que Al-Harizi a traduits sous le titre de ספר מוסרי הפילוסופים.

literait l'étude en en donnant un index alphabétique dans le second volume. Malgré l'apparence scolastique que les formules logiques de Kaspi donnent à son exégèse, on doit reconnaître qu'il est souvent arrivé par là à découvrir le sens véritable de nombreux passages. Les interprétations de l'exégèse moderne se rencontrent en bien des points avec celles de Kaspi. Celui-ci d'ailleurs, n'est pas peu fier de l'emploi qu'il fait de la logique en exégèse. A propos du verset Prov., XXVIII, 16, il dit que ses prédécesseurs n'ont pas compris le verset, parce qu'ils n'ont pas expliqué l'Ecriture d'après la méthode de la logique (כי לא פרשו המקרא על דרך הגיוני). On savait déjà que, selon Kaspi, les grammairiens antérieurs et même Ibn Djanah se sont souvent trompés, parce qu'ils n'avaient pas de notions suffisantes de la logique (voir mon travail, *Die hebräische Sprachwissenschaft*, p. 93). Kaspi trouve une exhortation à cette étude dans le verset de Prov., IV, 7 ; car בינה est l'art de la logique (מלאכת ההגיון). Par elle-même ce n'est pas une science, mais elle enseigne à argumenter dans toute science qui est étudiée (cf. aussi, p. 27, l. 8, la citation de בואסר, c'est-à-dire Boëce).

Mais je ne veux pas insister davantage sur le contenu de l'édition de M. Last, et je me bornerai à ajouter quelques corrections et quelques explications de passages douteux à celles de MM. Blau et Brody.

Je commence par une remarque générale visant le texte, d'ailleurs élégamment imprimé. Soit par la faute du copiste, soit par celle du compositeur ou du correcteur, les lettres ה et ח, ו et י sont confondues sans cesse, et, quoique les fautes soient faciles à corriger, elles n'en troublent pas moins le plaisir de la lecture. Ce qui ajoute encore à la confusion, c'est la ponctuation que M. Last a introduite dans le texte de Kaspi. Non seulement il emploie trop fréquemment la virgule, mais il se sert du double point à deux fins : d'une part, il le met à la fin des phrases, ce qui est usuel dans les textes hébreux ; mais, de l'autre, il lui donne une fonction tout à fait inusitée, car il le place constamment devant les citations bibliques, et le texte prend alors un aspect insolite. Au lieu d'aider la lecture, ce que M. Last a sans doute voulu, cette interponction la rend pénible. Puisque l'indication du passage se trouve apres la citation, on la reconnait pour telle, et le double point est superflu. Il est à espérer que dans la seconde partie il sera omis.

P. 11 (sur II, 11), רמז לה, lire רמז למזמה, c'est-à-dire que le pronom suffixe féminin de תשמר se rapporte à מזמה ; cf. p. 10 (I, 19) יקח רמז לבצע. Cette expression est employée constamment chez Kaspi avec ce sens et est caractéristique pour sa terminologie. — P. 12, l. 2 (de même p. 41, l. 9 ; p. 79, l. 8), il faut ponctuer non pas שָׁנה, mais שׁנה. — P. 15 (sur III, 8), au lieu de המנהגה, lire ההנהגה. — P. 23 (IV, 14), dans והתיו כמו לעטרת, כמו est corrigé par M. Brody en כמוך ; en fait, כמו est une altération de רמז. Ce mot a le sens que nous avons indiqué pour II, 14. Le ת dans תמגנך se rapporte au sujet עטרת, ce verbe ayant d'après Kaspi le même sens que תסובבך.

— P. 23 (IV, 20), la phrase ונכון שיהיה אזנך פועל טב n'a pas de sens. Auparavant il est dit que הקשיבה n'est pas comme תקשיב dans Ps., X, 17 (car la תקשיב a le complément אזנך, tandis que הקשיבה est intransitif). Toutefois, continue Kaspi, il est possible que תקשיב soit aussi intransitif dans le passage de Psaumes, אזנך étant pris alors pour sujet (l'oreille sera attentive). Au lieu de שב, il faut lire תקשיב. — *Ibid.* (IV, 21). M. Blau n'a pas comblé exactement la lacune qui se trouve après כי הוא מעלול. La remarque d'Aboulwalid (*Séfer Haschoraschim*, p. 243, l. 2) qu'il cite ne se rapporte pas au verbe mais au substantif לזות. Il faut mettre : [כי הוא מעלולי העין]. Les mots מעלולי העין qui suivent semblent être une glose sur מעלולי העין (car עלוני est une expression plus connue que עלולי). Tous les grammairiens juifs admettent que יַלְדוּ vient de ילידו, la voyelle longue après le *yod* (הנח) ayant été remplacée par le daguesch dans le *tamed*. — P. 24 (VI, 3). Après תבא il n'y a pas d'indication à mettre, car כנגד תבא veut dire que באה a le sens du futur. — P. 27, l. 10 d'en bas. Au lieu de יומרו lire יומרו « sont échangés » (il s'agit de la transposition d'une phrase). — P. 28, l. 1. Sur le terme חורמה, voir Steinschneider, *Die hebr. Uebers.*, p. 75. — P. 30, l. 9 d'en bas. Dans la phrase כל בן חכם משמח אביו on doit effacer חכם. — P. 34 (X, 25), au lieu de לעבורת סופה, lire לעבור הסופה. — P. 35 (X, 31). Le point d'interrogation après זה התחלת ענין est inutile ; ces mots signifient qu'une nouvelle pensée commence ici, sans liaison avec ce qui précède. — P. 36, l. 14. Entre תקח et בקבלה il est inutile d'insérer la particule רק. — *Ib.*, l. 18. Au lieu de אין רעה לך lire אין ראוי לך. — P. 39 (XI, 14), au lieu de שלהרגתו lire שלהרגתו. — P. 45, l. 5. Au lieu de המחשבות הנבהל, lire מחשבות הנכהל ou המ' הנבהלות. — P. 46 (XII, 25). La remarque ישמחנה כמו תדוץ est incompréhensible ; car ce n'est pas en se référant à תדוץ (Job, XLI, 14) que Kaspi aurait expliqué le suffixe féminin complément direct. Très vraisemblablement תדוץ est une altération de חרוז, et Kaspi observe que le verset est en quelque sorte rimé (ישחנה, ישמחנה). — P. 46, l. 6, au lieu de הקוים, lire הקוים. — P. 48 (XIV, 7), au lieu de בהשרבהך, lire בהשתוחך ou בהשׁוחך. Le sens est : Si tu ne réussis pas à égaler les sages, mais que tu agisses contrairement aux sots (en tenant une conduite opposée à la leur), tu n'as pas appris la sagesse, mais tu as reçu une indication pour bien agir (cf. aussi les remarques de MM. Blau et Brody). — *Ibid.*, note 3. Le renvoi au *Séfer Haschoraschim* est inexact, car Aboulwalid ne connaît pas l'explication d'après laquelle אין dans באין אלפים (XIV, 4) signifie force. — P. 53 (XIV, 28). Le point d'interrogation placé après la remarque גם זה נמשך עם הנזכר peut être laissé de côté. Kaspi veut dire que ce verset se rattache au verset précédent, dans lequel la rémunération forme la pensée essentielle : Que le peuple soit nombreux, c'est là la récompense de la bonne administration du roi. — P. 57 (XVI, 26). Au lieu de העמלה בורד, lire העמל הבורד. — P. 67 (XX, 25). L'explication que Kaspi donne de מוקש אדם יליע קדש doit s'entendre ainsi : מוקש אדם

הוא בכבד « le piège de l'homme », c'est-à-dire l'âme concupiscente (animale) est dans le foie (cf. p. 57, sur xvi, 26, הנפש המתאוה שימושבה בכבד), והקדש במוח « le sanctuaire », c'est-à-dire l'âme pensante (המשכלת) siège dans le cerveau. Celle-là « détruit » (רלע) celle-ci, c'est-à-dire que l'appétit ruine l'intelligence. — P. 68 (xxi, 30). Au lieu de חסר, lire הפר (cf. Exode, iii, 4). La virgule devant לנגד doit être effacée. La phrase est : על אדם חסר לנגד ר"ל להשיגו. — P. 69, l. 5. Après רבינו suppléez משה. — P. 70 (xxiii, 10). Pour תחמסוה, lire החמסה (תחמסה); pour תחמסום, lire תחמסם. — *Ibid.* (xxiii, 18). Lire כי אם תם הכסף. — P. 71 (xxiv, 5). La remarque suivie d'un point d'interrogation veut dire que, d'après l'opinion des grammairiens arabes, la copule הוא devrait précéder l'attribut בעוז. (Dans l'autre commentaire, p. 113, Kaspi dit simplement : הוא בעוז. On a ponctué à tort בעז.) — P. 73 (xxv, 4). Pour זברהם lire זברם ou זברונם. — *Ibid.* (xxv, 10). פן doit être mis devant ודבתך comme commencement du verset. — P. 74 (xxvi, 7). Pour והוגבו lire והוגבהו. — P. 84, l. 4. Au lieu de חקוים, il faut sans doute lire חֲקֻקִּים ; cf. p. 55 (xvi, 1) : הלשון הוא חקוי הלב, et p. 92 (vi, 6) : יזרז אדם שיחקה הנמלה. — P. 87 (i, 18). L'éditeur veut changer יארובו en ירחבו ; c'est tout à fait inutile, car יארובו se retrouve trois lignes plus loin : יארובו ויצפונו על האוכל. — P. 92 (vi, 23). Pour הנלדה בסדר, lire הולכה כסדר; cf. p. 95, l. 7 : יש גזרות הולכות כסדר. — P. 95, l. 3 d'en bas. Pour בשני, lire בשנוי. — P. 97 (x, 29), au lieu de הלבנה, il faut ponctuer הלִבְנָה. — P. 106 (xvii, 8). Pour למתן השחד, lire לנותן השחד. — P. 112, l. 5. On ne doit pas ponctuer מבקשה, mais מְבַקֶּשֶׁת. — P. 113 (xxiv, 22). Cf. le commentaire de Kaspi sur le More (ממורי כסף), p. 135. — P. 128 (xxx, 16). Pour ומליצה שיר, lire ומליצה שירית, cf. p. 130 (xxxi, 10), ou ומליצה שיר, cf. p. 153, l. 14. — *Ibid.*, au lieu de העברי, lire העברים. — P. 153, l. 1. Il est dit de Moïse : והטביע והרג והשמיד ושרף זמנו אולי כוונתו שריפת עגל זהב וזולתם. Sur ושרף l'éditeur observe : C'est inexact : Kaspi fait plutôt allusion à Nombr., xi, 1, et xvi, 35. — P. 160, l. 6 d'en bas. Pour המופתים, lire במופתים. — P. 184, l. 18. Pour כוונת של משה, on doit lire sans réserve כוונה שלמה, comme M. Last le suppose. — P. 200, התזכורות est l'hébraïsation de l'arabe תַּדְכِرَة et désigne, à côté de ספר החשבונות, les lettres d'affaires et d'autres écrits commerciaux.

M. Blau (p. ix) a déjà indiqué quelques données que fournissent les écrits de Kaspi pour l'histoire de la civilisation. Je voudrais attirer l'attention sur une observation de Kaspi, concernant l'histoire de la viniculture. Dans le commentaire sur l'Ecclésiaste, iii, 1 et suiv. (p. 196) il dit : « Quand on a employé beaucoup de peine à planter les vignobles, il peut arriver qu'un jour ou l'autre on arrache les plants et détruise les vignobles. Ainsi nous voyons dans notre région que l'on a planté dans tout le pays un très grand nombre de vignes à cause de la résidence du pape (הפרפור). De la sorte le vin est devenu bon marché et le pain cher. Mais maintenant (vers 1330) on détruit les vignobles et l'on en arrache les plants, on en fait des

champs et on y sème du blé. Si le pape demain retourne à Rome (אם מחר ישוב לו ברומי), combien notre région sera-t-elle désolée, et les champs [1] et les vignobles deviendront en grand nombre un désert ! » A propos de Prov., xxiii, 30 (p. 112) se trouve une remarque sur l'usage du vin. Les mots לבאים לחקור ממסך sont expliqués ainsi : « Ceux qui viennent d'un autre pays ou d'une autre ville pour examiner s'ils trouveront du bon vin, ou ceux qui, lorsqu'on leur annonce qu'il y a de l'excellent vin dans un certain endroit, arrivent en hâte, comme cela arrive tous les jours chez les non-juifs (כמו שיש מעשים בכל יום בין הגוים). »

Je termine en souhaitant que M. Last, qui s'est empressé de donner au public les œuvres de Kaspi, copiées par lui avec tant d'exactitude, en fasse paraître bientôt la seconde partie, et que le mot qui se trouve dans le nom de Kaspi et dans le titre de tous ses ouvrages soit d'un bon augure pour le succès matériel de l'édition !

W. Bacher.

P. S. — Avant que ce compte rendu ne fût imprimé, M. Last a publié avec un zèle louable la seconde partie des œuvres de Kaspi. Renonçant à en faire cette fois un compte rendu détaillé, je me contenterai d'en indiquer sommairement le contenu. La seconde partie comprend : 1° כפות כסף, commentaire sur Ruth (p. 3-10) et sur les Lamentations (p. 11-28). — 2° גלילי כסף. Commentaire sur Esther (p. 29-39), qui est, à proprement parler, un travail sur une seule question soulevée à propos du verset d'Esther, viii, 8, et prenant pour point de départ le commentaire d'Ibn Ezra *a. l.* — 3° תמורת כסף. Commentaire sur Esdras, Néhémie et les Chroniques (p. 41-58). — 4° ספר המוסר, nommé aussi יורה דעה. Exhortation d'Ibn Kaspi à son fils Salomon (p. 59-74) d'après le ms. de Munich donnant une version souvent différente de celle qui a été publiée par J. Aschkenazi dans le recueil טעם זקנים. — 5° מגורת כסף. Travail sur le char divin d'Ezéchiel et sur les passages analogues d'Isaïe et de Zacharie (p. 75-142). — 6° פירוש הסודות של הראב"ע על התורה. Commentaire sur les « mystères » du commentaire d'Ibn Ezra sur le Pentateuque (p. 145-172). L'éditeur, dans sa préface, met en doute que cet ouvrage appartienne à Ibn Kaspi. Comme additions la seconde partie contient : 1° D'après la feuille du titre : בקשה לרבי יוסף אבן כספי זי"ל. C'est la prière imprimée par Werblumer (עמודי כסף ומשכיות כסף, p. 160), avec l'acrostiche אני יוסף בן כספי (voir Zunz, *Litteraturgesch. d. syn. Poesie*, p. 576). — 2° P. 143 et suiv. Un poème anonyme très intéressant tiré du ms. n° 974 de la Bibliothèque nationale, qui oppose la science traditionnelle du judaïsme à la sagesse des philosophes. Sur un feuillet séparé Last a fait imprimer en appendice les excellentes remarques que M. Zadoc Kahn lui a envoyées par lettre sur ce poème. — 3° Lettres et remarques qui ont été adressées à l'auteur par plusieurs savants et concernant le premier et, en partie,

[1] Au lieu de וישובים, lire וישיבום.

le second volume (p. 173-196). L'approbation qui y est donnée à M. Last est pleinement méritée par les efforts désintéressés que ce savant a consacrés aux écrits d'Ibn Kaspi. Je me réjouis de constater que les fautes d'impression sont beaucoup moins nombreuses dans la seconde partie que dans la première. Il est à souhaiter que le succès de la présente publication encourage M. Last à continuer, comme il en a l'intention, l'édition des œuvres d'Ibn Kaspi. — W. B.

Budapest, 6 avril 1903.

אגדת בראשית. **Midraschische Auslegungen zum ersten Buche Mosis.** Nach den ältesten Druckwerken, in Vergleichung mit einer Oxforder Handschrift cod. 2340, herausgegeben, mit Erklaerungen und einer Einleitung versehen von Salomon Buber. — Cracovie, Joseph Fischer, 1903 : in-8° de XLVIII + 165 pp.

Voici une nouvelle édition dont nous sommes redevables à l'admirable activité de Salomon Buber. L'éditeur étudie savamment son texte en se fondant sur de nombreuses références et avec le secours d'un manuscrit. L'introduction nous donne une suite de notes pleines d'intérêt sur l'ouvrage et ses éditions antérieures.

Le recueil en question mérite grandement les soins que Buber lui a consacrés. Il est, en effet, digne d'intérêt à plus d'un titre. Et d'abord par la répartition des passages en textes du Pentateuque, des Prophètes et des Psaumes, répartition fondée, comme l'on sait, sur le cycle triennal. Ce Midrasch est également intéressant par la langue : nous y trouvons des termes grecs inconnus des autres Midraschim, et ces termes sont employés pour des mots hébreux qui appartiennent à l'usage journalier. Cette circonstance indique que le compilateur demeurait quelque part dans l'empire byzantin, où le grec s'était implanté plus solidement qu'ailleurs et était la langue usuelle des Juifs. Pouvait-il venir à l'idée d'un aggadiste d'employer un vocable grec pour rendre un mot aussi ordinaire que תקוה « espoir » ? Or, notre auteur dit, ch. XI, 2 (p. 26) : אברת הכפיס שלך... (ἐλπίς, d'après Kohut, cité par Buber, c'est un [illegible] λεγόμενον dans la littérature midraschique). Il dit de même, ch. V, 1 (p. 14) : וריעמוד על אקנמי שלו..., ce qui n'est pas bien clair, mais doit, d'après le contexte, signifier quelque chose comme « maturité » ou « raison »[1]. L'hébreu même de notre auteur mérite d'attirer l'attention : ch. XIV (p. 31), il dit simplement מנדמה את אותו... pour « me confonds-tu ? » ; p. 32 et *passim*, il emploie ירוד dans le sens de « peu considérable, inférieur » ; ch. XXII (p. 45), il emploie פרכנת (au *qal*) pour « sauver » (dans l'hébreu biblique et talmudique on n'emploie dans ce sens que le *piel* : le *qal* signifie, dans le Talmud, « rejeter »). Il dit ארץ pour נוקום (comme

[1] M. Lattes, *Saggi*, le rattache au grec ἄκμη, « fiore », c'est-à-dire « fleur de l'année » ; Lonzano, cité par Buber, combinait peut-être ἀκμή « aigu » avec l'italien *acume* « sagacité ».

l'allemand « Boden unter den Füssen haben ») : אין בגיהנם ארץ שיעמדו הרשעים (ch. LXI, p. 121). Ce qui montre encore qu'il est d'une époque récente, c'est qu'il connaît le mot אדומים dans le sens de « ducat », comme dans l'hébreu de la basse époque. C'est ainsi qu'il faut expliquer, ch. LVII (p. 113) : אדומים, שהן אוהבין את הזהב. — Pour l'histoire des idées, la comparaison suivante est intéressante entre autres (ch. XXXV, p. 70 et s.) : Un roi envoie dans une province un capitaine pour y lever des recrues. Le capitaine se laisse corrompre par les intéressés et incorpore d'autres citoyens. Ailleurs (ch. XVII, p. 19) on parle d'un roi qui, faisant la guerre aux ברברין, donne l'ordre de ne pas ouvrir de bain et de ne pas battre monnaie dans l'intervalle. Ces détails se rapporteraient-ils à l'époque de la guerre contre les Vandales ?

Notons encore quelques particularités. P. XXXVII, dans le passage complété d'après le manuscrit, il faut sûrement lire (note 12) : בשביל שנשתל תחת הבל (שהל = planter). L'aggadiste a combiné שלי avec שתל (cf. נשתלין dans *Sanhedr.*, 37 *b*). — P. 34 : משה שהוא הוגה את התורה בשבעים לשון שנאמר בעבר הירדן... se rapporte naturellement à la seconde partie du verset : באר את התורה, (qui, dans le Midrasch, est interprété par « explication en soixante-dix langues ». — P. 97, note 5 : איכו כופנו est expliqué par Lonsano מחשיבו d'après *Moed Katan*, 28 *a* : מאן ספין, etc. — Ch. LXVII, ב : זה מבית הסורים... מכבשן האש אברהם... explique sans doute le mot הסורים comme סיר « marmite placée sur le feu », et dans la seconde interprétation זה יצחק, comme אסור « lié » (עקוד). — P. 136, note 8 : לודר est expliqué par Lonsano : רוצח ; il songeait sans doute à l'italien « ladro », latin « latro », mot qui se trouve d'ailleurs dans la littérature rabbinique ; cf. Kohut, *Aruch completum*, *s. v.* ליטור. — P. 159, note 8, notre compilateur explique פחז par « notarikon » : פחזה פרצת חרפת זריה ; il est singulier qu'il y ait deux mots pour פ' ; aussi פחזה provient-il sans doute de *Berêschit rabba*, ch. XCVIII ; de plus, פרצת est ici plus approprié, car on ne peut pas, expliquant פחז comme un « notarikon », mettre ce même mot en entier pour פ'[1]. Peut-être, au surplus, faut-il lire פזזה (cf. b. *Sabbat*, 88 *a* : יבמא פזזא). Pour זריה, il faut lire זדיה ou prendre זר dans le sens de « malfaiteur ».

Florence, 22 juin 1903.

H.-P. CHAJES.

CARRA DE VAUX (Baron). **Gazali**. Paris, F. Alcan, 1902, in-8° de VIII + 322 p.

Le présent ouvrage est, nous dit l'auteur dans sa préface, le complément de l' « Avicenne » publié par lui en 1900 dans la même col-

[1] Cf. les différentes interprétations données dans b. *Sabbat*, 55 *b*. — Au sujet de פחזה pour פ', on peut, à la vérité, comparer le « notarikon » de פרשז. *Sabb.*, 88 *b*, *Ber. r.*, ch. XLII.

lection des *Grands Philosophes*, dirigée par M. C. Piat. Ces deux consciencieuses études sont plus que des monographies des deux grands penseurs de l'Islam oriental, elles esquissent dans une forme exotérique et attachante, pour le grand public, les deux moments de la philosophie arabe représentés par Avicenne et Gazali. Elles donnent avec l'*Averroès* de Renan, consacré à la branche occidentale, une suffisante idée générale de l'histoire de cette philosophie.

Dans « Avicenne », M. C. de Vaux étudiait « le passage de la tradition philosophique grecque dans l'islam, la secte rationaliste des Motazélites et la branche de l'école des Philosophes proprement dits ». Dans « Gazali », l'auteur traite des théologiens orthodoxes, des Motécallim, des moralistes, des mystiques ou Soufis. Ces études intéressent grandement le Judaïsme, puisque toutes les tendances qui se sont manifestées dans la philosophie et la théologie arabes ont eu leur écho et leur contre-coup dans les écrits juifs, chez les Rabbanites et chez les Caraïtes. Il y a des disciples juifs d'Avicenne et d'Alfarabi, des Frères de la Pureté, il y en a de Gazali, il y en a plus tard d'Averroès. Il est donc intéressant de pénétrer la pensée de ces auteurs pour apprécier l'effort intellectuel des théologiens juifs qui ont voulu, à leur exemple, donner un fondement spéculatif à la foi, ou concilier la foi et la raison, ou encore user des procédés et des méthodes rationnelles pour limiter le domaine de la raison elle-même et proclamer la suprématie de la foi intuitive, morale, ou mystique. La figure de Gazali qui représente avec autorité ce dernier point de vue est singulièrement attachante et M. Carra de Vaux a eu plaisir à mettre en relief les traits assez complexes du plus important peut-être des théologiens de l'islam.

Pour la morale et la mystique de Gazali, tout en les caractérisant impartialement, l'auteur, qui se place au point de vue chrétien (cf. p. 227, 308), recherche volontiers les ressemblances entre ces doctrines et celles de l'Église. La recherche de l'influence exercée par Gazali dans les milieux juifs était en dehors de son plan. Nous nous serions attendu néanmoins à voir citer dans un ouvrage sur Gazali un théologien juif de tendance analogue, qui a, lui aussi, réagi contre les excès de la spéculation philosophique et fait un usage très restreint du Kalâm, employé seulement comme un instrument de défense contre l'erreur et le doute, et non comme le moyen de fonder les vérités religieuses. Juda Halévi, ainsi que D. Kaufmann l'a montré le premier avec précision[1], offre des analogies si frappantes avec Gazali qu'on peut penser qu'il s'est inspiré de lui, bien qu'il se sépare de l'auteur de l'*Ihya* sur un point important, la doctrine du libre arbitre, affirmé par Juda Halévi, à peu près nié par Gazali à l'exemple des Motékallim. Pour ce qui est du Kalâm, l'œuvre des théologiens juifs est utile à connaître aux historiens de la philosophie arabe. M. Carra de Vaux, qui essaye de tirer au clair

[1] *Geschichte der Attributenlehre*, p. 119-140.

l'histoire assez obscure du Kalâm et de l'évolution qui va des Motazilites aux Motékallim, considère comme un document important, après Renan et Munk, les célèbres chapitres du *Moré* où Maïmonide expose les théories des Motékallim et donne de précieux renseignements notamment sur la théorie curieuse des atomes et sur celle des accidents. Mais avant Maïmonide, le *Kitab al Imanah* de Saadya serait à consulter aussi pour l'histoire du Kalâm [1], ainsi que les écrits de Bahia, Josef ibn Zaddik, d'une part, et les ouvrages des premiers théologiens caraïtes, Jacob Alkirkisani et Josef Albasir.

L'intéressant ouvrage de M. C. de Vaux se termine par un index qui renvoie aussi au livre sur Avicenne.

JULIEN WEILL.

N. SLOUSCHZ (Ben-David). **La renaissance de la littérature hébraïque (1743-1885)**. Essai d'histoire littéraire. Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 1902; in-8° de XI + 228 p.

Les lecteurs de cette Revue ont été informés par les articles bibliographiques spéciaux de M. N. Slouschz de l'abondante production hébraïque actuelle, due notamment à l'activité des sociétés d'édition russes *Ahiasaf* et *Touschia*. Ces maisons publient chaque année en hébreu des centaines de volumes, non seulement de vulgarisation littéraire et scientifique, traductions ou adaptations de chefs-d'œuvre des littératures étrangères, éditions populaires d'auteurs juifs du moyen âge, traités pédagogiques, etc.; mais, ce qui est plus intéressant, des écrits originaux, romans, nouvelles, poésies profanes où tendent à s'affirmer et à prendre conscience d'elles-mêmes une littérature et une langue qui veulent être vraiment vivantes, spontanées, indépendantes de la production étrangère et exprimer ou essayer d'exprimer les aspirations propres et nationales de l'âme juive. Ce mouvement curieux et déjà puissant par le nombre croissant et les convictions enthousiastes des écrivains se rattache étroitement aux aspirations sionistes que ceux-ci expriment et propagent. La littérature néo-hébraïque, si elle tient ses promesses et justifie ses ambitions, si elle réussit à créer des œuvres viables, dans une langue qui ne soit pas un amalgame artificiel d'hébreu biblique, d'idiomes talmudiques, de locutions et de tours empruntés arbitrairement aux langues étrangères, si elle met au jour des talents vraiment personnels, fournira à elle seule un argument de poids à opposer aux adversaires du nationalisme juif. Qu'est-ce qui exprime mieux la conscience nationale d'un peuple que sa littérature? En attendant, la littérature néo-hébraïque a justement le caractère juvénile et en-

[1] Cf. J. Guttmann, *Die Religionsphilosopie des Saadia*, p. 16 et suiv.

thousiaste en même temps que tâtonnant et aventureux du mouvement sioniste. Elle est, en tous cas, trop nouvellement éclose, et elle ne compte pas encore assez de créations vraiment originales, malgré l'abondance remarquable de la production, pour qu'on puisse se prononcer sur ses chances de durée et de succès.

Quoi qu'il en soit, ce mouvement, peut-être fécond, mérite d'être considéré d'un peu près. M. Slouschz s'est consacré à la tâche de le faire connaître en France : très au courant de cette jeune littérature à laquelle il collabore avec distinction, instruit de ses origines, de ses tendances, de ses courants, de ses efforts, de ses espérances, critique éclairé que sa sympathie pour le sionisme n'empêche pas d'être clairvoyant et généralement impartial, il possède la compétence nécessaire pour un pareil travail.

Mais avant d'aborder l'étude critique de la production hébraïque des vingt dernières années, M. S. a jugé avec raison qu'il fallait nous montrer ce qu'avait été la littérature hébraïque antérieurement à l'époque actuelle, depuis sa renaissance, fixée par lui au milieu du dix-huitième siècle. C'est ce qu'il fait dans le présent volume, qui a été présenté comme thèse à la Sorbonne et a valu à son auteur le doctorat d'Université.

L'ambition de faire de l'hébreu une langue vivante, apte à traduire autre chose que les sentiments religieux et les sujets théologiques ou cultuels et de remonter, par delà les siècles de judaïsme talmudique, à la langue biblique, quitte à la plier aux besoins, aux aspirations nouvelles, ne date pas, à vrai dire, de l'époque moderne. L'historien de la littérature juive constate au moyen âge déjà une renaissance du néo-hébreu chez les poètes et écrivains judéo-espagnols. Les poèmes profanes des Ibn Ezra et des Juda Halévi, le Tahkemoni d'Alharizi, par exemple, marquent un effort pour créer dans l'antique langue d'Israël des œuvres qui témoignent de la vitalité de l'hébreu. Mais le malheur des temps a fait que ces tentatives n'ont guère eu de lendemain et ces excursions du génie hébraïque dans le domaine profane, au moyen d'une langue d'ailleurs tout artificielle, sont des aventures isolées. Il faut en venir au dix-neuvième siècle pour assister à une sorte de résurrection de l'hébreu, résurrection longtemps limitée à un monde de savants et d'intellectuels, résurrection timide et longtemps sans portée, et qui paraît à peine, après de longs efforts et une histoire passablement obscure, aboutir à une floraison réelle et populaire.

M. Slouschz croit devoir prendre comme point de départ de l'évolution qu'il décrit la date de 1743, où parut un drame allégorique *Layescharim Tehilla* (Gloire aux Justes), dû à un juif italien, Moïse Hayyim Luzzatto. Cette œuvre, médiocre au point de vue dramatique, consacrée à illustrer un thème assez banal de la lutte entre la Justice et l'Injustice, la Vérité et le Mensonge, est capitale, selon M. Slouschz, par les qualités de forme qu'y déploie l'auteur : aussi en fait-il le commencement de l'époque de la littérature moderne. Que ces qua-

lités soient suffisantes pour qu'une œuvre aussi insignifiante en son fond fasse néanmoins époque, nous avons peine à nous en rendre compte, car, pour nous, le mérité d'une œuvre et son importance ne se mesurent pas uniquement à des qualités d'expression quand l'objet exprimé est totalement dépourvu d'intérêt, ou plutôt on a peine à croire qu'un auteur soit un styliste de valeur quand la matière à mettre en œuvre est quelconque. A la vérité, il n'y a guère, pendant une grande partie de l'époque envisagée par M. Slouschz, de renaissance ni d'évolution de la *littérature*, mais seulement et à peine de la *langue* hébraïque, les œuvres littéraires originales n'apparaissant guère qu'à partir de la moitié du XIX^e^ siècle, avec A.-B. Lebenson, Mapou et Gordon. Aussi, pour la plupart des auteurs considérés depuis Luzzatto jusqu'à ces derniers, les jugements esthétiques ne peuvent guère porter que sur la manière dont ces écrivains ont manié l'hébreu, se sont éloignés ou rapprochés de la stylistique et de la poétique bibliques. L'intérêt de cette étude est un peu mince et on peut penser que M. Slouschz aurait pu condenser davantage les pages qu'il consacre aux Meassfim et aux humanistes. Néanmoins, ces pages restent fort intéressantes parce qu'à propos de renaissance de la littérature hébraïque, M. S. nous fait une peinture vivante et attachante des différents milieux polonais, galiciens, lithuaniens, de la lutte entre l'humanisme réformateur, l'orthodoxie rabbinique et le mysticisme des Hassidim. Entre temps, M. S. nous expose la doctrine de M. Krochmal sur la mission spirituelle du peuple juif et le judaïsme sentimental de S. D. Luzzatto. Mais à part ce dernier, auquel, aussi bien, M. Slouschz fait une place privilégiée parmi ceux qui ont remis en honneur l'hébreu pour l'hébreu et prépare la voie aux futurs promoteurs de l'idée nationale, les écrivains hébraïques n'ont point eu, encore une fois, de littérature au sens propre du terme. Les hébraïsants « humanistes », continuateurs de l'œuvre de Mendelssohn, dont le but était d'émanciper, de civiliser, d'occidentaliser le ghetto, n'ont vu dans l'hébreu qu'un moyen, un instrument de propagande, de vulgarisation, destiné à céder le pas aux langues modernes, une fois l'œuvre accomplie.

Il faut donc attendre pour parler de littérature hébraïque le moment où des écrivains juifs, s'inquiétant de l'avenir du Judaïsme menacé par l'œuvre des humanistes qui ont abouti à la déjudaïsation et à l'oubli de l'hébreu ou, par réaction contre les abus du rationalisme réformateur, à la stagnation dans une orthodoxie hargneuse et intraitable, se mettront à la recherche d'un idéal nouveau et lutteront contre l'hypocrisie et le fanatisme des uns, la tiédeur et l'indifférence des autres. Alors nous trouverons d'assez vigoureux talents qui, en prose ou en vers, dans des romans satiriques, des articles de journaux, des poèmes vibrants d'indignation, de pitié ou d'ironie, mériteront d'attirer l'attention sur l'effort nouveau du génie hébreu qui ne veut ni de l'abdication, ni d'une vie d'emprunt, chétive et comme honteuse. Le pessimiste A.-B. Lebenson avec ses *Chants de la langue sacrée*, Abraham Mapou avec ses satires en forme de

romans historiques : l'*Amour de Sion*; et le *Péché de Samarie*, Gordon avec ses fameux poèmes tels que *Sédécias en prison*, *La Pointe du Yod*, Lilienblum, avec ses *Voies du Talmud*, sont des précurseurs, dont l'œuvre est curieuse et souvent poignante. Leurs revendications prennent corps dans l'organe d'avant-garde de Smolensky *Haschahar*, l'Aurore, où se précise peu à peu l'idéal messianique renouvelé qui va devenir le sionisme et qui, utopique ou non, aboutit au mouvement actuel et à la littérature hébraïque contemporaine.

Cette évolution est retracée en détail, avec beaucoup de suite dans les idées, par M. Slouschz. On peut seulement trouver un peu arbitraires les divisions en périodes humanistes, romantiques, réalistes, que M. Slouschz a introduites dans son livre, surtout, sans doute, pour établir des points de repère et couper commodément son exposition. Mais ces épithètes empruntées au vocabulaire des littératures occidentales prêtent un peu à l'équivoque en ce qui concerne l'hébreu. Elles exposent même parfois à certaines contradictions. C'est ainsi que Mapou est qualifié d'écrivain réaliste à propos de son *Hypocrite* (p. 130); or M. S. nous dit ailleurs (p. 188) que Lilienblum critique l'*Hypocrite* comme une œuvre d'idéologie naïve, *au nom du réalisme utilitaire*, sans exprimer lui-même de reserves sur cette appréciation. C'est le danger des termes mal définis. De-ci de-là, on voudrait plus de rigueur et de sobriété dans la façon de caractériser certains écrivains, prônés à tel endroit pour les qualités de leur forme, considérés peu après comme des stylistes médiocres (p. 118-119).

Mais, ces réserves faites, le consciencieux travail de M. Slouschz, à peu près le premier de ce genre en France, écrit le plus souvent avec agrément, mérite d'être lu et répandu. Outre l'historique fidèle et la psychologie pénétrante des mouvements littéraires, M. Slouschz nous donne, des principaux auteurs étudiés par lui, des citations qu'on souhaiterait seulement plus fréquentes et quelquefois plus significatives, mais dont beaucoup sont vraiment saisissantes et donnent envie d'en connaître davantage sur des écrivains tels que Lebenson, Mapou, Abramovitz, Gordon, Lilienblum, etc.

Nous attendons avec curiosité la suite promise, qui traitera du mouvement contemporain et qui fera, nous l'espérons, apprécier par des extraits bien choisis, les espérances qu'on peut fonder sur la jeune école dont M. Slouschz nous énumère à la fin de son étude les auteurs les plus goûtés.

JULIEN WEILL.

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

NOTES SUR LES JEÛNES CHEZ LES JUIFS

I. Le rituel des prières des jeûnes.

Les jeûnes publics destinés à conjurer un malheur et spécialement l'absence des pluies constituaient, dans le Judaïsme, un rite sans attaches avec les textes législatifs du Pentateuque. Aussi est-ce en vain que Maïmonide prétendait l'appuyer sur ce verset des Nombres, x, 9 : [« Et quand vous irez à la guerre] contre l'ennemi qui vous attaquera, vous sonnerez des trompettes [1]. » En effet, la sonnerie des trompettes peut être un des éléments du cérémonial des jeûnes, mais ce n'en est pas l'essentiel. D'ailleurs, Maïmonide n'a songé à ce verset que parce que R. Akiba en déduit l'obligation de faire cette sonnerie, non seulement en cas de guerre, mais pour conjurer tout malheur menaçant [2]. Aussi bien Maïmonide ne prend-il guère au sérieux cette déduction, car un peu plus loin il déclare que ces jeûnes publics sont une institution *rabbinique* [3].

Le rite n'a pas attendu pour naître qu'il y ait eu des rabbins ; il appartient sans le moindre doute au fond le plus ancien du culte hébreu. En tout cas, s'il n'est pas recommandé par la législation du Pentateuque, il était célébré dès les plus anciens temps, comme on le voit par Juges, xxi, 26 ; I Samuel, vii, 6 [4]. Ce qui en montre le mieux la puissance, c'est l'expression devenue cou-

[1] *Mischné Tora*, *Hilchot Taanit*, i, 1.

[2] *Sifrè*, Nombres, 76 ; p. 19 *b* de l'édition Friedmann. Akiba joue sur le mot צר « ennemi », qu'il lit צרה « danger ».

[3] *Ib.*, 4.

[4] Dans ce texte, le rite semble comporter un détail qui, à ma connaissance, ne se rencontre jamais associé au jeûne : le peuple s'assemble, *puise de l'eau et le verse devant Dieu*, puis jeûne. Il ne s'agit pas là d'une libation d'eau ordinaire. Cette singularité a déjà embarrassé les docteurs palestiniens, qui, pour se tirer d'affaire, ont interprété allégoriquement ces détails insolites ; voir j. *Taanit*, 65 *d*, complété par *Midrasch Samuel*, 13.

rante « publier un jeûne », קרא צום [1] ; cette publication était faite, dans certaines circonstances, par les autorités [2].

Cet usage, survivance de la religion primitive, les Pharisiens, selon leur ordinaire, l'ont adopté [3] et lui ont donné une sorte de consécration. C'est ainsi qu'il a été codifié et inséré dans la Mischna (*Taanit*).

On connaît la vitalité des rites : ils ne se modifient guère avec le temps. Le rite du jeûne garda sa fixité après même qu'il eut reçu un correctif qui le diminuait et lui déniait toute efficacité propre. Les prophètes déjà avaient protesté contre la croyance à la puissance magique de la mortification. Les apostrophes d'Isaïe, LVIII, 3, et suiv., de Joel, II, 15, l'enseignement du livre de Jonas, III, 9, sont devenus classiques. Mais ce qu'on n'a pas suffisamment relevé, c'est que les rabbins du Talmud, dont le formalisme étroit est pour une certaine école un article de foi, sont restés fidèles à la doctrine des prophètes. Lorsque les jours de jeûne public, on sortait la *tèba* sur la place, « le plus ancien » adressait à l'assistance un discours destiné à la morigéner, דברי כבושין. D'après la Mischna il disait : « Mes frères, il n'est pas écrit à propos des habitants de Ninive : Dieu vit leurs sacs et leurs jeûnes, mais Dieu vit leurs actions, car ils avaient renoncé à leur mauvaise voie ! » Dans les Prophètes, ajoutait-il, il est dit encore : « Déchirez votre cœur et non vos vêtements » (Joel, II, 13). Ces mots n'étaient pas une formule stéréotypée, car dans la Tossefta, le discours est tout différent, quoique inspiré du même esprit : « Que personne n'ait honte devant son prochain d'avouer ses fautes. Mieux vaut cela que de se mettre, soi et ses enfants, en danger de mourir de famine. » Puis l'officiant citait le passage bien connu d'Isaïe, relatif au « jeûne que Dieu demande ». Il ajoutait : « L'homme qui garde un reptile entre ses mains a beau se plonger dans l'eau du Siloé et dans toutes les eaux du monde, il ne sera jamais pur [4] ; qu'il le jette, et l'ablution dans

[1] I Rois, XXI, 9, 11 ; Joel, I, 14 ; II, 15 (où קרא est remplacé par קדש, qui en est le synonyme) ; Jonas, III, 5.

[2] I Rois, XXI, 9, 11 ; Jérémie, XXXVI, 6 et s.

[3] Ce qui ne veut pas dire que les Sadducéens y fussent hostiles ; en fait, le premier livre des Macchabées, qui est l'œuvre d'un Sadducéen, raconte complaisamment (III, 47 et s.) une cérémonie de jeûne, à laquelle les prêtres prennent une grande part.

[4] C'est à peu près ce que dit l'Ecclésiastique, XXXIV (XXXI), 25-26 : « Celui qui se lave après avoir touché un mort et qui ensuite y touche, à quoi lui servira sa purification ? Ainsi l'homme qui jeûne pour ses péchés et qui ensuite les commet de nouveau, sa prière sera-t-elle exaucée et que lui servira sa mortification (τι ἐταπεινώθη αὐτόν = עִנּוֹתוֹ or הִתְעַנּוֹתוֹ) ? » C'était là un lieu commun exploité par les moralistes et les prédicateurs. (Le rapprochement de ces versets de Ben Sira avec la Tossefta n'a été fait ni par M. Neubauer, *The original hebrew of a portion of Ecclesiasticus*, p. XIX et s. ; ni par M. Schechter, *Jew. Quart. Review*, III, p. 682 et s.)

40 *sea* suffira pour le purifier, car il est écrit : « Celui qui avoue [sa faute] et y renonce sera pris en grâce », et « Levons nos cœurs vers les mains [1] ».

Dans le Talmud palestinien (*Taanit*, 65 *a-b*), il n'y a pas moins de sept homélies du même genre [2], de rabbins du IIIe et du IVe siècle commentant divers textes de la Bible et développant le même thème : ce que Dieu demande, ce n'est pas le jeûne lui-même, mais la pénitence et la réforme de la mauvaise conduite.

A comparer les descriptions bibliques avec celle de la Mischna, on pourrait croire que le rite du jeûne a subi d'autres modifications. Ainsi la Bible ne cite rien qui ressemble au fait signalé plus haut, l'exposition, dans la rue, de la *têba* contenant le rouleau de la Loi, la cérémonie des cendres qu'on plaçait sur le front du *nasi* et de l'*ab bet din*, — les chefs d'abord du Sanhédrin, puis du *bet din*, — enfin les sonneries de trompettes par les prêtres. Mais le Ier livre des Macchabées prouve qu'en cela non plus les rabbins n'ont pas innové : dans la scène rapportée plus haut, on déploie le livre de la Loi (vers. 48), on sonne de la trompette (vers. 54) ; dans le roman de Judith, lors d'un jeûne public, le grand-prêtre et ses assistants ont de la poussière sur leurs tiares (IV, 13), l'autel est, comme les hommes, enveloppé d'un sac (vers. 11) [3].

A la faveur même de sa fixité, le rite a pu cristalliser certains accessoires de la cérémonie auxquels il avait donné naissance. Un de ses éléments essentiels était la prière. C'est ce qu'on voit par Juges, XXI, 26 ; I Samuel, VII, 6 ; Jérémie, Joel et Jonas (voir plus haut) ; Ps., XXXV, 13 ; II Chron., XX, 3 ; Ezra, VIII, 21 ; Néhémie, I, 4 ; IX, 1 ; Daniel, IX, 3 ; I Macch. (voir plus haut, cf. II Macch., XIII, 12) ; Judith, IV, 11-12 [4]. Cette prière, prononcée ainsi publiquement, a dû, à la longue, devenir rituélique dans sa forme. C'est grâce à cette circonstance qu'à notre avis, la Mischna a enregistré une des premières formules du culte public. Voici comment s'exprime la Mischna :

[1] D'après un docteur palestinien, ces mots signifient : « Levons notre cœur vers ce qui est dans nos mains », c'est-à-dire appliquons-nous à nous délivrer de nos fautes. — Dans les éditions du Talmud de Babylone (*Taanit*, 16 *a*), les paroles de la Tossefta sont attribuées à R. Ada bar Ahaba, et c'est à ce titre qu'elles figurent dans la biographie de ce docteur donnée par la *Jewish Encyclopædia*. Mais dans le ms. de Munich et deux autres mss. et dans nombre d'anciens ouvrages il y a תו״ר « il est dit dans une baraïta ». Voir *Dikdouké Soferim*, *ad loc.*

[2] La preuve que ces paroles étaient des *homélies* est le verbe דרש employé à ce propos.

[3] Un détail analogue figure dans le *Targoum Schéni* d'Esther, IV, 1 : Mardochée fait sortir le rouleau de la Loi enveloppé dans un sac.

[4] Il en était de même pour les jeûnes privés, II Sam., XII, 16, 21-22, mais non pour les jeûnes de *deuil*.

« Il (l'officiant) dit devant l'assistance vingt-quatre bénédictions, à savoir les Dix-Huit (*Schemoné Esre*) de chaque jour, auxquelles il en ajoute six, qui sont :

1° les versets où figure le terme *souvenir* [1] ;

2° ceux où il est question du *schofar* (trompette) [2] ;

3° Ps. CXX : « J'ai crié à l'Eternel dans ma détresse et il m'a exaucé » ;

4° Ps. CXXI : « J'élève les yeux vers les montagnes, me demandant d'où me viendra le secours » ;

5° Ps. CXXX : « Des profondeurs, Eternel, je t'invoque » ;

6° Ps. CII : « Prière du malheureux quand il est abattu et qu'il répand sa plainte devant l'Eternel. »

L'officiant termine ces morceaux par une finale [3].

Pour le 1er, il dit : « Que celui qui a exaucé Abraham sur le mont Moria vous exauce et écoute la voix de vos supplications aujourd'hui. Sois béni, Eternel, libérateur d'Israel. »

Pour le 2e : « Que celui qui a exaucé nos pères au bord de la mer Rouge vous exauce etc. Sois béni, Eternel, qui te souviens des choses oubliées. »

Pour le 3e : « Que celui qui a exaucé Josué à Guilgal vous exauce etc. Sois béni, Eternel, qui écoutes la sonnerie. »

Pour le 4e : « Que celui qui a exaucé Samuel à Mispa vous exauce etc. Sois béni, Eternel, qui écoutes les supplications. »

Pour le 5e : « Que celui qui a exaucé Elie au mont Carmel vous exauce etc. Sois béni, Eternel, qui écoutes la prière. »

Pour le 6e : « Que celui qui a exaucé Jonas dans le ventre du poisson vous exauce, etc. Sois béni, Eternel, qui exauces au temps de la détresse. »

Pour le 7e : « Que celui qui a exaucé David et Salomon son fils à Jérusalem vous exauce etc. Sois béni, Eternel, qui prends pitié de la terre. »

Un examen attentif de ce passage y montrera un fonds primitif altéré pour être mis en harmonie avec une autre prière; on le détachera aisément du cadre où il a été enfermé.

Les rabbins du Talmud déjà ont remarqué la contradiction flagrante que présentent d'abord la mention de *six* bénédictions, puis l'indication d'une *septième*. Une telle contradiction s'explique tout naturellement par une addition faite après coup; est-il besoin de dire que ce n'était pas là la conception des com-

[1] Et qui se disent le jour de Rosch Haschana, d'après Raschi, ou d'autres versets d'après Maïmonide.

[2] Même divergence à ce propos entre Raschi et Maïmonide.

[3] Par les mots : « Béni sois-tu, Eternel, qui... »

mentateurs de la Mischna ? La rallonge se dénonce, au surplus, d'une autre façon : jusqu'au n° 6, les faits invoqués se suivent dans l'ordre chronologique : avec la 7e on revient en arrière [1] ; en outre, ces six faits sont des scènes uniques et circonstanciées, et le septième n'est point un événement particulier.

Les raisons qui ont rendu nécessaire cette annexe se découvrent sans peine. L'intercalation des bénédictions spéciales au jeûne suivait la 7e formule du *Schemoné Esré* se terminant par les mots : « Sois béni,. Eternel, libérateur d'Israël [2]. » Or, la première des prières du jeûne avait identiquement la même finale. Comme une telle répétition serait inconcevable, de bonne heure on en a conclu que la première formule des prières des jeûnes s'insérait *dans* cette septième bénédiction du *Schemoné Esré* [3]. D'où aussi la nécessité d'une septième formule. Les commentateurs font valoir, en faveur de cette solution, un autre argument très juste : entre la formule de la deuxième intercalation : « ... qui te *souviens* des choses oubliées » et la récitation des versets parlant du *schofar*, il n'y a aucun lien, tandis qu'il y a correspondance entre cette finale et les versets où figure la mention du *souvenir* de Dieu. Et il en est ainsi pour les intercalations suivantes : qu'on élimine la première prière : « Que celui qui a exaucé Abraham... Sois béni, Eternel, libérateur d'Israël » et qu'on remonte d'un rang les morceaux commençant par : « Que celui qui a exaucé... » et la correspondance est parfaite entre les deux tableaux du registre. Aussi le Talmud admet-il que le premier de ces morceaux, quoique taillé sur le même patron que les suivants, n'est qu'une introduction à ceux-ci.

Mais cet expédient ne saurait satisfaire que ceux qui tiennent absolument à tout concilier. Etant conçue sur le même modèle que les autres, il est impossible que la première formule ait été détachée du reste pour être glissée dans une bénédiction journalière. Si elle avait dû jouer ce rôle d'introduction, elle aurait reçu une teneur différente. En outre, elle évoque un souvenir qui

[1] Le Talmud (*Taanit*, 17 *a*) cherche à expliquer cette anomalie : la dernière intercalation aurait été rejetée à la fin parce que la finale se rapporte mieux à l'objet spécial du jeûne (מרחם על הארץ). Mais le Talmud cite lui-même l'opinion de Somachos, d'après laquelle la finale aurait été : מכניע רמים « qui abaisses les orgueilleux ». L'incertitude sur la teneur de cette finale, alors que pour les précédentes, il n'y a pas de variantes, est une autre preuve de l'adjonction tardive du morceau.

[2] Voir *Tossefta*, I, 9, et *Taanit*, 16 *b*.

[3] De fait, une *baraïta* dit qu'on allongeait la septième bénédiction du Schemoné Esrè en y introduisant le premier עני שיעבה (*Taanit*, 16 *b*). Mais ce renseignement peut refléter simplement la solution donnée à la difficulté. Ce qui confirme cette vue, c'est que plus loin la même *baraïta*, suivie d'une autre, rapporte que dans le Temple de Jérusalem le premier עני שיעבה se récitait *après* גואל ישראל.

tient une trop grande place dans la théologie juive pour avoir été relégué dans des fonctions si modestes. Ces considérations, à ce qu'il nous semble, suffiraient à écarter l'hypothèse du Talmud, encore que celle-ci fût sans doute la justification de l'usage régnant. Mais il en est une autre qui n'est pas moins décisive, à nos yeux. On a bien écarté la difficulté qui résulte de la répétition de la 7e formule du *Schemoné Esrè*, mais on n'a pas remarqué que la 5e intercalation est un doublet parfait de la 15e formule de la même prière, שומע תפלה. Ici cette répétition ne peut plus être supprimée comme la première.

Il n'y qu'un moyen de se rendre compte de ces anomalies, c'est de supposer que les שבע benédictions dont il est parlé dans la Mischna et qui commencent par les mots : « Que celui qui a exaucé... », מי שענה, n'étaient aucunement destinées à l'origine à s'insérer dans le *Schemoné Esrè*. Elles formaient un rituel indépendant, affecté exclusivement aux jeûnes publics. C'est seulement après que les « Dix-huit benédictions » furent devenues l'expression même de la prière [1] qu'on s'avisa de les y souder. Il n'est même pas impossible que le rituel des jeûnes soit antérieur à la composition de la partie centrale du *Schemoné Esrè*, car, s'il est naturel qu'on ait emprunté pour le culte journalier des formules usitées plus rarement [2], — nous ne parlons que de la *finale* — il est invraisemblable que pour constituer une prière propre aux jeûnes on ait eu recours aux formules de la prière quotidienne [3].

Une observation, sur laquelle nous ne voudrions pas insister,

[1] On sait que la Mischna les désigne par ce mot.

[2] C'est ainsi que la prière עלינו לשבח, composée d'abord pour le Moussaf de Rosch Haschana, a passé ensuite dans le rituel journalier.

[3] M. Elbogen, qui a écrit récemment (*Monatsschrift*, 1902, p. 330 et suiv.) une « histoire des Dix-Huit bénédictions », a prétendu, lui aussi, tirer parti de la Mischna de *Taanit* pour éclairer quelque peu cette histoire. Prenant les choses à rebours, il fait de l'énumération qui parle d'une septième bénédiction du rituel des jeûnes (p. 347) la partie la plus ancienne de la Mischna. Évidemment notre savant confrère n'a eu recours à cet expédient que pour les besoins de sa thèse. D'après lui, ce rituel des jeûnes est d'une époque où le *Schemoné Esrè* ne comptait pas encore dix-huit paragraphes. Un des morceaux ajoutés a été justement le septième, se terminant par גואל ישראל, et celui-ci provient précisément du rituel des jeûnes. « La première de ces sept bénédictions [du rituel des jeûnes] commençait par les mots ראה בעניו et se terminait par גואל ישראל. Peu à peu, comme la détresse de la vie quotidienne devenait plus fréquente et continue, on garda ce morceau pour le culte journalier. » La construction est fort élégante, seulement M. Elbogen oublie de nous dire où il est écrit que la première bénédiction du rituel des jeûnes commençait par les mots ראה בעניו : c'est une simple conjecture, commode pour le système de notre savant confrère, et même cette conjecture ne peut se soutenir un instant, car la première bénédiction du rituel des jeûnes commençait comme toutes les suivantes par la formule מי שענה.

corrobore peut-être notre conjecture. La prière מי שענה offrait un cadre commode aux additions ; aussi n'a-t-on pas manqué par la suite d'y faire entrer d'autres rappels des scènes fameuses de l'Écriture où la Providence divine s'était manifestée par un miracle. Or, la scène qui ne manque à aucun des formulaires ultérieurs, c'est celle des trois compagnons de Daniel jetés dans la fournaise ou celle de Daniel dans la fosse aux lions [1]. On sait avec rapidité le livre de Daniel, qui les raconte, s'est répandu, même quelle en dehors des frontières de la Judée. S'il avait été connu lors de la rédaction du rituel des jeûnes, il y avait beaucoup de chances pour que la délivrance de Hanania, Misael et Azaria, ou celle de Daniel fût rappelée également. Il n'est donc pas téméraire de placer l'existence de ces prières des jeûnes avant l'année 165.

Ce rituel comportait-il à l'origine la récitation des versets dont il est question d'abord dans la Mischna ? C'est fort peu probable, ne serait-ce qu'en raison du peu de parenté entre ces passages et la prière proprement dite qui en aurait été la conclusion.

II. Le jeûne dans le Livre d'Esther.

Nous venons de dire que la prière est un des éléments essentiels du rite du jeûne. Dans les derniers livres de la Bible, c'en est même la partie principale. Tel est le cas pour les jeûnes, même individuels, mentionnés dans Ezra, Néhémie et Daniel. Or dans le livre d'Esther, il est dit (IV, 3) qu'à l'annonce du malheur qui les menaçait, les Juifs prirent le deuil, jeûnèrent, pleurèrent, se lamentèrent et se couchèrent sur le sac et la cendre. Quand Esther va affronter la mort, elle demande qu'on assemble les Juifs de Suse, et que ceux-ci jeûnent pour elle pendant trois jours. Elle en fera autant avec ses servantes (IV, 16). Or la prise du deuil, les pleurs, les lamentations, l'emploi du sac et de la cendre sont bien les différentes parties de ce rite d'après les livres contemporains de celui d'Esther, mais toujours la prière en est comme le couronnement. L'absence de cet acte essentiel ne saurait être un simple oubli ; elle est évidemment voulue [2], soit que l'auteur ait de propos délibéré omis ce détail indispen-

[1] Voir D. Kaufmann, *Revue*, XIV, p. 248.

[2] Wildeboer (dans *Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament*, de Marti) dit aussi que l'absence du nom de Dieu, au verset 16, est voulue, « le jeûne étant la préparation à la prière ».

sable, soit que, par la suite, on l'ait effacé. Ce qui pourrait faire croire à une rature, c'est que ch. IX, 31, il est parlé de *jeûnes* et de SUPPLICATIONS, דברי צומות וזעקתם. Les *jeûnes* (au pluriel) font allusion aux trois jours de deuil dont il est parlé au chap. IV, 3 et 16 ; mais de *supplications* il ne reste plus la moindre trace dans ces versets. Il est bien dit, au verset 1, que « Mardochée, ayant appris ce qui s'était fait, déchira ses vêtements, se couvrit d'un sac et de cendre et sortit par la ville en poussant des cris grands et amers », ויזעק זעקה גדולה ומרה, mais si זעקתם du ch. IX, 31, faisait allusion à ces cris, l'affixe pluriel *leurs* ne se comprendrait pas[1]. Ou cet affixe se rapporte aux « jeûnes » צומה, et la phrase signifierait : « les supplications qui accompagnèrent ces jeûnes », ou il se réfère à Mardochée *et* à Esther, qui sont le sujet de la proposition, et dans ce cas l'affixe est incorrect ou révèle une lacune dans le ch. IV. Mais comme le pluriel « les jeûnes » est motivé certainement par les versets 3 et 16, les « supplications » dont il est parlé tout de suite après désignent sans aucun doute celles qui devaient compléter les jeûnes, accomplis à la fois par Mardochée, Esther et le peuple de Suse. De quelque façon qu'on interprète ce mot וזעקתם, il atteste donc que le ch. IV a été amputé.

Dans les lignes qui précèdent nous avons tenu pour avéré que les mots דברי הצומות וזעקתם se rapportent à ce qui précède. C'est l'avis, entre autres, du Targoum I et de *Psaumes Rabba*, XX, 21. Mais ce n'est pas celui de la plupart des critiques modernes. Un pareil désaccord s'explique par l'obscurité du texte, dont voici la traduction littérale : « On envoya des lettres à tous les Juifs des cent vingt-sept provinces du royaume d'Assuérus — paroles de paix et de vérité — pour qu'on observât ces jours de Pourim en leurs temps, comme Mardochée le Juif et la reine Esther l'avaient institué pour eux (les Juifs) et comme ils (les Juifs) l'avaient institué pour eux et la postérité — paroles des jeûnes et de leurs supplications. » Le Targoum, suivi par nombre d'exégètes rend ces derniers mots comme s'il y avait על דברי... « à l'occasion de », « pour rappeler les jeûnes et leurs prières ». Evidemment, dans cette interprétation, on attendrait plutôt « à l'occasion de la délivrance » que « à l'occasion des jeûnes », mais, les jeûnes ayant précédé immédiatement la délivrance, l'inadvertance se conçoit facilement.

[1] La Septante avait aussi ce *leurs*, mais, ayant lu עצתם, au lieu de זעקתם, elle a rendu le mot par « leur résolution » την βουλην έαυτων. C'est ce que n'a pas remarqué M. J. Scheftelowitz, qui dit que cette fin de verset n'a aucun sens (*Zur Kritik des griechischen u. des massoretischen Buches Esther*, *Monatsschrift*, 1903, p. 113).

Comment comprennent les commentateurs modernes? Ecoutons l'un des derniers, M. Wildeboer : « On laissa aux Juifs la latitude de jeûner comme et quand ils voulaient, soit le 14 et le 15 Adar, soit auparavant. Les Juifs postérieurs jeûnaient le 13 Adar, parce que Haman avait fixé ce jour pour l'extermination des Juifs. C'est le jeûne d'Esther תענית אסתר. En cela la reine elle-même et Mardochée les avaient devancés, cf. IV, 1, 16). » Au point de vue exégétique, cette explication n'est pas heureuse : il est visible que l'unique complément du verbe לקים, « pour qu'on observât », est « ces jours de Pourim » ; c'est à ce même complément que se rapportent les deux mêmes verbes קים et קימו employés dans la suite du verset. La fin דברי הצומות וזעקתם n'est qu'une incidente, comme les mots דברי שלום ואמת, qui lui font pendant. La Vulgate, qui a suivi le même système, a, au moins, réuni « les jours de Pourim » à cette fin : « et illi observanda susceperunt a se et a semine suo jejunia et clamores et sortium dies », explication singulièrement forcée, mais qui ne faisait pas consister Pourim uniquement en jeûnes.

Mais, outre que ce commentaire fait bon marché de la construction de la phrase, il a le tort, plus grave encore, de négliger complètement les faits. Que dans la pratique les Juifs aient plutôt suivi la recommandation du verset 22 du même chapitre « de faire de ces jours des jours de festin et de joie », on le concèdera volontiers. Seulement restera cette objection capitale : Pourim est une institution récente[1], qui n'est pas séparée par de nombreux siècles de l'époque rabbinique ; le livre qui la prescrit et l'explique n'appartient pas aux temps préhistoriques ; la fête a donc dû à l'époque rabbinique être célébrée comme le veut le livre d'Esther. Or, comment les Pharisiens auraient-ils recommandé ce Pourim - *jeûne*, en l'insérant parmi les jours où le jeûne est interdit, et, puisqu'ils l'ont considéré comme une fête, comment ont-ils si rapidement méconnu ou oublié le caractère de cette solennité?

En outre, comment se fait-il que les rabbins, qui ont consacré un traité entier à la fête de Pourim, *ne disent pas un mot du ou des jeûnes d'Esther*? Il serait superflu de montrer qu'ils en avaient plus d'une fois l'occasion. En tout cas, ils auraient dû le faire en s'occupant de la fête de Nicanor, qui avait lieu le 13 Adar et où le jeûne était expressément défendu. Dira-t-on qu'il y avait sur ce point une différence entre la Palestine et la Babylonie,

[1] Et s'il en fallait une preuve de plus, rien n'est plus significatif que son inscription sur le *rouleau des jours où le jeûne est défendu* (Megouillat Taanit), au même titre que Hanoucca.

qu'en Palestine seulement, où le jour de Nicanor était observé, on ne tenait pas compte de ce jeûne? Mais la Babylonie paraît avoir ignoré encore plus cette institution; or, si la fête de Pourim vient de Perse ou de Babylonie, c'est là qu'on aurait dû conserver la tradition primitive. L'expression « Juifs *postérieurs* » est d'une élasticité trop commode; en fait, c'est dans les *Schaeltot*, ouvrage du VIII^e^ siècle, qu'il est parlé pour la première fois [1] du jeûne du 13 Adar.

On aurait pu, il est vrai, citer un texte rabbinique confirmant l'interprétation des commentateurs modernes, c'est celui de *Masékhet Soferim*, ch. XXI, 1 (cf. XVII, 4) : On coupe [2] pour Pourim suivant l'usage de nos docteurs *occidentaux*, qui est de jeûner les trois jours de Mardochée et d'Esther en les espaçant : on les observe le lundi, le jeudi et l'autre lundi qui suivent Pourim. Les rabbins palestiniens ici visés en donnaient pour motif la défense de jeûner le 13 Adar, jour de Nicanor (*ib.*, XVII, 4). Mais on aurait tort de vouloir se servir de ce témoignage, car la *Massékhet Soferim*, qui est du VIII^e^ siècle, atteste justement que l'usage était récent et particulier à la Palestine [3]. Les rabbins palestiniens l'ont évidemment adopté par excès de zèle, comme tant d'autres d'origine *scolastique*, et s'ils l'ont fait, ce n'est pas pour obéir au verset d'Esther, XI, 31, car dans ce cas on l'aurait déclaré obligatoire pour tout le monde, mais uniquement pour ne le céder en rien à Esther et à Mardochée.

Inutile d'ajouter que les deux Talmuds, qui ignorent « les jeûnes de Pourim », ne parlent pas davantage des supplications *spéciales* qui devaient les accompagner.

Ces faits dérangent, il est vrai, la découverte de M. Schwally, que Pourim serait une fête des morts, mais entre des faits et une hypothèse, les esprits terre-à-terre n'hésitent pas.

Voilà pourquoi, ne pouvant rapporter à l'avenir les mots דברי

[1] Section וקהל : כך צירפו חכמים יום כניסה יום תענית הוא שהקהל מתכנסין ומתענין בו ביג' באדר. P. 109*b* de l'éd. de Wilna, cf. p. 108*b*. Voir aussi *Tanhouma Bereschit*. — Cette explication des mots יום כניסה de la Mishna de *Meguilla* par « jour de jeûne » est le résultat d'une méprise incompréhensible, car le contexte montre qu'il s'agit des jours où l'on se réunissait pour la lecture de la Loi, à savoir le lundi et le jeudi.

[2] C'est-à-dire qu'on rompt chaque jour le jeûne.

[3] Au XII^e^ siècle en France, l'usage de jeûner le 13 Adar était déjà établi, mais Raschi permettait en certains cas de le violer, car, disait-il, ce jeûne n'est prescrit ni par la Bible ni par les docteurs; c'est simplement un usage; ce n'est pas la commémoration des jeûnes célébrés par Esther et Mardochée, car ceux-ci eurent lieu en Nissan (cf. *Meguilla*, 15*a*). Les mots d'Esther, דברי הצומות, signifient : En souvenir des jeûnes, supplications et malheurs qui avaient marqué ces temps, les Juifs acceptèrent de célébrer les jours de Pourim ». *Schib. Halékhet*, éd. Buber, p. 76*a*.

הצומות וזעקתם, nous nous croyons obligé de les rapporter au passé, aux trois jours de jeûne célébrés par Esther, Mardochée et les Juifs de Suse.

Le mot du ch. IX, 31, וזעקתם serait un vestige qui aurait échappé au reviseur de la teneur primitive de la première partie du livre. Cette remarque aidera peut-être à résoudre — autrement que par l'hypothèse de Schwally ou celle de Jensen — ce problème, signalé depuis si longtemps : l'absence complète du nom de Dieu dans un livre hébreu, et surtout dans un livre destiné à enseigner l'origine d'une fête religieuse. Cette lacune a paru de bonne heure si choquante que l'auteur des additions grecques au livre d'Esther, suivi par Josèphe dans ses Antiquités, s'est donné pour tâche de la combler. Il va sans dire qu'il n'a pas manqué de restituer les prières d'Esther, de Mardochée et du peuple. L'exemple a été suivi par les deux Targoumim. D'après le 1er, Mardochée est averti par Elie qu'il doit prier pour son peuple ; Esther, de son côté, demande que les Juifs de Suse, en outre de leur jeûne, prient Dieu nuit et jour ; elle-même prononce une longue oraison (v, 1). Le second est plus riche en détails ; il s'étend sur le jeûne célébré par Mardochée et ses coreligionnaires et place dans leur bouche le rituel postérieur des jeûnes : עברנו עברנו. Quant à la prière d'Esther, plus longue encore, elle reproduit, en partie, la formule primitive remaniée ; on y trouve l'équivalent des mots : « Que celui qui a exaucé Hanania, Misael et Azaria..., Daniel..., Jonas... » On sait, d'autre part, qu'une exégèse [1] faisait dire à Esther, en cette circonstance, le Psaume XXII, que les Evangiles font prononcer à Jésus [2].

Resterait à déterminer les mobiles de la revision que nous venons de supposer. Que si on ne les découvre pas, le verset IX, 31, qui se réfère au corps du livre, révèle tout au moins la disparition des scrupules qui ont guidé le rédacteur du restant de la Meguilla.

ISRAEL LÉVI.

[1] Qui se constate déjà au IIIe siècle, voir *Meguilla*, 4 *a* (Josué b. Lévi), 15 *b* (Lévi) ; cf. *Psaumes* [illegible], XXII.

[2] Voir Simonsen, dans cette *Revue*, t. XXII, p. 283, qui cherche à établir un lien entre ces deux exégèses, mais avec une réserve justifiée.

MON NOM EST LÉGION

Dans le célèbre miracle du possédé de Gadara ou Gerasa[1], il y a un détail qui n'a pas suffisamment attiré l'attention des interprètes : c'est le nom collectif « Légion » du démon, exilé par Jésus dans le troupeau de pourceaux qui se noient aussitôt dans le lac de Génésareth.

Ce détail ne se trouve que dans les récits de Marc et de Luc, et il n'y est pas présenté exactement de la même manière.

D'après Marc, c'est au démon que Jésus — après une première invitation, non suivie d'effet, à sortir du malade, — demande son nom. Et celui-ci répond : Mon nom est Légion, car nous sommes beaucoup (καὶ λέγει αὐτῷ· Λεγιὼν ὄνομά μοι ἐστιν ὅτι πολλοί ἐσμεν). Et un peu plus loin (v. 15) Marc — ou, du moins, une partie des mss. de Marc — appelle le malade « celui qui avait eu le (démon) Légion », τὸν ἐσχηκότα τὸν Λεγεῶνα.

Au contraire, dans Luc, c'est au possédé lui-même que Jésus pose la question : « Comment t'appelles-tu ? » Et l'autre répond : « Légion », parce que (ajoute l'évangéliste) un grand nombre de démons étaient entrés en lui (ὁ δὲ εἶπεν· Λεγιών, ὅτι εἰσῆλθεν δαιμόνια πολλὰ εἰς αὐτόν).

Chacune de ces deux versions paraît avoir conservé un des traits du récit primitif.

En ce qui concerne le titulaire du nom Légion, c'est à la version de Marc que revient la préférence. Légion ne saurait être un nom d'homme. C'est évidemment le nom du démon, et c'est ce nom seul que Jésus avait intérêt à connaître.

Au contraire, c'est avec raison que Luc place entre parenthèses, comme venant de lui-même, l'explication de ce nom, que notre texte actuel de Marc place dans la bouche du démon : le

[1] Mathieu, VIII ; Marc, V ; Luc, VIII. « Le plus miraculeux des miracles » (Holtzmann). Gadara est la leçon de Mathieu, Gerasa celle de Marc et de Luc (Gergesa n'est qu'une conjecture d'Origène). Aucun ne convient géographiquement. On a proposé d'admettre l'existence d'un second Gerasa dont l'emplacement serait marqué par Kersa sur le lac de Tibériade. J'ai songé aussi à Gabara de Galilée (Josèphe, *Vita*, 23, 45, 47). Il existe enfin une ville de Garada en Gaulanitide (*Ant.*, XIII, 75). Sur cette question, cf. Lagrange, *Rev. biblique*, 1895, p. 512.

démon peut être obligé de dire à Jésus *comment* il s'appelle ; on ne comprend pas qu'il lui explique aussi *pourquoi* il s'appelle ainsi.

Tenons donc pour certain que la source commune de notre Marc et de notre Luc — appelons-la pour abréger le « proto-Marc » — présentait les choses ainsi : le démon interpellé par Jésus, qui pour agir sur lui a besoin de savoir son nom, déclare s'appeler *Légion*, et le narrateur ajoutait la glose : il s'appelait ainsi parce qu'il n'y avait pas qu'un démon, mais une troupe. (Il fallait, en effet, qu'ils fussent nombreux pour peupler ensuite un troupeau de porcs, que Marc évalue à deux mille têtes. Cela suppose deux mille démons, car on n'a jamais entendu dire qu'un démon pût se fractionner entre plusieurs individus, pourceaux ou autres [1].

Entre le texte et la glose, la critique a le devoir de distinguer.

Le nom de *Légion*, en raison même de sa singularité, a tout l'apparence d'appartenir au fonds primitif de la tradition. Si Mathieu ne l'a pas retenu, c'est d'abord parce qu'il abrège beaucoup et rationalise [2] cette histoire, comme bien d'autres ; c'est ensuite sans doute parce qu'il n'a pas compris ce trait, et ne connaissait pas ou n'admettait pas l'explication de proto-Marc.

Quant à cette explication elle-même, c'est-à-dire la glose, il est permis d'en discuter la valeur.

On comprend qu'elle ait paru satisfaisante aux lecteurs, probablement romains, de Marc. Le mot légion, latin ou hellénisé, était pour eux un terme courant et qui avait pris peu à peu le sens général de troupe. A la vérité, les exemples que cite Forcellini de ce sens métaphorique sont tous poétiques et, ce qui plus est, tirés de poètes érudits (*Aen.*, VII, 681 ; IX, 368 ; *Arg.*, VII, 573) ; le seul exemple emprunté à un poète populaire — Plaute, *Casina*, Prol. 50 : *sibi nunc uterque contra legiones parat Paterque filiusque* — conserve au mot une saveur technique bien marquée.

Pourtant le seul fait que Marc ait pu proposer l'explication en question suffit à prouver que le mot légion, dans le langage des lettrés et demi-lettrés de son temps, avait dépouillé, si je puis dire, sa connotation exclusivement romaine. On disait « une légion de diables », comme nous disons « une compagnie de perdreaux, un bataillon (ou même un escadron) de jolies femmes ». Le mot *cohors* avait subi une évolution semblable.

[1] En revanche, il y a d'autres exemples d'une pluralité de démons dans un seul homme (Matth., XII, 43 ; Luc, XI, 24), mais 2000 est tout de même un peu fort.

[2] Par exemple, en supposant deux démoniaques au lieu d'un seul.

Mais, si cet emploi banal du mot légion est admissible à Rome, à la fin du Ier siècle ou au commencement du IIe siècle de l'ère chrétienne, il n'en est pas de même dans le pays et à l'époque où nous ramène l'origine de notre récit. Le pays, c'est évidemment la Galilée ou les cantons limitrophes de la Décapole ; l'époque, c'est, sinon celle même où le miracle est censé se passer, du moins celle où il a été transcrit, recueilli pour la première fois, c'est-à-dire au plus tard la seconde moitié du Ier siècle après J.-C. Or, en Palestine, dans ce temps-là, le mot légion venait à peine de pénétrer dans le langage des populations sémitiques, car c'est seulement à partir de la grande guerre contre Rome (66-70 après J.-C.) que les légions romaines ont fait dans le pays un séjour durable. Le mot ne figure pas une seule fois chez Josephe, qui emploie toujours l'équivalent grec τάγμα. Le seul texte des Évangiles, en dehors de ceux déjà cités, où il se rencontre (Matth., XXVI, 53) lui donne son sens militaire précis : le Christ, arrêtant le bras d'un de ses disciples qui veut frapper les soldats envoyés pour le saisir, s'écrie : « Ne sais-tu pas que je n'aurais qu'à invoquer mon Père pour qu'il m'envoyât aussitôt plus de douze légions d'anges ? » (πλείους ἢ δώδεκα λεγεῶνας ἀγγέλων). De même, dans la littérature rabbinique, où le mot transcrit en hébreu est assez fréquent, surtout au pluriel לגיונות [1], il est presque invariablement pris au sens soit de légions, soit d'armée, de militaires en général. M. Emery Barnes [2] en a noté quelques emplois métaphoriques, mais les sens figurés se rapportent à l'idée de « châtiment » (*Genèse Rabba*, IV, 6 : les eaux du déluge sont comparées à une légion cruelle) ou à celle de « garde d'honneur du Dieu-Roi » (*Exode Rabba*, XXIII, 7 ; *Nombres Rabba*, I, 12 ; XI, p. 89 *a* de l'éd. Wilna) ; jamais *légion* n'est synonyme de « multitude » ou même de troupe en général. A la vérité, M. Barnes croit avoir trouvé un exemple de cette acception ; mais le texte visé (*Genèse Rabba*, XX, 6) comporte une interprétation toute différente. « Il est plus facile, y est-il dit, de nourrir une légion en Galilée, qu'un enfant à la mamelle dans Israël. » Le mot légion est pris ici dans son sens propre, nullement au figuré ; c'est un corps de troupes d'environ six mille hommes, difficile et coûteux à nourrir, comme les Juifs le savaient sans doute par expérience [3].

Il résulte de cette revue rapide que le mot légion n'ayant pas

[1] Cf. Schürer, II³, p. 44.

[2] Art. *Legion* dans le *Dictionary of the Bible* (Hastings)

[3] Rappelons ici que deux localités de Palestine ont pris leur nom *Leggûn* des légions qui y campaient (*Rheinisches Museum*, LXXVII, 633).

encore pris chez les Palestiniens au Ier siècle ni même au second le sens de multitude, troupe nombreuse *in genere*, le rédacteur qui le premier mit par écrit le miracle de Gadara n'a pas pu avoir en vue cette acception, quand il a donné à son démon le nom bizarre de Légion. Il a dû entendre par là une légion *romaine*, ou, si l'on préfère, l'armée *romaine* en général. Ce n'est donc pas, ou ce n'est donc pas simplement parce qu'il y avait dans l'espèce une « multitude » de diables qu'il a employé ce terme ; il a dû y être déterminé par une raison plus particulière. Or, si nous repassons les circonstances du récit, il n'y a, croyons-nous, qu'un trait qui ait pu suggérer cet emploi : c'est la nature de l'animal — ou du troupeau d'animaux — où va s'incarner le démon, après que Jésus l'a chassé du corps du possédé. Remarquons tout de suite que, dans la pensée du narrateur, cet exil n'est pas une dégradation, un châtiment ; au contraire, c'est sur sa demande que le démon est transféré dans le corps des pourceaux. Voyez Marc, v, 12 : « et les démons dirent à Jésus d'un ton suppliant : envoie-nous dans ces pourceaux, afin que nous entrions en eux ; » Luc, VIII, 32 : « et les démons supplièrent Jésus de leur permettre d'entrer dans ces pourceaux. » Mathieu a conservé ce détail (IX, 31) : « Les démons dirent à Jésus d'un ton suppliant : si tu nous chasses, envoie-nous dans ce troupeau de pourceaux. » Entre les pourceaux et le démon Légion il y a donc, selon le narrateur, une affinité, une sympathie évidentes, mais pourquoi ?

L'armée d'occupation de la Palestine, depuis la répression de la première rébellion juive (70) jusqu'à l'explosion de la seconde (132), se composait d'une seule légion, la Xe Fretensis [1], et de quelques troupes auxiliaires. Le légat, chef de la légion, était en même temps gouverneur de la province. Il résidait à Césarée, mais le gros de la légion était concentré à Jérusalem, ou plutôt dans le camp installé sur les ruines de cette ville. Les inscriptions nous apprennent qu'elle eut aussi soit alors, soit plus tard, des détachements dans d'autres villes de la Palestine, notamment à Philadelphie et à Gadara [2]. Ce dernier point mérite d'être noté,

[1] Pour l'histoire de cette légion cf. Borghesi, IV, 224 ; Stille, *Hist. legionum*, 78 ; Pfitzner, *Gesch. der Kaiserlegionen*, 230 ; Cagnat, *L'armée romaine au siège de Jérusalem* (*Actes et Conf. de la S. Et. juives*, 1891) et art. *Legio* dans Saglio, p. 1084 ; Schürer, I3, 634 et [illegible] *CIL*, III supp. 6638, 6641, 6651, et diverses notes de Clermont-Ganneau (Ac. Inscr., 1872, 158 ; *Revue arch.*, 1896, 346, etc.).

[2] Titus met garnison à Gadara : Josèphe, *Bell.*, IV, 7, 3. Inscription de Gadara (?) au Louvre (Imp. Caes. Traian. Hadriano Aug. P. P. leg. X Fret. coh. I), Cl. Ganneau, *Recueil*, II, 290. Soldat de la légion, originaire de Gadara : Renan, *Miss. de Phénicie*, 191, pl. XXII, 10.

puisqu'un de nos récits, celui de Mathieu, place la scène de notre miracle — contre toute vraisemblance, il est vrai — sur le territoire des Gadaréniens. On comprend que dans ces conditions l'image et le nom de la légion romaine et particulièrement de la légion X^a Fretensis se soient profondément gravés dans l'esprit des populations de Judée et de Galilée, au point que le mot légion, comme nous l'avons vu, soit devenu dans le langage rabbinique synonyme d'armée en général. Ne connaissant de l'armée romaine que la X^a Fretensis [1], les populations palestiniennes auront tout naturellement étendu à cette armée tout entière les caractères particuliers de cette légion.

Or, parmi ces caractères, le plus saillant était son insigne distinctif. On sait ce qu'il faut entendre par là [2]. Les légions romaines avaient, outre l'aigle qui leur était commune à toutes, un emblème, un guidon particulier à chacune d'elles, et qui, très probablement, figurait sur ses enseignes, ses casques, ses boucliers. Nous connaissons surtout ces types légionnaires par des reliefs et des inscriptions émanés des corps de troupes, par les marques de briques ou de tuiles, par des monnaies exceptionnellement frappées en l'honneur d'une légion ou contremarquées à son usage.

Quelques légions avaient plusieurs insignes; la X^a Fretensis, si l'on fait abstraction de quelques monuments ou d'interprétation douteuse ou de date trop récente pour entrer en ligne de compte [3], en avait deux : la galère et le sanglier. La galère rappelait le nom de la légion et son origine, le détroit de Messine (*fretum*), où elle avait stationné sans doute au temps du second triumvirat. Le sanglier est un type militaire assez banal, commun à plusieurs autres légions (I Italica, II Adjutrix, XX Valeria Victoria) et qui figurait déjà, à titre d'insigne secondaire, dans les légions avant Marius [4].

Ces deux insignes de la X^a Fretensis sont associés sur plusieurs monuments.

Une monnaie probablement de Sébasté (Samarie), acquise à Jérusalem et publiée en 1869 par M. de Saulcy [5], montre au re-

[1] La VI^a Ferrata n'apparaît qu'après la guerre d'Hadrien (Dion, LV, 23).

[2] Domaszewski, *Fahnen im röm. Heere*, 1885; *Thierbilder der Signa*, *Arch. epig. Mitt. aus Œsterreich*, XV, 182; Renel, *les Enseignes* (1903).

[3] 1° Neptune et génie ailé se faisant vis-à-vis sur la pierre de Gadara(?) (Clermont Ganneau, *Recueil*, II, 299, etc.); 2° Taureau sur une monnaie d'or de Victoria au Musée Britannique (De Witte, *Recherches*, etc., p. 101, pl. XXVII, 38) : il semble qu'il y ait là une confusion avec la X^a Gemina (Lenormant, *Monnaie dans l'antiquité*, II, 372).

[4] Pline, X, 4, 16; Festus, p. 297 Ponor.

[5] Saulcy, *Rev. arch.* 1869, XX, 251 = *Num. Terre Sainte*, 1874, p. 83, n° 1 (pl.

vers deux contremarques rectangulaires. L'une, petite et confuse, au bord du flan, a pour type, selon la première opinion de Saulcy, un sanglier, mais plus probablement, d'après Dardel et Saulcy (2e manière), une galère. L'autre, plus grande et plus nette, représente un sanglier hérissé, tourné à droite, et entre les jambes duquel Saulcy s'est imaginé distinguer un dauphin [1]. Au-dessus les lettres L(egio) X F(retensis).

Plus récemment M. Michon a publié [2] deux estampilles de briques, trouvées à Jérusalem dans le cimetière du Mont des Oliviers et qui se complètent l'une l'autre. On y voit le nom de la légion LEG. X. F. encadré entre la galère en haut et le sanglier en bas.

De ces deux types, c'est celui du sanglier qui a dû le plus frapper et scandaliser Juifs et judéo-chrétiens. Il semble d'ailleurs qu'il faille voir en lui l'insigne principal de la légion. En effet, dans la série des monnaies coloniales d'Ælia, nous rencontrons sous Antonin le revers du sanglier marchant, qui paraît bien être une allusion à la Xa Fretensis [3]. Et c'est avec raison que M. Cagnat a reconnu un monument votif de cette légion dans le porc (χοῖρος) en marbre, qui, selon saint Jérôme, ornait le fronton de la porte dite de Bethléem à Ælia, la Jérusalem romaine [4].

Qu'on se représente maintenant l'état d'esprit des Juifs dévots et des chrétiens judaïsants de Galilée entre 70 et 100 après J.-C. Quand ils voyaient les soldats de la Xa Fretensis promener une image de sanglier perchée sur leurs enseignes [5], ciselée sur leurs casques et sur leurs boucliers ; quand ils les voyaient l'imprimer sur leurs briques, en contremarquer la monnaie locale occasionnellement employée à leur solde ; la sculpter, enfin, sur leurs monuments votifs et au portail de leurs corps de garde — comment n'en auraient-ils pas conclu que le sanglier ou le porc (pour le peuple

V, 3). Cf. Cagnat dans Saglio, *Legio*, fig. 4405 ; Cagnat, *RÉJ.*, 1891, p. XLI ; Madden, *Coins of the Jews*, 228 ; Lenormant, p. 372. D'autres monnaies ont simplement la contremarque LXF : bronze d'Antioche (Saulcy, *Num. Terre Sainte*, p. 84, n° 2, pl. V, 4) : bronze de Sébasté [ancienne collection Ganneau, *ibid.* = Madden, p. 229]. Il existe aussi à la Bibl. Nationale des monnaies de Sébasté (de l'an 9ρ) avec cette contremarque.

[1] Le dauphin *décrit* par Saulcy ne figure pas sur la gravure (par Dardel) de la *Num. Terre Sainte*, mais bien sur le dessin de la *Rev. arch.* reproduit par Sellier dans Saglio. J'ai cherché vainement à retrouver cette monnaie, qui fut vendue par Saulcy à Hoffmann.

[2] *Revue biblique*, IX (1900), p. 101. Saglio-Cagnat, *Legio*, fig. 4428.

[3] Saulcy, *Num. Terre Sainte*, p. 90, n° 17 = Madden, p. 258.

[4] Hieron. ad ann. Abr. 2152 (Eusèbe éd. Schöne, II, 169). Cagnat, *RÉJ.*, XXII, p. XLII.

[5] Sur l'aversion des Juifs pour les enseignes imagées en général, voir Josèphe, *Ant.*, XVIII, 5, 3.

c'est tout un) était l'animal sacré non seulement de la X^e^ Fretensis, mais de l'armée romaine tout entière, des *legionot* des rabbins[1] ? Et comme ce génie tutélaire, ce *totem* de l'armée romaine se trouvait être en même temps l'animal condamné par la loi de Moïse, l'animal impur et abhorré par excellence, on comprend comment la malignité populaire a pu s'emparer de cette coïncidence pour en tirer une histoire à la fois édifiante et plaisante : le démon Légion, enfermé sur sa demande dans le corps d'un pourceau ou d'un troupeau de pourceaux — je soupçonne que la forme primitive du conte ne mentionnait qu'un seul animal — et se noyant avec lui dans le lac de Tibériade. C'était une manière voilée de souhaiter à tous les diables et les troupeaux de porcs nourris par les païens de la Décapole, et l'odieuse garnison romaine que Titus avait installée à Gadara. Et peut-être la figure même du possédé, chargé de chaînes, qui erre parmi les tombeaux, symbolise-t-elle le peuple juif captif, torturé par ses geôliers romains et aspirant vers sa délivrance. L'histoire, comme bien d'autres du même genre, a dû être racontée d'abord d'un exorciste juif anonyme[2] ; mise ensuite au nom de Jésus, elle a été recueillie par le proto-Marc, qui n'en a plus compris la pointe séditieuse. Et voilà comment la phrase « mon nom est Légion » et le sens figuré de légion lui-même ont fait leur entrée dans le vocabulaire et le langage proverbial de tous les peuples chrétiens.

THÉODORE REINACH.

[1] Grætz, *Monatsschrift*, VI, 394, suivi par Max Grünbaum, *Ges. Aufsätze*, p. 172, expliquait déjà par les insignes légionnaires (texte de Pline et de Festus) la désignation de Rome sous le nom du porc dans de nombreux textes rabbiniques qui se rattachent à Ps., LXXX, 14. Ce précédent m'est signalé par M. Israel Lévi.

[2] Cf. l'histoire d'Eléazar, *Ant. jud.*, VIII, 2, 5, et, en général l'art. *Dämonische* dans Herzog Hauck (Weiss) et Schürer, III^3^, 295. L'idée de la transposition de miracles juifs au compte du Christ mériterait d'être creusée et rapprochée de ce qui s'est passé pour Socrate, Diogène, Mahomet, etc. : on ne prête qu'aux riches.

MELANGES JUDÉO-ARABES[1]

XVII

R. NISSIM B. YACOB MOUTAZILITE.

En déterminant exactement les points par lesquels le rationalisme de R. Samuel b. Hofni et de R. Haï se rattache particulièrement au Moutazilisme, M. Schreiner a montré que l'action exercée par les idées moutazilites sur la formation des doctrines religieuses ne s'est pas arrêtée à Saadia, mais s'est étendue aux autres docteurs de la période gaonique[2].

Plus encore que chez les docteurs précités, l'empreinte du moutazilisme est marquée chez le célèbre rabbin de Kairaouan, R. Nissim b. Yacob. Sans doute la grande influence du livre de Saadia suffirait à expliquer les tendances moutazilites de ce talmudiste, mais cette influence a été fortifiée par les relations intellectuelles très intenses existant entre l'école de l'Afrique du Nord et les académies orientales[3], et justement R. Nissim a cultivé ces relations dans une mesure très large ; c'est sans doute par elles qu'il a été mis au courant des progrès de la science du *Kalâm*. Le philosophe pur sang Isaac b. Salomo Israeli avait, un siècle plus tôt, souri au Kalâm, en se plaçant à son point de vue spécial[4]. Les théologiens aimaient à suivre la voie que Saadia avait frayée à l'explication rationaliste des dogmes.

[1] Les caractères arabes employés dans cet article viennent de l'Imprimerie nationale. — Voir *Revue*, t. XLIII, p. 1-14; XLIV, p. 63-72; XLV, p. 1-12; XLVII, p. 41-46.

[2] *Monatsschrift*, XXXV, p. 314-319.

[3] Les données spéciales sur les relations existant entre les écoles de l'Afrique du Nord et celles de la Mésopotamie ont été réunies en dernier lieu dans la belle étude de Poznanski, publiée dans le journal הצפירה, 1903 (XXV), n° 3 et 4.

[4] Ce sont les *Moutakallimoun* qu'il critique aussi dans son livre des définitions (Mélanges Steinschneider, p. 139, l. 15). La traduction hébraïque de ce livre les désigna sous le nom de החולקים. Le mot original arabe correspondant est אלגדליון (*J. A.*, XV, p. 690, ligne pénultième, 691, l. 7), nom que, comme on sait, les philosophes donnent volontiers aux *Moutakallimoun*.

Rapoport a réuni dans sa biographie de Nissim[1] une série d'exemples témoignant de cette tendance générale vers le rationalisme (שקול הדעת) chez le grand talmudiste de Kairaouan, et je me propose d'en donner d'autres. Déjà par le matériel amassé par Rapoport on peut juger de l'intérêt prédominant que Nissim porte à la solution moutazilite des questions théologiques. C'est ainsi que dans un appendice au chapitre IX du traité *Berákhôth* (imprimé dans le *En-Yaacob*) il insiste sur ce qu'il faut écarter les anthropomorphismes (הרחקה הגשמות) et les assimilations de Dieu (דמיון = השגה), et que dans les paragraphes sur les récompenses et les punitions qui ont été incorporés dans le *Séfer hahassidim*[2] — en se basant, il est vrai, sur le Talmud — il attache beaucoup d'importance au problème, agité fréquemment par les Moutazilites, des souffrances du juste et du bonheur de l'impie en ce monde. Il s'y occupe également des souffrances des enfants (ייסורים המגיעים לקטנים), ce qui est, comme on sait, une question classique de l'école moutazilite. Il traite ces questions « au point de vue de la raison (מדרך הדעת)[3] » et dans son exposé il donne les réponses moutazilites, que nous connaissons par l'analyse que Maïmonide donne de leur doctrine[4]. Ce qui dans cette matière est désigné par le terme arabe عِوَض (compensation dans le monde futur) et rendu en hébreu chez Ibn Tibbon par גמול et chez les Karaïtes par תמורה, apparaît dans la dissertation de R. Nissim sous le nom de הקנה, par exemple : מפני שיש הקנה בדבר זה לעתיד לבוא שהרי עהירין לקבל שכר טוב יותר מכשיעור הצער שאירע להם. Cette théorie a, en effet, pénétré très profondément dans les cercles des Gueonim; on parle même une fois des souffrances imméritées des *animaux* tout à fait dans le sens moutazilite[5].

Je crois devoir mentionner, sans toutefois y insister, que R. Nissim, dans l'introduction des narrations consolantes (מעשיות דר"ן) adressées à son beau-père, appuie beaucoup sur la pensée que le malheur du juste et le bonheur du méchant ne doivent pas faire imputer à Dieu d'actions injustes (לחשוב בפועל הקב"ה שהוא

[1] בכורי העתים, XII (1831), p. 36 note 10 et s.

[2] Ed. Wistinetzki, p. 28 et suiv, nos 30-32.

[3] P. 30, l. 13 : ראין בדבר הזה ריחוק הדעת, p. 31, l. ult. מכח הדעת.

[4] *Dalâlat*, III, ch. XVII, no 4; Munk, III, p. 120 et suiv. Nissim insiste (*l. c.*, p. 30, l. 7 d'en bas) sur ce que dans la souffrance des innocents « il y a un bien »; cf. chez Maïmonide la doctrine des Moutazilites : וזה הטוב לאיש הזה... ואנחנו נסכול ההטבה.

[5] *Réponses des Gueonim*, éd. Harkavy, p. 190, no 375. C'est l'opinion attribuée par Maïmonide à « quelques-uns des derniers Gueonim » (*ibid.*, no 5); cf. encore התלוץ XIII, p. 57.

עולה). On n'a sans doute pas besoin d'être Moutazilite pour partager cette opinion. Mais un homme ayant ces idées devait facilement prendre cette pensée pour point de départ d'une série de récits. C'étaient justement les Moutazilites qui combattaient la possibilité de l'injustice (جور = עול) chez Dieu, conception à laquelle, chose curieuse, l'ancienne orthodoxie pouvait fournir des occasions[1]. De plus, R. Nissim se réfère ici pour la justice absolue de Dieu aux « hommes de la raison et de la science » (שכבר נתברר לבעלי השכל והמדע שהקב"ה צדיק וישר אין עול במשפטו).

R. Nissim, comme le montre ce livre d'historiettes dont on ne peut lui contester la paternité, était très familiarisé avec la littérature arabe[2], et il n'y a pas à douter qu'il a jeté un coup d'œil sérieux sur la littérature arabe des Moutazilites qui, de son temps, était cultivée avec ardeur. Il ne se contente pas d'effleurer leurs lieux communs, il s'enfonce dans leurs questions les plus subtiles et s'occupe de les appliquer à des sujets juifs. J'ai en vue surtout la question des *attributs*.

L'introduction de sa *Clef du Talmud*[3] se lit comme une profession de foi moutazilite (*'aqîdah*). Nissim loue le Dieu d'Israel, « qui est sage *dans son essence* et dont la sagesse *n'est pas distincte* de son essence... qui est toujours *vivant*, non *par une vie* qui lui est accessoire (mais qui est identique avec son essence) ; *tout-puissant non par une force* qui s'est présentée à lui. » Nous voyons ici toute la phraséologie des Moutazilites appliquée aux attributs essentiels, ידע (חכם est un doublet), חי, יכול, par opposition à l'école orthodoxe, qui maintient que Dieu sait par une science, vit par l'attribut de la vie, est puissant par l'attribut de la puissance[4]. Le caractère moutazilite de R. Nissim se manifeste par l'importance qu'il donne au principe ולא השניון המצות אלא לאחר שנתן הכח והיכולת. « Dieu n'impose ses préceptes qu'après avoir donné la force et la capacité (de les exécuter) ». Les Moutazilites, à l'encontre des écoles orthodoxes, enseignent que « l'imposition de

[1] Voir sur la miséricorde de Dieu mon livre *Zâhiriten*, p. 152 et suiv.

[2] ס' החסידים, commencement du n° 30 : ידענו כי זה העולם מקום המעשה והעוה"ב הוא מקום הגמול. Les deux mondes correspondent à l'antithèse de دار العمل « le lieu d'action » et de دار الجزاء « le lieu de la rétribution » (Djâhiz, *Tria opuscula*, éd. Van Vloten, p. 22, 5). On peut ajouter ce rapprochement à ceux qu'a recueillis M. Gruenbaum (*Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde* (Berlin, 1901), p. 470 et suiv.

[3] המפתח של מנעולי התלמוד, éd. J. Goldenthal (Vienne, 1847). [C'est seulement pendant l'impression de cet article que je remarque que M. Schreiner a déjà signalé ce fait dans une note de la p. 12 de son *Kalâm*.]

[4] Kaufmann, *Attributenlehre in der jüd. Religionsphilosophie*, p. 27 ; Schreiner, *Der Kalâm in der jüd. Litteratur*, p. 11. Sur ידע et חכם, comme équivalent de علم, voir Kaufmann, *l. c.*, note 55.

préceptes dont l'observance dépasse les forces (تكليف ما لا يطاق) ne peut pas être attribuée à Dieu. Au contraire, Dieu ne prescrit aux hommes rien qui dépasse leur pouvoir انّ الله لم يكلّف العباد ما لا يطيقون; (Luc, 11, 46· χριτίζετε τους ἀνθρώπους βαρέα φορτία δυσβάστακτα); il serait contraire à la justice divine (צדק, عدل) de rendre les hommes responsables de choses impossibles [1]. Nissim s'appuie dans cette phrase sur une pensée dogmatique des Moutazilites, dont la terminologie transparaît même dans le texte hébreu (הטִּבְעִיִּין = כלאם). Entre autres détails de moindre portée, tirés de ces lignes d'introduction [2] et reflétant spécialement des tendances moutazilites, j'attacherai de la valeur à la pensée que, selon Nissim, lorsque Dieu accorde des connaissances, il le fait en vertu d'une *grâce* qui est nécessairement inhérente à l'essence divine. On sait combien les Moutazilites insistent sur le point que la législation divine provient d'une *grâce nécessaire* [3].

Ce qui témoigne également de l'importance accordée dans les cercles des théologiens juifs à ces principes dogmatiques, c'est le fait que R. Nissim, imitant les auteurs arabes, qui ont l'habitude de marquer leur doctrine [4] dans les exordes de leurs œuvres, met en tête de son œuvre purement talmudique une introduction dans laquelle il atteste ses tendances moutazilites [5].

Rien ne peut mieux nous montrer combien le Moutazilitisme était ancré chez R. Nissim, que le fait qu'il justifie, dans son ouvrage, une agada talmudique difficile en invoquant une sentence moutazilite, faisant ainsi une sorte de *derousch* judéo-moutazilite. Il s'agit du passage de *Berakhot*, 32 *a*, dans lequel, en s'appuyant sur le mot biblique de Nombr., XII, 21, ואולם חי אני, on attribue à Dieu la déclaration suivante : משה החייתני בדבריך

[1] Voyez sur cette controverse dogmatique mon *Introduction* (p. 20-21) au « *Livre de Mohammed ibn Toumert* », publié par le Gouvernement général de l'Algérie (Alger, 1903); cf. *ZDMG.*, LVII, p. 379, en bas.

[2] Le premier mot de la 6e ligne, אין, doit être supprimé.

[3] Cf. là-dessus Schahrastani, éd. Cureton, p. 55, l. 12 et suiv.; p. 57, l. 16 et suiv.; cf. aussi الأصلح (le salutaire) ou مصلحة, termes qui désignent le point de vue de la législation divine chez les Moutazilites et sont l'équivalent de la théorie du لطف; voir le texte de Yoûsouf al-Baçîr chez P. F. Frankel, *Ein mu'tazilitischer Kalâm aus dem X. Jahrhundert* (Vienne, 1872, p. 56, l. 3 et suiv. אנשי אלאצלח. Chez R. Nissim les termes correspondants sont (ספר חכידים, p. 30, l. 11) : טובה ותקנה גדולה. Il attribue ce point de vue à l'institution du jour du Pardon.

[4] Cela va si loin que le bulletin de victoire rédigé par le célèbre secrétaire Ishoq al-Câbi, après que les Turcs eurent été chassés de Bagdad, commence par un exorde qui a l'apparence d'un abrégé de la théologie péripatéticienne (attributs négatifs, etc.); voir Ibn al-Athîr al-Djazari, *al-Mathal al-sâ'ir*, p. 410.

[5] Cf., par exemple l'introduction de Juda b. Barzillai à son commentaire sur le *Sefer Yeçira* (Berlin, 1885), éd. Mekitzé Nirdamim.

(O Moïse, tu m'as donné la vie par tes paroles), déclaration « qui est l'objet de railleries de la part de ceux qui contestent les paroles des rabbins » (והיו מלעיזים בו עלינו ההולקים על דברי רבותינו ז"ל). Il doit s'agir dans ce passage des Caraïtes, qui, dans leur lutte avec le rabbinisme, ont toujours montré beaucoup d'ardeur pour mettre en lumière les anthropomorphismes employés dans les récits agadiques[1] et les révéler aux polémistes musulmans[2]. Cela, d'ailleurs, ne les a pas garantis contre le reproche que leur adressent ceux-ci d'être les anthropomorphistes par excellence[3]. Moïse ibn Ezra, lui aussi, se plaint de ce que non seulement les Mahométans font tort au judaïsme en lui reprochant les anthropomorphismes bibliques[4], mais que la *communauté des hérétiques* (קהל המינים) fait cause commune avec eux d'une manière criminelle et impudente, en se fondant sur les expressions métaphoriques employées dans les sentences rabbiniques pour accuser les docteurs du Talmud d'avoir une conception anthropomorphique de la divinité[5]. Cette *communauté hérétique* est sans doute celle contre les railleries de laquelle R. Nissim veut protéger l'expression talmudique, « donner la vie à Dieu ». Il l'a fait dans un exposé moutazilite d'une complaisante prolixité[6]. Je n'en reproduirai ici que les traits saillants. La suite des idées est la suivante : Dans le verset 16 (מבלתי יכלת) la *puissance* de Dieu est mise en doute par les peuples ; par le fait que Dieu accorde le pardon aux Israélites (v. 20) et les reprend en grâce, il leur montrera de nouveau sa puissance. Mais comme dans l'essence de Dieu les attributs de *puissance* et

[1] Kirkisâni, éd. Harkavy (dans les *Zapiski* de la Société d'Archéologie orientale, Saint-Pétersbourg, 1894, p. 286 et suiv.

[2] *Jeschouroun*, éd. Kobak, VIII, p. 102.

[3] Schahrastani, éd. Cureton, p. 65, l. 1 : وقد كاني المشبهة صرفا خالصا في اليهود لا كلهم بل في الفرائض منهم اذ وجدوا في التوراة الفاظا كثيرة تحمل على ذلك

[4] Dans ces accusations le verset « Adam fut créé à l'image de Dieu » joue un grand rôle. Ce verset est reproduit dans le *hadîth* mahométan. ان الله خلق ادم على صورته. Je saisis cette occasion pour renvoyer sur ce détail à la discussion qui se trouve chez Abû Muhammed ibn al-Sid al-Batalyousî, *Kitâb al-inçâf* (Caire, 1319), p. 120 et suiv.

[5] ערוגת הבשם dans צירן, II, p. 137 (le texte est corrompu) : וגם אנחנו עשוקי משפט נהגוים..... כראותם אלה ההעברות בתורתנו אמרו כי אנחנו מאמינים בגשמות אלה ההעברות ושהן אמתיות יהיד החזקה והזרוע הנטויה אשר להם עלינו תנענו להדביק לשונם אל חפם במיכה נמרץ וחזון נפרץ..... שחולקים עלינו קהל המינים כי גם הם הסכימו עמם על זאת המחשבה הרעה ברוב זדונם יעזוה פניהם לדבר גדולות על דבור הקדושים ז"ל בראותם כי הלכו ברוב דבריהם על דרך העברה וכו'. (Cf. Bacher, *Bibelexeg. d. jüd. Religionsphil.* p. 97).

[6] המפתח, éd. Goldenthal, p. 19 *b*. Un court résumé de cet exposé se trouve aussi dans les תשובות הגאונים, éd. Lyck, n° 109, et dans le ס' החסידים, p. 32 *a* à la fin.

de *vie* ne sont pas distincts l'un de l'autre, mais forment une unité inhérente à cette essence[1], la reconnaissance de sa puissance implique implicitement celle de sa vie, tous deux sont inséparables et identiques dans son essence. Comme la reconnaissance de la puissance divine est due à l'intercession de Moïse, Dieu lui donne son approbation en disant: החייתני (« tu as amené la reconnaissance *de ma vie* »). Dans la même pensée, R. Nissim donne aussi au verset du Deutéronome XXXII, 40, le sens suivant: Quand je lève la main vers le ciel (c'est-à-dire que je déploie ma *puissance*) je dis: « je suis *éternel* »; ce qui revient à dire que la puissance et la vie ne sont pas dans Dieu des attributs séparés et à considérer à part, mais des déterminations identiques et uniques de son essence qui est indivisible pour la pensée. Celui qui a appris à connaître dans le deuxième chapitre de l'*Emounot* de Saadia et dans les autres écrits théologiques analogues[2], la théorie moutazilite de l'identité intérieure des attributs essentiels de Dieu, appliquée à la théologie juive, apercevra facilement le *caractère moutazilite* de l'explication subtile de l'Ecriture et de l'Agada donnée par R. Nissim.

Nous possédons également sur l'idée de la *parole divine* une déclaration de R. Nissim qui reflète la doctrine moutazilite. Les Moutazilites répugnaient naturellement à concevoir que l'essence divine émette une parole matérielle. Entre différentes théories par lesquelles ils expliquent la « parole de Dieu », la plus répandue consiste à dire que Dieu *crée* l'attribut de la parole dans un objet extérieur et qu'ainsi la parole créée par Dieu devient perceptible en dehors de lui[3]. A cette idée se sont rallies les dogmatistes caraïtes, qui, en général, suivent les Moutazilites, et également Saadia. Celui-ci dit[4]: וכנין הדבור הוא שברא דבור הגיע באויר אל שמע הנביא או העם. Maïmonide aussi, quoique d'ordinaire peu favorable aux thèses du *Kalâm*, a accepté cette théorie[5]. De là vient la notion très répandue dans la littérature de la parole de Dieu désignée sous le nom de קול נברא. Saadia en a parlé plus en détail dans quelques passages de son commentaire du Pentateuque, dont le contenu est reproduit dans l'ouvrage intitulé מצאני אלכפם,

[1] Cf. Saadia, *Emounot*, éd. Slucki, p. 53: ולא יכול כי אם חי.

[2] Cf le paragraphe IX des *Vingt paragraphes* de David b. al-Moukammiç, chez Juda b. Barzillaï (Commentaire du *Sêfer Yeçira*, p. 178 et suiv.), qui y récapitule la doctrine moutazilite des attributs.

[3] Schahrastani, éd. Cureton, p. 30, l. 10: واتفقوا على ان كلامه [illegible] في محل

[4] *Emounot*, éd. Slucki, p. 54.

[5] *Dalâlat*, I, ch. LXV. Munk, p. 290; Juda Halevi chez Kaufmann, *Attributenlehre*, p. 183, note 145.

faussement attribué à Bahya et qui a été traduit en hébreu par M. Broydé [1].

וקד אומא רבנו סעדיה גאון ז"ל פי כיפיה כטאב אלכארי תעאלי פי ספר ואלה שמות כלאמא הדא מענאה: אנה חצר אלהואא חתי תשכל וצאר כאנה להגארת[2] ואחרק מקטעה[3] ונגמארת מסמועה מנטומה מן גנס כלאם בני אדם ואצתכאך להואהתם בתקטיע אלהוא נגמאה וכלמאת מן גנס כלאם אלנאס חתי אמכנהם סמאע כלאם אללה.

וכדלך דכר איצא פי הסטיר ונקרא לחצר אלהואא חתי אדא שא אלבארי תעאלי אלכטאב ללנבי וחדה ואלא יסמעה גירה מנן הו נעתה פי וקת אלכטאב ואכתשהד בסמאע שמואל ע"ה אלכטאב וחדה ולם יסמעה עלי הכהן והמא פי מוצע ואחד בל מנע אלהואא מן אן יסמע עלי ה[כהן] ואוצל אלכלאם אלי שמואל וחדה.

D'après cela, Saadia, dans son Commentaire sur l'Exode, a expliqué la parole divine de la manière suivante: Elle consiste dans la compression de l'air, qui produit alors comme des phonèmes et des sons articulés, des tons perceptibles et ordonnés analogues à la parole humaine et à la vibration de la luette, qui fait articuler des sons par l'air; puis des mots analogues au langage humain, en sorte que les Israélites ont pu entendre la parole de Dieu. — Dans le Commentaire sur le Lévitique il mentionne également cette compression de l'air[4] en disant que, si Dieu veut, il adresse la parole au prophète seul sans qu'un autre l'entende au moment où Dieu parle. Il a pris comme preuve que Samuel a entendu seul le discours de Dieu, tandis qu'Héli n'en a rien perçu, quoique tous deux fussent présents au même endroit. L'air transformé en son a été rendu imperceptible à Héli, et le discours n'est parvenu qu'à Samuel. » C'est ainsi que Saadia se représente la « voix créée ». Il développe la même théorie dans son Commentaire sur le livre de la *Création*, où, en se référant au passage d'Exode, xx, 3 (le peuple voyait les sons), il ajoute la particularité que les sons émis prenaient dans l'air découpé des formes de lettres qui étaient visibles pour le peuple[5]. R. Nissim s'est rangé à cette opinion, et sur ce sujet un fragment nous a été conservé par l'auteur anonyme à qui nous avons emprunté les

[1] Broydé traduit : מציאות האויר, il a sans doute lu חצר.

[2] *Commentaire sur le Sefer Yeçira*, publié et traduit par M. Lambert, p. 11, l. 7 et suiv., traduction p. 26.

[3] Bibliothèque nationale, ms. hébreu, n° 1340, f° 58 v°.

[4] Ms. להואה.

[5] Ms. מקנעה d'après quoi Broydé, *Les Réflexions sur l'âme*, p. 68, traduit : ואותיות נמספיקות.

citations de Saadia : ודכר ר' נסים ז"ל פי מגלת כתרים אלערביה וקאל אן ישראל אדרכוא אלאצואת וראוהא תנקדח פי וכט אלעגן ואלערפל ותדהר להם תשכילהא והכטיטהא פי אלהוא עכי נמאם אלכלאם « R. Nissim dit dans son *Megillat Setarim* arabe que les Israélites percevaient les sons et les voyaient briller au milieu de la nuée et du brouillard et leur forme, et leur écriture leur apparaissait aussi dans l'ordre du discours [1]. »

On voit par cette citation que R. Nissim, à l'instar de Saadia, s'est représenté « la parole créée de Dieu » à la manière moutazilite. Je crois que les indications résumées ici suffisent à justifier le titre que porte cet article.

I. Goldziher.

[1] מעאני אלנפס, ms. cité, f° 16 v°; Broydé, p. 18.

LA FIGURE DE LA SYNAGOGUE

DANS L'ART DU MOYEN AGE[1]

Des nombreuses sculptures qui ornent la cathédrale de Strasbourg les plus justement célèbres sont peut-être les statues de l'Église et de la Synagogue. L'une à côté de l'autre se dressent, au portail méridional, la Religion chrétienne, fière, presque souriante de son triomphe, et la Religion juive, humiliée et vaincue ; l'une, drapée dans son manteau, couronne en tête, porte un calice, souvenir du sacrifice de la messe ; l'autre, les yeux bandés, sans manteau, serre de sa main droite un tronçon de sa lance, brisée trois fois, tandis que sa gauche laisse pendre les tables de la loi[2] ; à ses pieds on voyait encore au XVII^e^ siècle sa couronne tombée. La puissance de l'Église est ici magnifiquement célébrée. Ces deux statues ne montrent pas seulement jusqu'où pouvait aller l'art rhénan du XIII^e^ siècle, elles marquent de façon vivante les sentiments d'une époque.

On ne saurait s'étonner de voir apparaître, dans ce grand livre du peuple que sont les façades sculptées des cathédrales, une page qui juxtapose les deux religions. Pour les théologiens du moyen âge, la foi ancienne annonce la foi nouvelle ; les personnages, les événements de l'Ancien Testament « préfigurent » ceux du Nouveau. Les artistes aiment à opposer les douze apôtres aux douze patriarches, les quatre évangélistes aux quatre grands prophètes.

[1] Cf. P. Weber. *Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst in ihrem Verhältniss erläutert an einer Ikonographie der Kirche und Synagoge* (Stuttgart, P. Neff, 1894, in-8°). Cet ouvrage comprend en 5 planches et 18 figures dans le texte les principaux types iconographiques de la Synagogue. — Cf. aussi le grand ouvrage des PP. A. Martin et C. Cahier. *Monographie de la cathédrale de Bourges*, 1re partie, *Vitraux du XIII^e^ siècle* (Paris, Poussielgue-Rusand, 1841-1844, gr. in-fol.) ; en particulier, les pp. 1-72, et les planches d'étude I et IV, où les auteurs, pour expliquer l'un des vitraux où figurent les deux Religions, ont réuni un certain nombre d'exemples iconographiques de la Synagogue (vitrail de Chartres, miniatures de l'*Hortus deliciarum*, etc.).

[2] Autrefois des caractères hébraïques y étaient peints.

Les verriers et les sculpteurs, à la suite des théologiens et des peintres des Catacombes, établissent une concordance quelquefois subtile entre le sacrifice d'Abraham et la passion de Jésus, entre l'érection du serpent d'airain et le crucifiement, entre l'aventure miraculeuse de Jonas et la résurrection ; et sur l'arbre de Jessé se trouvent réunis et le Christ et les générations des rois de Juda dont il était descendu. C'est ainsi que l'art du moyen âge oppose l'Ancienne et la Nouvelle Loi, comme la messe elle-même oppose l'ancien sacrifice légal et le sacrifice du Christ sur la croix. « Lex antiqua novam firmat, veterem nova complet. In veteri spes est, in novitate, fides [1]. »

C'est ainsi, dressée en face de l'Église, que la Synagogue apparaît à Notre-Dame de Paris, le front enserré par un serpent qui lui cache les yeux [2] ; — à Notre-Dame de Treves, la main sur les tablettes de la loi représentées renversées, la base en haut, par un symbolisme facile à saisir ; — à Saint-Seurin de Bordeaux, une bourse, signe de richesse ou de cupidité, à la ceinture ; — au portail nord de la cathédrale de Bamberg, reposant sur une colonne à laquelle sont attachés un Juif à bonnet pointu et un diable ; — à Notre-Dame de Reims, où elle figure non seulement près de la rose du transept méridional, mais dans un clocheton du grand portail. C'est ainsi qu'elle apparaît dans toute une série de miniatures, de vitraux, de sculptures. Tantôt elle tient en mains un couteau et une tête de bouc, comme dans une miniature de l'*Hortus deliciarum*. Tantôt elle porte un calice renversé, geste qui marque sans doute son mépris de l'Eucharistie, de même que dans cette scène de l'*Oraison dominicale xylographiée* où trois Juifs foulent aux pieds des coupes jetées à terre. Tantôt elle est montée sur un âne, signe de l'entêtement, ou sur un bouc, souvenir de l'ancien sacrifice. On sait assez le rôle que la tradition du moyen âge prêtait aux Juifs dans la passion du Christ : les artistes ne tardent pas à figurer les bourreaux et les soldats romains par des Juifs, et de même ils mettent dans les mains de la Synagogue les instruments du supplice de Jésus :

Fremit Judæa rebellis,
Diræ compar viperæ,
Dalque Jesu potum fellis
Cum aceto bibere,

dit un chant de la Passion ; et l'on voit la Synagogue porter le

[1] Paulin de Nole, cité par Weber, p. 25.
[2] Statue refaite au XIXe siècle.

sceau à vinaigre, sur un émail de Troyes, ou la lance, dans un manuscrit de Dusseldorf, ou la couronne d'épines, sur un vitrail de la cathédrale de Châlons-sur-Marne.

Mais parfois à cette figure traditionnelle de femme se substituent d'autres représentations. Dans un manuscrit de Poitiers, par exemple, c'est Moïse qui figure le judaïsme avec les tables et une bannière. Le symbole est quelquefois plus grossier : on connaît ces étranges caricatures de pierre qui semblent ne se trouver qu'en Allemagne, à la fin du moyen âge, et qui montrent une truie nourrissant des Juifs du lait impur du matérialisme [1]. Il est quelquefois plus difficile à saisir : c'est — au grand portail d'Amiens — un arbre desséché avec une hache plantée au milieu du tronc ; ou bien c'est un édifice placé près d'un palmier, d'où sort un troupeau se dirigeant vers un agneau mystique, tandis qu'en face un autre troupeau figure l'Église ; ou bien ce peut être la lune qui symbolise la religion juive, selon saint Augustin : car, de même que la lune emprunte sa lumière au soleil, de même « la Loi ancienne serait inexplicable sans le secours de la Loi nouvelle qui vient lui communiquer » sa clarté [2]. Certains symbolistes raffinés vont plus loin encore. Pour eux, le centurion et le porte-éponge de la crucifixion qui se voient, par exemple, sur un vitrail de la cathédrale de Poitiers, doivent représenter l'Église et la Synagogue : car l'ancienne doctrine est devenue un vinaigre dangereux, et seule l'Église peut verser désormais le vin pur. Pour eux, la Vierge et saint Jean, ou les deux larrons, ne sont pas toujours des personnages réels de la Passion, mais une figuration de la nouvelle et de l'ancienne religion [3].

On pourrait citer encore d'autres représentations d'un symbolisme exceptionnel ; mais c'est sous les traits de deux femmes que l'on trouve le plus souvent personnifiées les deux rivales, avec les caractères, les attributs et les attitudes qu'on leur voit aux portails de Strasbourg, de Paris et de Reims. Il y a cependant un certain nombre de ces représentations féminines d'un aspect dif-

[1] C'est l'explication donnée par A. Otte, *Handbuch der kirchlichen Kunst-Archäologie des deutschen Mittelalters* (5e éd., Leipzig, Weigel, 1883), t. I, p. 494. — Cf. l'explication de P. de l'Aucre (*Revue*, XIX, p. 238-239) ; l'article de D. Kaufmann sur la truie de Wittenberg (*ibid.*, t. XX, p. 269-274) et la note de M. Schwab (*ibid.*, t. XXIII, p. 313).

[2] Crosnier, *Iconographie chrétienne*, dans *Bulletin monumental*, 1848, p. 163. — Pour Barbier de Montault (*Traité d'iconographie*, I, 111), ce symbole s'expliquerait par les changements perpétuels de la Synagogue. Mais l'Église ne reproche-t-elle pas précisément aux Juifs l'obstination de leurs convictions ?

[3] E. Mâle, *L'art religieux du XIIIe siècle en France*, p. 249-253.

férent et qui méritent d'être examinées de plus près. C'est un groupe d'ivoires de l'époque carolingienne, travaillés dans la région de la Meuse et de la Moselle, et dont le South Kensington Museum et la Bibliothèque Nationale possèdent quelques types. Ces ivoires présentent généralement comme motif principal un crucifiement entouré de scènes secondaires, et l'Église et la Synagogue y figurent, soit dans une de ces scènes, soit au pied de la croix. Dans la reliure de la Bibliothèque Nationale, la Synagogue est assise sur un trône, drapée dans un long manteau, dont un pan lui couvre la tête et la nuque; d'une main elle tient un objet qui paraît être un instrument tranchant, de l'autre une banniere, signe de puissance; l'Église, debout, marche vers elle : elle porte également un étendard et lève la droite vers le front de son ennemie[1]. Les deux religions se regardent sans sympathie; mais l'ancienne conserve sa dignité devant la nouvelle; ce n'est pas une vaincue; rien n'indique sa déchéance, et, sur l'ivoire du South Kensington, un soldat debout près d'elle semble marquer sa puissance.

Ce type semble fixé vers le IXe siècle. Comment de ce type les artistes en sont-ils venus à celui du XIIIe? C'est que, dans l'intervalle, l'hostilité latente des Chrétiens contre les Juifs a franchement éclaté. A l'époque carolingienne, on trouve dans l'Europe occidentale de grandes communautés prospères et relativement tranquilles. Au XIIIe siècle, la période des persécutions générales a commencé. Au mouvement d'enthousiasme religieux des Croisades correspondent des massacres de Juifs. Au commencement de chaque croisade des juiveries sont saccagées : sur la Moselle et le Rhin, en 1096; en Allemagne, en 1146; en Angleterre, en 1189. Le début du XIIIe siècle est marqué par le pontificat d'Innocent III, la création de l'Inquisition, le concile de Latran, qui impose l'usage déprimant de la rouelle. Le dissentiment religieux se double de rivalités économiques, et les accusations de meurtre rituel, de profanation d'hosties, d'empoisonnement de fontaines se répandent largement.

L'art va refléter les passions populaires. Les artistes vont caricaturer les Juifs, ridiculiser et abaisser la Synagogue. Ils brisent sa banniere et ses tables de la loi; ils lui jettent sa couronne à bas; ils la coiffent du chapeau special imposé aux Israélites; ils la dépouillent de son manteau; ils la montrent montée sur un bouc ou tombée à bas d'un âne; un serpent lui bande les yeux, et elle a

[1] C'est au front que le chrétien reçoit désormais le baptême, signe de la nouvelle alliance. « Christi vero populus insignitur fronte, non inguine, lavacro, non vulnere. »

pour compagnon un diable qui lui arrache sa couronne, lui tire une flèche dans les yeux ou l'entraîne en enfer avec la suite de ses admirateurs. Dans une Bible moralisée de la Bibliothèque Nationale, elle est étendue sur le sol devant l'Église debout. Dans la Bible historiée de Jeanne d'Évreux, tandis que Jésus bénit l'Église triomphante, la Synagogue gît à terre, vêtue de noir ; sur elle sont jetés les débris de la vieille loi, représentée par un rouleau couvert de caractères d'aspect hébraïque ; près d'elle, les restes de sa bannière, ornée d'un scorpion. Humiliation suprême : un antiphonaire de Saint-Pierre de Salzbourg la montre un joug à la main, signe de son esclavage. Ce n'est plus seulement l'ancien sacrifice opposé à la messe ; ce n'est plus seulement l'ancienne alliance en face de la nouvelle. Cette femme humiliée, qui se détourne du Christ mourant, n'est plus seulement l'antique judaïsme condamné par Jésus, c'est le judaïsme du moyen âge, rebelle aux démonstrations des docteurs, insensible aux beautés du christianisme. Lorsque le peuple la voyait dressée à la façade des cathédrales, il comprenait qu'elle seule n'entendait rien aux enseignements vivants traduits par la peinture, la sculpture ou même l'architecture du monument. C'est pour que son ignorance éclatât à tous les yeux que les artistes l'avaient mise en si belle place. Vainement, en face d'elle, l'Église faisait défiler, pour la convertir, toute l'histoire du Christ ou — comme à Strasbourg — la fin merveilleuse de Marie. Elle s'entêtait volontairement dans son erreur, et, pour les fidèles, la mauvaise foi de celle qui avait frappé Jésus apparaissait insigne.

On se rendra mieux compte encore du caractère antijudaïque de ces personnifications, en se rappelant que la liturgie et la littérature religieuse expriment la même animosité contre les Juifs. En effet, hors les ouvrages scientifiques ou ceux que les hommes du moyen âge considéraient comme tels, c'est dans la Bible, les écrits des Pères, les hymnes liturgiques que l'art puisait le plus souvent son inspiration. Ainsi, c'est sur de nombreuses citations bibliques que s'appuient les docteurs pour faire de l'Ἐκκλησία une femme en qui se confondent Ève, la Sainte Vierge et l'épouse du Christ ; et le judaïsme prendra naturellement une figure analogue. C'est dans les Lamentations de Jérémie qu'ils trouvent cette parole de désolation : « Malheur à nous, parce que nous avons péché, nos yeux se sont couverts de ténèbres, notre cœur est devenu triste, et la couronne est tombée de notre tête » : c'est sous cet aspect que saint Thomas dépeint la Synagogue : « Oculis panno ligatis, tristi facie, inclinans caput et corona occidente ». Les hymnes de la poésie religieuse fournissent le même aliment à

l'antijudaïsme. Prudence, saint Ambroise au IVe siècle, Fortunat au VIe déplorent les erreurs où se complaisent les Juifs, et, avec le temps jusque dans les œuvres liturgiques, l'hostilité s'accentue. Au Xe siècle, « Synagoga » remplace dans les textes le mot « Judæa » :

Synagoga pellatur
Colore obfuscata nigerrimo [1],

écrit Notker. Ce n'est pas là une lointaine adversaire, c'est l'ennemie d'aujourd'hui.

Il est tout naturel de penser que ces chants liturgiques, comme les livres des Pères, ont inspiré certains artistes, et sans doute plus d'une miniature ou d'un ivoire du XIe siècle ont là leur origine. Par exemple, c'est peut-être d'un chant d'Épiphanie que vient le joug porté par la Synagogue dans l'antiphonaire de Saint-Pierre de Salzbourg [2]. Mais ces hymnes écrits en latin ou ces écrits que pouvait seule goûter une élite, n'auraient peut-être pas suffi à rendre un symbole, comme celui des deux religions, assez populaire pour qu'il pût figurer si fréquemment au XIIIe siècle au portail des églises. Peut-être — sans accepter entièrement la thèse que défend M. Weber dans son livre, ou plutôt sans attribuer à ce facteur l'importance qu'il y attache — peut-on admettre avec lui que le sculpteur ou le verrier ont parfois trouvé leur modèle dans les représentations scéniques : le peuple qui passait sous le porche des églises n'avait pas lu les symbolistes, mais il avait vu jouer des mystères.

Dans son étude sur les *Prophètes du Christ* [3], M. Sépet a examiné de très près un texte attribué au moyen âge à saint Augustin et connu sous le nom de *Sermo contra Paganos, Judæos et Arianos*. La plus grande partie de ce sermon est dirigée contre les Juifs : le prédicateur s'adresse directement à eux et suppose leurs réponses ; et pour les convaincre de la divinité du Christ, dans un morceau d'allure et de ton dramatiques, il fait défiler les prophètes, Nabuchodonosor, la Sibylle : à chacun d'eux il pose une question, et chacun est censé répondre. Cette idée d'une controverse entre Juifs et Chrétiens était courante au XIIe et au XIIIe siècles :

[1] F.-J. Mone, *Lateinische Hymnen des Mittelalters*, I, n° 154, p. 209, strophe 3.

[2]
In vinum converte aquam
Et legem in gratiam ;
Pro figuris veritas,
Pro jugo tu hæreditas.

Drewes, *Sequentiæ ineditæ*, IX, n° 12, p. 19, cité par Weber, p. 67.

[3] Paris, Didier, 1878, in-8°.

M. Israel Lévi en a indiqué un certain nombre dans cette Revue même [1]. Quelquefois les interlocuteurs sont non plus des hommes, mais les deux religions mêmes, comme dans l'*Altercatio Synagogæ et Ecclesiæ* examinée par M. Lévi dans le même article. Mais il y a un de ces dialogues qui semble avoir été tenu dans une estime particulière : c'est une *Altercatio* attribuée à saint Augustin [2] et à laquelle le nom de son auteur prêtait une autorité spéciale : on y assiste à un procès où, devant un tribunal, l'Église et la Synagogue se disputent la possession de la terre.

Or ces deux textes pseudo-augustiniens ont pris une certaine place dans le développement du drame liturgique. Au moment où l'Église allongea les offices en y intercalant des sortes d' « interpolations liturgiques », le *Sermo* devint une leçon de l'office des matines de Noël. Il était donc *lu*. Qu'on imagine les paroles du prédicateur, les observations des Juifs et les réponses des prophètes lues par autant de lecteurs différents et on assistera à la naissance du drame liturgique, ancêtre de notre théâtre. L'*Altercatio* paraît avoir eu un sort semblable et si elle ne fut pas adoptée par les grandes églises comme le *Sermo*, elle fut cependant admise, semble-t-il, dès le XIe siècle, dans certains diocèses de l'empire carolingien et se répandit surtout en France, en Lorraine et sur le Rhin, pays d'origine des ivoires dont nous parlions plus haut et qu'elle semble avoir directement inspirés.

On ne s'étonnera donc pas de retrouver dans les mystères ces scènes dialoguées qui tendaient à la conversion des Juifs. Dans un drame de Francfort, saint Augustin — dont la présence s'explique naturellement par le *Sermo* qu'on lui attribuait — fait représenter pour les convaincre toute l'histoire de la Rédemption, comme au portail de Strasbourg l'Église montre à la Synagogue l'histoire de Marie. Dans un mystère manuscrit de la Bibliothèque de Munich, saint Augustin apparaît encore, assis entre un groupe de prophètes et un groupe de Juifs conduits par le chef de la Synagogue ; après une discussion sur la conception de la Vierge et un chœur où les Juifs répondent aux prophètes, sont reproduites différentes scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament [3].

On comprendra de même comment dans certains drames apparaissent et discutent l'Église et la Synagogue et comment ces personnages ont figuré d'abord dans les mystères français avant de

[1] *Revue*, V, p. 238-245.

[2] Saint Augustin, *Opera omnia*, dans Migne, *Patrologie latine*, XLII, col. 1131-1140.

[3] Petit de Julleville, *Histoire du théâtre en France. Les Mystères* p. 34-45.

passer dans ceux d'Allemagne. Un exemple connu de ces « tensons » se trouve dans la *Passion Nostre Seigneur*, publiée par Jubinal[1]. Au moment où « Sainte Eglize » vient d'expliquer à Longin le mystère de la rédemption, « Vieille Loy » surgit et l'interrompt :

Tu n'as pas dit la vérité !

« Sainte Eglize » lui demande son nom :

— J'ay pieça nom Synagogue,

répond-elle ; et une discussion commence sur la Trinité et l'Incarnation. « Synagogue » y prend un ton menaçant, odieux au spectateur :

Je te creveray ton œil destre...
Je te turay de ma lance,

dit-elle. « Sainte Eglize » essaie de lui faire lire son livre ; « Synagogue » ne comprend pas et montre à son tour ses tables. La discussion va se prolonger et « Synagogue » produit un nouvel argument, quand un ange l'interrompt en chantant et la déclare vaincue dans la dispute : elle se retire alors aveuglée par le chant qu'elle vient d'entendre.

Notons ces divers « accessoires » : lance, livre, tables. Notons la cécité de la Synagogue. Notons encore dans un petit poème également publié par Jubinal[2], la « Desputoison de la Synagogue et de Sainte Eglise », deux vers pittoresques :

Sainte yglise est vermeille, et synagogue brune...
Sa baniere est brisie, quassées sont ses tables...

et nous voyons apparaître dans la littérature les caractères iconographiques des deux religions : elles portent sur la scène, autant qu'on peut en juger par de rares renseignements, le même costume qu'au portail des cathédrales. La Passion de Donaueschingen décrit ainsi l'entrée de la Synagogue : « In dem kumpt Judea, eine... Kungin, jüdisch gekleidet, die hat ein venly (banniere), ist gel (jaune), mit einem schwartzen abgot ». Ces « accessoires » étaient fournis soit par le texte même de l'*Altercatio* attribuée à saint Augustin, soit par la liturgie : c'est ainsi que l'Église tenait en main un calice où, au moment de la crucifixion, elle recueillait

[1] *Mystères inédits du XV^e siècle*, t. II, p. 258-261.
[2] *Ibid.*, t. II, p. 404-408.

effectivement le sang du Christ qu'un « truc » des machinistes du moyen âge y faisait tomber ; et l'on peut même supposer que, durant la dispute, la Synagogue prenait en main ce calice ; d'où peut-être les images de la Synagogue portant le vase sacré [1].

Ainsi, ces statues que la foule voyait immobiles au seuil des églises, elle les avait vues, sous ce même costume, vivre et parler sur la scène : elle se rappelait ce que les deux personnages s'étaient dit et elle comprenait ce qu'ils symbolisaient. Les fidèles savaient interpréter ces sculptures, où le passant d'aujourd'hui n'aperçoit plus qu'une énigme.

Comme l'art, le théâtre manifeste l'antagonisme des deux religions : ils s'expliquent l'un par l'autre, car en admettant une action du metteur en scène sur le sculpteur ou le peintre, on peut admettre une action inverse. Et l'on représentera plus spécialement la « desputoison » sur le parvis ou sur la façade des églises aux époques où l'antijudaïsme sera plus violent. Viollet-le-Duc [2] va même jusqu'à déclarer qu'on n'a sculpté les figures de l'Église et de la Synagogue que là où il y avait des Juifs. Si cette affirmation est évidemment exagérée, elle montre du moins que le grand archéologue se rendait compte des rapports de l'antijudaïsme artistique et de l'antijudaïsme populaire. « Le Moyen Âge, dit M. Mâle, a considéré l'art comme un enseignement [3]. » C'est un enseignement particulier que prétendaient répandre ces scènes de mystères, ces vitraux et ces sculptures, inspirées de l'*Altercatio* : la haine du judaïsme, les erreurs du judaïsme, le triomphe de l'Église sur le judaïsme.

Ainsi peut s'expliquer — à la fois par l'influence des écrits sacrés et théologiques, de la liturgie et des mystères et par des raisons historiques — que ces symboles aient paru en grand à l'entrée des cathédrales. Ainsi peut s'expliquer également qu'ils aient tendu à disparaître à partir du XVI[e] siècle. L'esprit laïc pénètre le drame ; la « tenson » de l'Église et de la Synagogue perd de son importance ; et les deux figures vont, à la fin du XVI[e] siècle, cesser de paraître dans les verrières ou les motifs de sculpture, au moment où le christianisme se fait plus austère, où le concile de Trente revise la liturgie, où les hymnes allégoriques sont supprimés. Mais cette disparition s'explique par des raisons plus générales : au XV[e] siècle, les artistes se lassent de traiter d'une manière convenue des sujets traditionnels ; la discipline leur pèse ; ils rejettent le

[1] Voy. plus haut, p. 200.

[2] *Dictionnaire*, t. V, p. 155.

[3] *L'art religieux du XIII[e] siècle en France*, p. 1.

symbolisme avec ses règles systématiques. « L'art du moyen âge, écrit M. Mâle [1], comme la vieille société chrétienne, se dissout peu à peu », et le réalisme remplace le symbolisme abandonné. Le sujet lui-même va sembler sans grand intérêt. Le protestantisme a surgi et il est vite devenu pour l'Église catholique un ennemi autrement redoutable que le judaïsme : c'est contre cet ennemi qu'elle va diriger tous ses efforts ; la lutte contre les Juifs lui paraît secondaire et l'art s'en désintéresse en même temps. La dernière figuration de l'*Altercatio*, signalée par M. Weber [2], est un bois sculpté de 1600.

PAUL HILDENFINGER.

[1] *Ibid.*, p. VI.
[2] *Op. cit.*, p. 139.

GLOSES ARABES DANS RASCHI

M. S. Eppenstein a publié, dans cette *Revue* [1], une étude sur les comparaisons de l'hébreu avec l'arabe dans les Commentaires bibliques de Raschi. Il a dit quelle sorte d'intérêt pouvait s'attacher à ces gloses. Mais pourquoi parler de « l'attitude libérale » des rabbins de la France du Nord ? Le libéralisme n'a rien à faire ici. Il suppose un degré de culture et un raffinement dans les idées que ne connaissaient pas les Juifs de la France septentrionale au XI[e] siècle : trop sûrs de leur foi pour en être les esclaves, ils n'avaient pas les scrupules timorés des âges suivants, mûris par le temps, les épreuves ou l'éducation philosophique. En veut-on une preuve? Des Midraschim que Raschi avait reproduits ou expliqués sans sourciller ont choqué plus tard des écrivains, qui les ont adoucis ou combattus, et des copistes, qui les ont modifiés ou supprimés [2]. On connaît aussi les naïves hardiesses, pour ainsi parler, de Samuel ben Méïr, petit-fils de Raschi. Ce n'est pas davantage par rigorisme, comme semble le croire M. Eppenstein, après Geiger [3], qu'un autre de ses petits-fils, Jacob b. Méïr, ou Rabbénou Tam, est hostile aux comparaisons de l'hébreu avec l'arabe : sa critique de Dounasch est inspirée moins par une rigide orthodoxie que par ses théories en matière de grammaire comparée, si l'on nous permet cet anachronisme.

Mais, si la présence de gloses arabes dans les ouvrages de Raschi n'est pas un indice d'esprit critique, elle a de quoi nous surprendre chez un écrivain originaire d'un pays soustrait à l'influence arabe. Certes la légende fait voyager l'illustre rabbin dans le monde musulman, mais c'est la légende. Si Raschi n'a pas

[1] *Supra*, p. 47 et ss.

[2] Voir A. Geiger, *Nitcé Naamanim*, Breslau, 1847, partie allemande, p. 11 ; *Parschandatha*, Leipzig, 1855, partie allemande, p. 14 et s. ; *Jüdische Zeitschrift*, t. V (1867), p. 58 et s.

[3] *Parschandatha*, partie allemande, p. 28.

promené sa curiosité dans les pays lointains, a-t-il eu du moins, en Champagne, quelques rapports avec des Arabes ou des Juifs arabes, ou, pour étendre la question et lui donner son véritable sens et son véritable intérêt, la civilisation musulmane a-t-elle exercé directement une influence quelconque sur les Juifs du Nord de la France? On pourrait être tenté de tirer une induction du mot « almemor » ou « almemar », qui désigne, chez les Juifs de certaines régions, l'estrade servant, dans la synagogue, à la lecture de la loi, et qui paraît se trouver pour la première fois chez Raschi [1], qui le donne comme étant le terme usité de son temps pour désigner la בימה (βῆμα) du Talmud. Or ce mot vient sans aucun doute de l'arabe *al-minbar* [2]. M. Berliner croit que ce terme « s'est acclimaté dans les cercles juifs depuis l'établissement des Arabes en Espagne » [3]. Mais il a pu tout aussi bien être introduit dans la France septentrionale par la littérature des Gueonim babyloniens, laquelle y a été, comme on sait, connue de bonne heure. Il faudrait peut-être en dire autant du mot מערוך ou מערופא, qui désigne, dans les Consultations de R. Guerschom, le célèbre rabbin de Mayence (vers 950-1028), le privilège d'exercer un certain commerce [4], s'il était établi que ce mot est sûrement de provenance arabe [5].

D'un autre côté, Raschi invoque, dans son Commentaire de I Samuel (XIV, 27), une communication de R. Natan l'Ismaélite; mais, outre que l'indication de la source manque dans de bons manuscrits [6], il ne s'agit pas nécessairement d'une communi-

[1] *Sota*, 41 *a*, et *Aboda Zara*, 16 *a* : אלמבראּ ; plus exactement *Soucca*, 51 *b* : אלמימברא.

[2] Freytag, IV, 231 *a*. Cf. A. Berliner, *Aus dem Leben der deutschen Juden...*, p. 116 *a*, et *Jewish Encyclopedia*, I, 430 *b*.

[3] *Op. cit.*, p. 135.

[4] Joel Müller, השׁוּבוֹת חכמי צרפת ולותיר, p. 18, p. מט, et p. 58 en haut (où מיצרפש est une faute).

[5] C'était l'opinion de Rapoport, Introduction des תשובות גאונים קדמונים, Berlin, 1848, p. 7 *b*. Rapoport, se fondant sur la présence du mot מיערפא dans la Consultation n° 151 de ce Recueil, n'ait qu'elle fût, comme semblait l'indiquer le manuscrit, de Meschoullam ben Calonymos. Mais nous voyons que le même mot se trouve chez Guerschom, contemporain et concitoyen de Meschoullam (voir plus bas). Le vocable en question, qui a passé dans la langue rabbinique postérieure, viendrait, d'après Rapoport, d'un mot arabe signifiant « reconnaissance, notification », quelque chose comme l'hébreu מודעה. Freytag, III, 142 *a*, donne מיערוף « beneficium ». Müller, *op. cit.*, p. XXXVII, conteste sans raisons suffisantes l'origine arabe du mot, et propose une étymologie française absolument fantaisiste (cf. Neubauer, *Revue*, III, 135, et *Jüd. Litbl.*, XIII, n° 1).

[6] M. Eppenstein, *l. c.*, p. 31, observe qu'elle ne se trouve pas dans le ms. de Munich. Geiger, qui semble ne pas croire à l'authenticité de cette glose, avait déjà remarqué que Natan l'Ismaélite n'était pas mentionné dans deux de ses manuscrits (*Notes Nuamanim*, p. 10, note 5 *s. f.*) et que Kimhi paraît ignorer cette glose (*Parschandatha*, partie allemande, p. 18).

cation verbale [1]. Dans son Commentaire du Deutér. (XXXII, 24) et dans ses Commentaires talmudiques [2] il reproduit des explications qui lui ont été données au nom de Moïse haddarschan [3]. Dans une Consultation (Müller, p. 9) il sait que les Arabes pratiquaient l'abatage comme les Juifs. Et surtout, dans un passage que nous citons plus loin, il indique une comparaison avec l'arabe qu'il tient de la bouche d'un Juif espagnol. C'est que, déjà au XI^e^ siècle, le monde chrétien et le monde musulman n'étaient plus fermés l'un à l'autre; en particulier, les Juifs des pays de langue d'oïl étaient en rapports avec leurs frères du Midi. S'il n'est rien moins que sûr que Raschi ait correspondu avec la communauté de Cavaillon, dans le Comtat Venaissin [4], nous savons par contre, pour ne citer que deux faits, l'un antérieur, l'autre postérieur à Raschi, qu'on adressait des consultations du Sud de la France à Meschoullam ben Calonymos, établi à Mayence [5], et à R. Tam, qui demeurait à Rameru et à Troyes [6]. Toutefois ces cas isolés et intermittents, même si l'on y ajoute les rapports de Menahem b. Helbo avec un Arabe et ceux de Schemaya, disciple de Raschi, avec un certain Salomon b. Yona, ne suffisent pas à établir le moins du monde que, comme le dit M. Eppenstein en citant ces deux exemples [7], « l'influence qu'exercèrent alors les Arabes sur la France du Nord... fut réelle ».

Quoi qu'il en soit, Raschi ne sort pas diminué de cette constatation; au contraire, c'est précisément parce que la civilisation arabe n'a pas pénétré dans son pays, que les renseignements qu'il demande à l'arabe pour expliquer l'hébreu dénotent en lui un esprit curieux et une intelligence ouverte. Le fait mérite d'autant plus d'être enregistré à son honneur que ce mérite paraît lui appartenir en propre, que ses élèves même et ses imitateurs ne l'ont guère suivi dans cette voie, — et que M. Eppenstein, voulant relever « les comparaisons de l'hébreu avec

[1] Le mot מפי ne prouve pas toujours des relations personnelles, ainsi qu'on l'a déjà remarqué, par exemple, M. Epstein dans *Monatsschrift*, t. XLI (1897), p. 465.

[2] *Ketoubot*, 75 *b* = *Nidda*, 15 *a*, *s. v.* כהה עהור.

[3] Voir Epstein, *Mosche Haddarschan aus Narbonne*..., p. 29. — Dans le passage du Deuter., certains mss. portent : R. Juda de Toulouse.

[4] D'après Gross, *Gallia judaica*, p. 591 et s., la ville de קבלון, aux savants de laquelle Raschi écrivit à plusieurs reprises, est Chalon-sur-Saône. Il est à remarquer que Raschi ne fut guère connu dans le sud de la France pendant sa vie ni même aussitôt après sa mort.

[5] Voir Epstein, *Revue*, t. XXIV, p. 151.

[6] Voir J. Müller, תשובות חכמי צרפת ולותיר, p. IX. *L. c.*, p. 48.

l'arabe chez les exégètes du Nord de la France », a été réduit à les relever chez Raschi tout seul [1].

Si M. Eppenstein a dû se borner à Raschi, il n'a pourtant pas épuisé le sujet. S'étant borné à l'étude des exégètes, il ne s'est pas occupé des Commentaires talmudiques de Raschi. Et pourtant Zunz — Zunz qui fait l'admiration et le désespoir de tous ceux qui veulent glaner derrière lui — avait déjà remarqué que « les Commentaires de Raschi sur le Talmud contiennent beaucoup d'explications bibliques qu'il serait intéressant de réunir et de mettre en regard de ses explications dans le Commentaire de la Bible [2] ». De plus, comme les rapprochements que fait Raschi avec l'arabe n'intéressent pas tant l'exégète et l'arabisant que l'historien du célèbre docteur français, il n'est pas inutile de noter ceux qui portent sur des termes araméens du Talmud.

L'un de ces rapprochements concerne un mot de la langue hébraïque, si tant est que ce mot appartienne à la langue hébraïque : c'est le mot אלקום dans Proverbes, xxx, 31. Cet étrange vocable, qui a mis à la torture la science et l'imagination des commentateurs, est assez souvent traduit, d'après l'arabe, par « le peuple », c'est-à-dire : la levée des troupes, ou, comme nous dirions : le ban et l'arrière-ban. Cette explication a été évidemment suggérée par la syllabe אל, qui fait immédiatement songer à l'article arabe. Or ce rapprochement s'était déjà présenté à l'esprit de Raschi. A la vérité, il a conservé, dans son Commentaire des Proverbes, l'interprétation traditionnelle, qui fait de אל une particule négative. Mais dans un passage aggadique du traité *Sanhédrin*, 82 *b*, où ce mot est appliqué à Dieu, Raschi le traduit : « celui à qui appartient tout ce qui existe », et il ajoute : ונראה בעיני שהתיבה הזאת לשון ערבי שכל פתיחת תיבותיהן אל, « il me semble que ce mot est arabe, car tous les mots arabes commencent par *al* ». Cette glose montre que Raschi ne connaissait pas l'arabe, — ce dont nous nous doutions un peu, — mais qu'un certain nombre de mots de cette langue lui ayant passé sous les yeux, il avait la mémoire assez fidèle et l'esprit assez ingénieux pour noter cette particularité. C'est un curieux exemple de ce qu'il pouvait imaginer quand il était livré à sa propre science, ou, si l'on veut, à sa propre ignorance.

[1] M. Eppenstein remarque (p. 50) que Joseph Kara se borne à reproduire les analogies déjà mentionnées par Raschi. Or, dans une glose attribuée par M. Epstein à Kara se trouve le rapprochement de רמק avec l'arabe, que M. Eppenstein (p. 56) considère comme interpolé dans Raschi. Voir *Magazin*, XIV, 10, et XIII, 126, où sont indiquées d'autres gloses arabes de Kara.

[2] *Zur Geschichte und Literatur*, p. 62.

Mais voici un passage où Raschi s'en rapporte à autrui pour expliquer un mot d'après l'arabe. Dans le traité *Béça*, 33 *b*, en bas, on trouve le mot מוסתקי, que Raschi traduit par « vase dont les fragments ont été recollés avec de la résine », et il ajoute : ובלשון ערבי קורין אתו מוסתק"י ומדבקין בו קערות הרס הנשברים כך אמר לי ר' שמואל המכונה חסיד מן ברבשט"א, « en arabe ce corps (la résine) est appelé מוסתקי et sert à recoller la poterie cassée : c'est ce que m'a dit R. Samuel surnommé le Hassid, de ברבשט"א ». Il s'agit évidemment de l'arabe مصطكا « resina arboris, mastix » [1]. Maintenant, qui est ce Samuel, et d'où est-il ? Zunz ignorait l'un et l'autre [2], mais déjà son traducteur, S. Bloch, avait remarqué [3] que ce personnage invoqué par Raschi devait être le même que le Samuel ha-Hassid de qui R. Samuel b. Meïr, petit-fils de Raschi, qui a travaillé sous la direction de son aïeul, a appris que, dans certaines localités de l'Espagne, on mange, en guise de dessert, des grains de froment grillés avec des noix [4]. Cette communication sur une coutume espagnole confirme l'identification de la ville de ברבשט"א avec Barbastro ou Barbastre, dans la province de Huesca, en Aragon, où nous savons qu'il y avait une communauté juive. La compilation *Or Zaroua* d'Isaac de Vienne, qui reproduit la glose de Raschi [5], orthographie même ce nom de lieu ברבשטר"א, qu'il faut, sans doute, corriger en ברבשטר"א. A ces renseignements empruntés pour la plupart à Gross [6] oserons-nous ajouter une hypothèse ? La ville de Barbastre était connue au XI^e^ siècle dans la France du Nord : en 1064, les Normands, dont on sait les entreprises lointaines, l'avaient enlevée aux Arabes, et cet événement avait assez fait sensation pour inspirer une Chanson de geste qui s'est conservée sous le titre de « Le siège de Barbastre ». N'y a-t-il là qu'une simple coïncidence, ou bien le pieux savant personnellement connu de Raschi et de son petit-fils était-il venu en France à la suite de cette expédition ? On peut émettre cette conjecture sans y attacher plus d'importance qu'elle ne mérite.

Une troisième glose, sans importance celle-là, se trouve dans la Guemara de *Yoma*, 36 *a*. Le Talmud parle, dans ce pas-

[1] Freytag, III, 186 *a*. — Cf. Levy, *Neuhebr. W. B.*, III, 181 *a*, et Kohut, *Aruch completum*, V, 186 *a*. — Le français « mastic » est plus jeune.

[2] *Raschi*, dans sa *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*, 1823, pp. 285 et 320.

[3] הולדות רש"י, 2^e^ édition, Varsovie, 1862, p. 21 *a*.

[4] Voir son Commentaire de *Pesahim*, 109 *a*, *in init.*

[5] Edition de Zitomir, 1862, t. II, p. 35 col. *a*.

[6] *Gallia judaica*, p. 125.

sage, de la partie du temple qui était appelée בית החליפות et, où, d'après la Mischna de *Middot*, IV, 7, on serrait les couteaux qui servaient à l'immolation des sacrifices. Là-dessus Raschi remarque : וסכין קדוי חילוף בלשון ערבי. sans dire de qui il tient ce renseignement. Pour le mot arabe, Freytag donne חלף « extremitas securis ; pl. securis magna, vel securis uno capito praedita », et חליף « sagitta multum acuta » (I, 517 *b* et 518 *a*) [1].

C'est encore sans citer la source à laquelle il a puisé que Raschi, dans *Berachot*, 43 *b* en haut, dit sur le mot כמלק : יסמין קורין לו בלשון ישמעאל והוא מין עשב ש"ש בו שלש שורות של עלין זו למעלה מזו ושלשה עלין לכל שורה. Le même rapprochement se trouve dans les *Halachot Guedolot*, mais il n'y est pas dit explicitement que le mot יסמין est arabe [2]. Cette glose de Raschi confirmerait, s'il en était besoin, l'authenticité de celle qui se trouve dans son Commentaire de la Genèse, XXX, 14, où דודאים est expliqué par le même mot arabe [3]. Mais ce qui est singulier, c'est que Raschi rend en même temps le mot biblique de ce verset par l'araméen סיגלי [4], et que dans le passage de *Berachot*, comme dans *Sabbat*, 50 *b*, il glose סיגלי par « viole », le vieux mot français que nous avons laissé se perdre après en avoir tiré « violette » [5].

Voici, au contraire, un mot talmudique pour lequel Raschi donne deux gloses concordantes, l'une arabe, l'autre française. Il s'agit du mot חלתית ou חילתית, qui désigne une plante que, d'après

[1] Raschi ne connaît pas le mot חלף qui désigne, dans le judéo-hébreu, le couteau du schohet.

[2] *H. Berachot*, VI, p. 10 *d* en haut, dans l'édition de Vienne, 1810. — Il n'est donc pas sûr que Kohut, IV, 279 *b*, *s. v.* כספן, soit fondé à voir dans *Hal. gued.* la source à laquelle Raschi aurait puisé. Cependant il est probable que Raschi a emprunté des mots arabes non seulement aux écrivains du Midi de la France et de l'Espagne, mais encore aux autorités babyloniennes.

[3] *Revue*, XLVII, p. 54. — Ajouter à la note de M. Eppenstein, *ibid.*, n. 1, que Nahmanide combat la traduction de Raschi, et adopte celle d'Ibn Ezra. — Dans *Sabbat*, 50 *b*, Raschi rend le talmudique יסמין par sésame (ce que n'a pas vu Isaïe Berlin), sans invoquer l'arabe, comme le fera R. Nissim Gerundi dans son Commentaire, *ad locum*. — « Jasmin » n'est entré dans la langue française que postérieurement à Raschi et précisément par l'intermédiaire de l'arabe. Cf. encore I. Löw, *Pflanzennamen bei Raschi*, dans *Festschrift Berliner*, p. 242.

[4] D'après l'opinion d'un Amora, dans *Sanhédrin*, 90 *b*.

[5] Cf. la remarque de Akiba Eger. L'explication de Landau, pour qui כמלק et סיגלי désigneraient, aux yeux de Raschi, la même plante (גרפא לשון, dans son édition du Talmud, *ad locum*), est forcée et contraire aussi bien à Raschi qu'à la Guemara. Il n'est pas possible non plus de corriger, dans le Commentaire de la Genèse, סגירי en סמלק, comme le propose Elie Mizrachi dans son Super-commentaire de Raschi. Isaïe Berlin dans son Supplément à l'Aruch השלמה שביערוך, Lemberg, 1852, *s. v.* כספן) croit à une glose marginale introduite après coup dans le texte de Raschi. Kohut, qui avait accepté cette solution et supposé un emprunt à l'Aruch (*Aruch completum*, III, 142 *b*), a renoncé lui-même à cette hypothèse (*ibid.*, 279 *b*, *s. v.* כספן). On pourrait relever dans Raschi d'autres traductions inconséquentes, voir par exemple, Tossaf. *Guittin*, 19 *a*, *s. v.* קנקנתם.

la Mischna de *Sabbat*, xx, 3, on ne doit pas tremper dans de l'eau tiède le samedi. Raschi dit à ce sujet dans la Guemara, 140 *a* : חלטי"ש בלשון ישמעאל ובלע"ז לזרי"א ושורין אותו בפושרין ושותין אותן המים לרפואה « cette plante, appelée חלטי"ש en arabe et לזרי"א en français, se délaie dans de l'eau tiède, qu'on boit ensuite en guise de remède ».

Le laaz לזרי"א (dans *Aboda Zara*, 35 *b*, et *Houlin*, 58 *b* : לזר"א) est sans aucun doute le même mot que le latin *laser*. Les anciens désignaient sous ce nom une substance résineuse produite par le laserpitium ou silphium et à laquelle ils attribuaient de merveilleuses vertus curatives. Cette plante est aujourd'hui inconnue, mais on a cru depuis longtemps retrouver le laser dans divers genres d'ombellifères, et, plus particulièrement, dans l'assa fœtida. C'est précisément la plante qu'on appelle en arabe حلتيت ou حلتيت [1]. Raschi, ici comme dans d'autres gloses, cite le mot arabe (nous ne savons d'après quelle autorité) à cause de sa ressemblance avec le terme employé par la Mischna.

La même remarque s'applique à une glose de Raschi sur le mot מוקא qui se lit dans *Yebamot*, 102 *b* en haut, et qu'il explique ainsi : קלשונ"ש קשים הם וכן בלשון ערבי קורין למנעלים אלמוק « ce sont des chaussons [2] épais et durs ; en arabe on appelle de même les chaussures אלמוק ». Le mot arabe est clair [3]. Mais il est singulier qu'au bas de la même page, Raschi donne sur le même mot (affecté seulement d'une forme hébraïque et non plus araméenne) une explication et un laaz un peu différents. Peut-être notre glose est-elle une addition, d'ailleurs incomplète, faite postérieurement d'après l'Aruch, qui donne également le mot arabe précédé de l'article [4].

[1] Freytag, I, 416 *a*. Cf. Fleischer dans Levy, *Chald. W. B.*, II, 582 *a*. Obadia de Bertinoro remarque également que le terme de la Mischna a un équivalent en arabe, mais sans dire lequel. On remarquera que Raschi ou plutôt l'auteur qu'il a suivi transcrit le ת arabe par ש (cf. Fleischer, *loc. cit.*). Cf. pour le fond, I. Löw, *loc. cit.*, n. 243. Dans le prétendu Commentaire de Guerschon on trouve לסרא, *Revue*, XLIII, 77.

[2] Levy, *Neuhebr. W. B.*, III, 56 *a*, transcrit « caleçons », mais alors il faut prendre ce mot dans le sens du bas-latin « calcio », chaussure. Cette transcription convient mieux aux formes קילצר"ן, *Yebamot*, 102 *b* en bas, *Guittin*, 25 *a* en haut, et קאלצרנ"ש, *Guittin*, 68 *b* en bas (et Landau n'en donne pas moins « chaussons »). Dans *Schebouot*, 31 *a*, on trouve קלצרנ"ש.

[3] Cf. Fleischer, *op. cit.*, 307 *b*, reproduit par Kohut, V, 222 *b*.

[4] On sait que, dernièrement, Raschi n'a pas connu le lexique talmudique de Natan b. Yehiel. — M. Epstein considère également comme suspect le mot אכפראן qu'on trouve dans une ancienne édition du Commentaire de Raschi sur le Pentateuque (*Revue*, XLVII, p. 54, n. 1). Cependant on a vu plus haut la remarque de Raschi sur l'article arabe.

Un léger doute porte également sur une explication du mot כורייקי dans *Aboda Zara*, 4*b* en haut, où on lit ces mots : [1] נוקדי לשון לפז כמו הוטין חוטין ולשון ישמעאל קוראין לחוט כוריאק. Comment Raschi conciliait-il ces deux explications : tache et fil ou raie, toutes deux également assurées [2] ? Nous n'en savons rien. Quant au mot arabe, c'est d'après la conjecture de Kohut (*Aruch*, VIII, 168*a*), שראך [3].

Si l'on en juge par cette courte liste, le nombre des gloses arabes dans les Commentaires talmudiques de Raschi est moins considérable encore que dans ses Commentaires bibliques. Cette disproportion se comprend d'ailleurs, car si Raschi s'occupe ici comme là d'expliquer les mots difficiles, il donne naturellement moins de place, dans le Talmud, à la grammaire et à l'étymologie. Au reste, nous ne prétendons pas avoir dressé la liste complète des mots arabes qu'il cite dans ses Commentaires talmudiques : il peut s'en trouver d'autres. Mais il suffit de constater que Raschi ne négligeait aucune des sources et ressources scientifiques dont il pouvait s'entourer ; le fait étant constaté, des exemples plus nombreux n'auront, sans doute, qu'un intérêt de curiosité ou de statistique.

M. Liber.

[1] Sans doute corruption de טק"ש « taches », laaz du même mot dans *Houllin*, 47 *b*. Dans *Berachot*, 7 *a*, on trouve טרי"ש que Landau et Kohut, VIII, 168 *a*, corrigent également en טקש. Ne serait-ce pas « tales », comme dans *Houllin*, 46 *b*, *s. v.* אוכבי אוכמי ? Dans *Nidda*, 51 *a*, *s. v.* מודים הכבנים, on trouve le verbe טי"ר.

[2] Dans *Sanhédrin*, 105 *b*, Raschi explique le même mot par שורות שורות.

[3] Freytag, II, 446*a*, ne donne que le sens particulier de « ductus in herbis viridibus ». Dans tous les passages du Talmud où notre mot se trouve, il est orthographié avec ש, sauf dans celui d'*Aboda Zara*, mais où l'Aruch lit également שרייקא.

UN RECUEIL DE CONTES JUIFS INÉDITS[1]

(FIN)

Peut-être se rappelle-t-on qu'en publiant ici un certain nombre de contes juifs inédits, nous nous étions proposé de les « comparer avec les récits analogues conservés dans la littérature non-juive, et de rechercher où et quand a vécu l'auteur qui les a mis par écrit en hébreu[2] ». La comparaison dont nous parlions devait avoir surtout pour but de retrouver la forme la plus voisine de celle de ces contes. Cette forme était-elle caractéristique de telle région et de telle époque, il y avait beaucoup de chances pour que notre auteur eût vécu dans cette région et à cette époque. Mais nous méfiant, à juste titre, de notre compétence, nous nous étions adressé à un des maîtres les plus universellement renommés pour sa science folk-lorique, lui demandant de vouloir bien procéder lui-même à cette confrontation. M. René Basset — c'est de lui qu'il s'agit —, avec un empressement dont nous lui sommes profondément reconnaissant, nous avait promis son concours et même nous avait envoyé immédiatement les notes que lui suggérait une première lecture de ces contes juifs[3] : le travail complet devait suivre dès que notre savant confrère aurait le loisir de l'achever. Malheureusement d'autres recherches ont absorbé son activité, et nous n'osons plus compter sur l'exécution de sa promesse. L'espoir que nous avions conservé jusqu'ici de pouvoir offrir à nos lecteurs un de ces beaux chapitres d'histoire des contes où la science de M. René Basset se joue avec tant d'aisance, explique que, malgré les mots sacramentels « à suivre » qui terminent le dernier de nos « contes juifs », notre publication soit restée sans conclusion. Cet épilogue nous est fourni au-

[1] Voir *Revue*, t. XXXIII, p. 47 et suiv., 233 et suiv.; XXXV, p. 65 et suiv.

[2] *Ib.*, t. XXXIII, p. 47.

[3] Entre autres un grand nombre des textes dont il va être question.

jourd'hui par une très remarquable étude de M. Emmanuel Cosquin, le savant auteur des *Contes populaires de Lorraine*, sur la *légende du page de sainte Elisabeth de Portugal* [1].

Voici cette légende, telle qu'elle est contée *pour la première fois* dans une chronique franciscaine, publiée en 1562, du frère Marc de Lisbonne [2].

C'était au temps où le roi Dom Denis, mari de sainte Élisabeth, se livrait encore à ses passions désordonnées. Un sien page de la Chambre (*moço da camara*), envieux d'un de ses compagnons à qui la reine confiait la distribution de ses aumônes, parce qu'elle voyait en lui de la vertu et de bonnes mœurs, vint un jour dire au roi que la reine avait une inclination pour ce jeune homme (*que a Rayuha lhe tinha affiçam*). Le roi, effrayé, bien qu'il ne fût pas complètement persuadé, résolut de faire tuer secrètement le page de la reine. Il sortit à cheval, ce même jour, et, passant près d'un four à chaux, il prit à part les chaufourniers et leur dit que, le lendemain, il leur enverrait un page qui leur demanderait en son nom s'ils avaient fait ce qu'il leur avait ordonné : les chaufourniers devaient aussitôt jeter le messager dans le four. — Le lendemain, dès le matin, le roi envoya le page de la reine porter aux chaufourniers le message convenu. Mais, comme le jeune homme passait devant une église, il entendit sonner l'Élévation : il entra et resta jusqu'à la fin de cette messe et de deux ou trois autres qui avaient commencé pendant qu'il était dans l'église. — Durant ce temps, le roi, qui désirait savoir si le page était déjà mort, rencontrant l'accusateur, l'envoya en toute hâte s'informer auprès des chaufourniers s'ils avaient exécuté son ordre. Ceux-ci, entendant les paroles convenues, saisirent aussitôt le messager et le jetèrent dans le four ardent. — Quand le page de la reine eut fini d'entendre les messes, il alla faire aux chaufourniers sa commission, et ils lui répondirent que l'ordre était exécuté. Le roi, voyant le page revenir avec cette réponse, fut tout hors de lui-même. Et, comme il réprimandait le jeune homme et lui demandait où il s'était si fort attardé : « Sire, lui répondit le page, j'ai passé auprès d'une Église, et, « entendant sonner l'Élévation, je suis entré ; et une autre messe a « commencé, et, avant que celle-ci fût achevée, une autre encore, et « j'ai attendu jusqu'à la fin, parce que la suprême recommandation « que me fit mon père mourant fut d'assister jusqu'à la fin à toute « messe que je verrais commencer. » Éclairé par ce jugement de Dieu, le roi abandonna tous ses soupçons.

[1] *La légende de sainte Elisabeth de Portugal et le conte indien des « bons conseils »*, *Revue des questions historiques*, janvier et juillet 1903.

[2] *Parte segunda das Chronicas da Ordem dos fratres menores e das outras ordes segunda e terceira, instituidas na igreja per o santissimo Padre sam Francisco... nouamente copilada e ordenada dos antigos Liuros e Hystoriadores e memorias da ordem...* Livro VIII, cap. XXVIII, fol. CXCV, v°.

Cette histoire est étroitement apparentée au XII[e] de nos contes juifs (t. XXXV, p. 81), que nous reproduisons pour la commodité du lecteur.

Un homme pieux et riche, attaché à la Cour, avait un fils beau de figure et de taille et instruit. A sa mort, cet homme pieux recommanda à son fils de ne jamais sortir de la synagogue depuis le moment où le ministre-officiant se lève pour la prière et commence le *Kaddisch* jusqu'à la fin de la prière. Pareillement, si quelqu'un se lève afin de dire ברכו parce qu'il n'a pas entendu l'office, attends qu'il ait terminé sa prière. C'est ce que j'ai fait toute ma vie, et j'ai réussi dans mes entreprises. De même, si tu passes dans une ville où il y a une synagogue et que tu entendes le ministre-officiant, entre et ne sors qu'après la fin de l'office. Cet homme pieux mourut ensuite. — Le fils était très aimé de tout le monde; il avait une charge à la cour; c'est lui qui versait le vin dans la coupe du roi et de la reine, qui coupait devant eux le pain et la viande. Ils le chérissaient extrêmement, et lui n'avait que de bonnes intentions. Ce que voyant, le ministre en devint jaloux et il vint dire au roi : « Sire, tu as des yeux et ne vois pas que ce jeune homme est l'amant de la reine. » Le roi se mit en colère et ne voulut pas le croire. Mais à force de lui répéter la chose tous les jours, le ministre finit par lui inspirer de la jalousie. — Un jour, le roi alla voir des ouvriers qu construisaient un four de bois et de pierres pour faire de la chaux. Il dit au chef des ouvriers : « L'homme qui viendra ici demain le premier, tu le prendras et le jetteras sans retard dans la fournaise, sinon c'est toi qui seras puni. — Sire, je vous obéirai. » Puis le roi s'en revint chez lui. — La nuit suivante, comme le jeune homme était de service, le roi l'appela et lui enjoignit d'aller le lendemain matin de bonne heure à l'endroit ou l'on faisait la chaux et de dire au chef des ouvriers de bien allumer le feu. Le matin, le jeune homme se leva et monta à cheval. En route, passant devant une synagogue, il entendit le ministre-officiant. Aussitôt il sauta à bas de son cheval, entra dans la synagogue et récita la prière. Après que le hazzan eut terminé, quelqu'un qui n'avait pas assisté à l'office se leva et dit ברכו. Le jeune homme attendit qu'il eût également fini et s'attarda ainsi jusqu'en plein jour. — Le roi manda son ministre et lui ordonna d'aller à l'endroit où l'on faisait la chaux et de demander au chef des ouvriers s'il avait suivi ses instructions. Le ministre se hâta de monter à cheval et il dit au chef des ouvriers : « As-tu obéi à l'ordre du roi? » Aussitôt on s'empara de lui, on le lia et on le jeta dans le four. Ensuite arriva le jeune homme; voyant qu'on avait jeté le ministre dans le four, il dit au chef des ouvriers : « Le roi vous fera mourir, s'il apprend la chose. — C'est le roi, dit le chef des ouvriers, qui m'a enjoint hier de jeter dans le four la première personne qu'il m'enverrait, et le ministre est venu le premier. » Le page, de retour auprès du roi, lui demanda pourquoi il avait fait périr par le feu son

ministre. Le roi fut pris d'un grand tremblement et d'une profonde stupéfaction et dit au page : « Maintenant je sais que tu crains Dieu et que ton Créateur t'aime, car voici la calomnie inventée par le ministre au sujet de la reine. J'ai ordonné de jeter dans le feu la première personne que j'enverrais au chef des chaufourniers et je t'ai commandé d'y aller le premier; ensuite j'ai dit au ministre d'aller voir si l'on avait exécuté mes ordres; tu t'es attardé et c'est lui qu'on a jeté à ta place. Maintenant je reconnais ton innocence. »

C'est bien là ce que dit l'Écriture : « Le juste est délivré du malheur et le méchant prend sa place » (Prov., XI, 8). Voilà pourquoi il faut attendre à la synagogue que le hazzan ait terminé l'office, et même attendre que celui qui n'a pas assisté d'abord à l'office avec les fidèles ait terminé sa prière.

Il est inutile de relever les traits communs à ces deux récits. La seule divergence — qui était forcée — porte sur la nature de l'acte pieux, mais en ce détail même la ressemblance est des plus frappantes : dans la légende portugaise le page attend, non seulement la fin de la messe ordinaire, mais encore celle de deux ou trois autres qui ont commencé pendant sa présence à l'église; dans le conte juif, le jeune homme reste jusqu'à la clôture de l'office et même jusqu'à celle de la prière commencée par un retardataire.

Il est intéressant, après ce rapprochement, de suivre M. Cosquin dans ses recherches sur l'histoire de ce conte. La légende portugaise se rattache à un groupe *occidental*, qui présente des caractères distinctifs. Martin Strebski, dit *Martinus Polonus* (mort à Bologne en 1278), dans son *Promptuarium exemplorum*, fait de notre conte, lui aussi, une anecdote historique. C'est dans la forêt que le page entend sonner la messe et il s'attarde « parce que le prêtre s'est fait longtemps attendre avant de commencer solennellement une messe en l'honneur de la Sainte-Vierge ». D'autre part, le père ne recommande pas seulement à son fils « de ne jamais négliger d'entendre la messe, quelles que soient les nécessités du moment », mais lui adresse deux autres conseils : « de ne jamais être dans la société d'un envieux et d'un détracteur, et toutes les fois qu'il verra son maître ou sa maîtresse dans la tristesse, de montrer qu'il prend part à leur peine ».

Le conseil relatif à la messe se retrouve deux siècles au moins auparavant dans le *Ruodlieb*, qui paraît avoir été composé par un moine bénédictin de l'abbaye de Tegernsee (Haute-Bavière). Seulement dans ce texte manque l'histoire qui illustre cette recommandation. Par contre, elle figure dans le *Liber de Donis*,

du célèbre dominicain français Etienne de Bourbon, mort en 1261. Mais dans l'*exemple* de ce prédicateur tout conseil a disparu. Il en est de même dans une des *Cantigas* en l'honneur de la Vierge composées par Alphonse X, roi de Castille.

Dans une autre branche de la même famille, « la colère du roi a un autre motif : le calomniateur lui a fait croire que le jeune homme répand partout le bruit que lui, le roi, a l'haleine fétide. » C'est à cette branche, en particulier, qu'appartient la légende de Maïmonide accusé d'avoir tenu le même propos au sujet du sultan et sauvé pour s'être arrêté chez une pauvre veuve, qui le suppliait d'entrer dans sa cabane afin de guérir son enfant.

Le conte du page est devenu également un fait historique chez les Arabes, dès le XI^e^ siècle. Là il offre d'autres variantes : le jeune homme surprend sans le vouloir une favorite, ou la sultane, seule avec un esclave. La coupable, craignant d'être dénoncée, accuse le jeune homme de lui avoir fait d'odieuses propositions. Il est sauvé, non pour avoir accompli un acte pieux, mais pour avoir été arrêté par un obstacle quelconque. Ce trait — l'accusation portée par la femme pour prévenir toute dénonciation — distingue tout un autre groupe de contes *orientaux*, dont quelques-uns ont aussi le conseil relatif à l'assistance à la messe. Tels l'*exemple* du *Synaxaire* russe, à la date du 16 avril, le *miracle* en grec moderne composé par un certain Athanasios Landos, dit Agapios, un conte géorgien, la légende bulgare de saint Jean le Décapité, etc.

Groupe occidental et groupe oriental se rattachent à un conte indien, dont nous empruntons aussi le résumé à M. Cosquin. « Un brahmane a reçu de son père mourant, entre autres conseils, celui-ci : « Ne refuse jamais le repas du matin. » Calomnié auprès du roi son protecteur, le brahmane est envoyé à la mort sans qu'il s'en doute : il doit aller à tel endroit porter à deux hommes apostés ce message verbal : Tout est-il fait? et les hommes le jetteront aussitôt dans une chaudière remplie d'huile bouillante. Voilà le brahmane en route de grand matin ; or on était au lendemain du jeûne de l'ékadasi (onzième jour de la lune). Le brahmane n'était pas encore loin quand un ami l'invita au repas du douzième jour en lui disant : « Ma pauvre vieille mère n'a pas même pris une goutte d'eau durant tout le onzième jour. Le riz et l'eau chaude pour un bain, tout est prêt. Verse un peu d'eau sur ta tête, récite une hymne et mange une poignée de riz. Si urgente que soit ton affaire, oblige-moi en considération de ma pauvre mère. » Se souvenant du conseil paternel, le brahmane accepte l'invitation, et ce retard le sauve de la mort. »

Chez les Hindous, ajoute M. Cosquin d'après une communication de M. Barth, le jeûne du onzième jour, comme tout autre jeûne, est un *vrata*, un vœu. Quand on *prend* le vœu, il faut l'*accomplir*, et, après l'avoir accompli, le *congédier*, c'est-à-dire le rompre *rituellement*. Cette rupture consiste en un repas *donné à un brahmane*.

On voit, conclut M. Cosquin, qu'à l'origine c'était bien un acte religieux qui formait le pivot du récit.

Il serait superflu de prouver que le conte juif se rattache à la branche *occidentale*, c'est-à-dire *chrétienne*. Non seulement il n'est pas d'origine juive, mais il ne constitue pas un des anneaux de la chaîne de transmission de la légende indienne. En effet, par exemple, comme les fonctions de *page* n'ont d'analogues dans la Bible que celles d'*échanson*, l'adaptateur juif a traduit ainsi l'expression étrangère. Or, dans aucune autre version le héros n'est ainsi désigné.

Que si maintenant nous revenons à la question que nous nous sommes proposé de résoudre, nous pourrons conclure seulement que le rédacteur du conte juif, l'ayant emprunté à la branche *occidentale*, a dû vivre dans l'Europe *occidentale*. Mais peut-on avec la même assurance déterminer la partie de cette région et le siècle où il a vécu ?

On a vu qu'aucun des textes de ce groupe occidental n'offre avec le conte juif autant de ressemblance que la légende portugaise. Or, celle-ci n'est constatée qu'au *XVI^e siècle*, et le ms. hébreu est sûrement antérieur à cette époque. Prétendra-t-on que l'histoire du page de sainte Élisabeth est une adaptation du conte juif, ce serait absurde : cet intermédiaire est absolument inutile [1]. Il est de toute évidence que l'une et l'autre version dérivent d'une source commune, qui s'est perdue ou qui n'a pas encore été retrouvée. Mais alors il faut renoncer, provisoirement au moins, à tirer de la comparaison de notre conte avec ses similaires le moindre renseignement sur la patrie et l'époque où a fleuri le rédacteur de ces contes.

Aussi bien avons-nous eu tort de parler d'*un rédacteur* de ces contes. En fait, les douze pièces que nous avons extraites du ms. de la Bodléienne, parce qu'elles sont inédites, au moins sous leur forme présente, sont, comme les autres contes et légendes du volume, des morceaux indépendants, pris de gauche

[1] L'adaptateur aurait montré une perspicacité étonnante en retrouvant sous le déguisement juif le *page* du conte occidental.

et de droite. Toutes les fois que la comparaison est loisible, on reconnaît même qu'ils ont été copiés avec une fidélité suffisante. Ainsi la nouvelle, bien connue, intitulée « la belette et le puits » reproduit, dans notre ms., exactement les termes de l'Arouch [1].

Pour certains de ceux que nous avons publiés, il n'est pas difficile de déterminer approximativement leur aire géographique, grâce à quelques indices internes. C'est le cas pour les nos I, II, IV, VIII et X. La platitude du style à elle seule permet de leur assigner pour patrie d'origine la France du Nord-Est ou les bords du Rhin. On n'a jamais écrit aussi gauchement ni en Italie, ni dans la France méridionale, ni en Espagne. Qu'on en juge seulement par l'emploi du mot שום « quelque, aucun » :

N° I : לבקש שובב אוהב ; ולא היה לו שום דבר בעולם לפרנסם ; ואל ; בשום עניין ; ולא שום כחורה : n° II ; ולא ראה שום אדם בעולם שום אדם מביא : n° VIII ; אם יש שום אדם נאמן ; תשתחוה עם שום אדם אם עשיתי שום טובה שבעולם ; ולא היה לעני שום דבר : n° X ; שום כחורה לשום אדם מכם.

Or justement les gallicismes sont fréquents dans ces morceaux : n° I : חוץ לשער מזאת העיר « en dehors de cette ville » ; n° II : הפקיד מלכה מן אותה כרך « la reine de cette cité » ; n° VIII : מן העיר « le chef de la ville » ; n° X : מושל מאותה עיר, et שר ושליט מאותה עיר « le gouverneur de cette ville » ; — n° I : כולו טעון מכסף וזהב « *tout* chargé *d*'argent et d'or » ; n° IV : טעונים מיין ובשר « charges de vin et de viande » ; — n° I : ידי מחול לך על מנת שלא תעשה עוד « qu'il te soit pardonné à la condition que *tu ne le fasses plus* » ; מצטער כל כך כאשר אתה עושה « pourquoi te tourmenter autant que *tu le fais* ? » Ce verbe עשה « faire » est, d'ailleurs, employé fréquemment avec l'acception qu'il n'a qu'en français ou en allemand. Exemples : n° I : ומפני מה אתה עושה כל הצער הגדול הזה « pourquoi te *fais*-tu toute cette peine ? » ויעש צער גדול « il se *fit* un grand tourment » ; לשאל לו מקרוביהם איך הם עושים « pour lui demander au sujet de leurs parents *ce qu'ils faisaient* (comment ils allaient) (cf. *ib.*, איך היה עושה בטוב הם ; עושים « ils font bien » (ils vont bien). — N° II : בשום עניין לא אניח

[1] M. S. Krauss vient de publier quelques notes sur cette fable (*Hagoren*, IV, p. 30), qui était déjà connue des docteurs du Talmud. Il s'occupe uniquement du choix de la belette comme témoin d'un serment. Pour le serment par le puits, nous pouvons signaler une référence curieuse. Dans une incantation assyrienne se lisent ces mots : « Que j'aie juré par mon ami et par mon compagnon, que j'aie juré par le fleuve et par le *puits* (*nâri ou bôiri*). » François Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, p. 21. On voit comme les éléments folkloriques sont souvent anciens.

לילך « à aucun prix je ne *laisserai* pas de partir » ; — מדוע « pour quoi », comme dans l'ancien français avec le sens de *comme* : והוא ישיבך מן הכל שתשאל לו « et il te répondra sur tout ce que tu lui demanderas » ; וכל אחר שאל מקרוביו « et chacun s'informa de ses proches » ; — n° IV : מה נעשה מאבינו ששוהה הכל « que ferons-nous de notre père qui *boit tout* » (c'est-à-dire qui dépense tout à satisfaire sa passion pour la boisson) ; וקרא אצלו « il appela *à lui* » ; — n° VIII : שמע המלך מן חכמתו « le roi entendit parler de sa sagesse (germanisme) (cf. *ib.*, ולא שמע ממנו) ; ויזכור ממה שציוהו אביו « il se souvint de ce que lui avait ordonné son père » ; - לבקש אשה אחת אחרי שיער אחד « de rechercher une femme *d'après* un cheveu » ; n° X : כי אני אוהבה אוהך מאהבה עזה « car je t'aime d'un violent amour » ; דודי היה כאן « mon ami fut ici » (gallicisme et germanisme) ; n° XI : והתירה יורש מכל אשר לו « tu hériteras *de* tout ce qui m'appartient » ; — *ib.* : הרבה בני אדם שהיה מכיר « beaucoup de gens qu'il connaissait ».

L'abondance des gallicismes n'est pas la preuve absolue que ces morceaux ont été rédigés en France, car on sait que la langue vulgaire des Juifs des bords du Rhin a été longtemps le français[1]. Le mélange de quelques germanismes milite plutôt en faveur d'une origine allemande. Or l'influence du français ayant cessé de se faire sentir après le XIV^e^ siècle, on ne peut pas reculer davantage la date de la rédaction de ces morceaux. Si c'est dans la France de l'Est qu'ils ont été mis par écrit, la limite extrême est également le XIV^e^ siècle, puisque après cette période il n'y eut plus de Juifs dans cette région.

En tout cas, le copiste du ms, dont nous ne savons rien, était sûrement soit de France, soit de l'Allemagne rhénane ; autrement il ne se serait pas avisé, comme il l'a fait, de transcrire un glossaire hébreu-français (du XIII^e^ siècle) ; vraisemblablement il appartient au XIII^e^ siècle, car d'après M. Ad. Neubauer (*Romanische Studien*, de Boehmer, I, p. 163), le latin qui accompagne ces gloses est d'une écriture du XIII^e^ siècle, et tout le ms. est de la même main.

Ces contes, à l'exception du n° IV, qui se lit dans le Midrasch, rentrent tous dans le folk-lore général. C'est une preuve de plus de la puissance de ces fictions qui établissaient par-dessus les murailles des ghettos un pont entre les Juifs et le monde extérieur, et c'est aussi l'attestation nouvelle que l'isolement des déicides n'était pas si étroit qu'on l'imagine d'ordinaire.

[1] Voir Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens u. der Cultur der Juden in Frankreich u. Deutschland*, note III.

Le conte du *page* que nous venons d'examiner offre un autre enseignement. M. Cosquin termine son étude par ces mots : « Une observation générale, qui s'applique aussi bien à la légende du *page* qu'à la légende de Barlaam et Josaphat, c'est que les chrétiens du moyen âge, et avant eux les chrétiens orientaux, prenaient ce qu'ils croyaient être leur bien partout où ils le trouvaient. Ils étaient même un peu larges, quand, par exemple, ils acceptaient comme chrétienne l'adaptation de cette légende de Bouddha, tout inspirée par une doctrine de désespérance, absolument opposée à l'esprit chrétien. » La même observation peut être faite à propos des Juifs du moyen âge. L'adaptateur du conte du page n'a pas reculé devant la mention de la *messe* ; l'idée d'utiliser, dans un but religieux, une fiction nettement chrétienne, ne lui a pas paru sacrilège. La même aventure était arrivée, comme chez les chrétiens, à la légende du Bouddha, qui, devenue « l'histoire du Prince et du Derviche », est entrée dans la littérature juive et dont une parabole fameuse a été adoptée par un ancien traité religieux, comme nous avons essayé de le montrer (*Revue*, XVIII, 83 et suiv.) [1].

ISRAEL LÉVI.

[1] *Post scriptum.* — On pourrait être tenté de rapprocher le conseil de notre conte de ces mots d'un docteur palestinien : מימי לא קדמני אדם לבית הכנסת ולא הנחתי אדם בבית הכנסת ויצאתי לו « Jamais personne ne m'a devancé à la Synagogue, et jamais je n'en suis sorti y laissant quelqu'un » (j. *Ta'anit*, 67 *a* ; cf. *Meguilla*, 27 *b*). Mais ici il n'est question que du zèle dans l'accomplissement d'un devoir religieux ordinaire, tandis que dans le conte il est question d'une œuvre surérogatoire. — T. XXXV, p. 78. Au lieu de : « Je sais ce que tu cherches : tu cherches ta femme pour voir si elle veut venir avec toi ; je vais te montrer où elle est », il faut mettre : « Je sais ce que tu cherches : tu cherches à voir ta femme ; si *tu veux* venir avec moi, je vais te montrer où elle est. » De la sorte, il n'est pas nécessaire de corriger le texte.

UNE CONSULTATION INÉDITE

SUR L'INTERCESSION DES VIVANTS EN FAVEUR DES MORTS

En traitant de *la commémoration des âmes dans le Judaïsme* (*Revue*, t. XXIX, p. 43 et suiv.), nous avons signalé l'hostilité manifestée par beaucoup de rabbins à l'introduction des pratiques de piété en faveur des trépassés. L'opposition était particulièrement vive en Espagne et dans le midi de la France (p. 53 et suiv.), où le rationalisme n'était pas encore réduit au silence. Voici une consultation, inédite à notre connaissance, qui montre la persistance de cette hostilité encore au XIV^e^ siècle. Elle est tirée d'un Recueil de Consultations [1] appartenant à notre excellent et savant ami, M. Elkan Adler, dont la bibliothèque de mss. est en passe de devenir une des plus riches. Malheureusement le nom de l'auteur nous est inconnu ; tout ce qu'on sait de lui, c'est qu'il a vécu après Salomon b. Adret, mort en 1310.

Consulté sur la question de savoir si les aumônes faites en vue des morts sont utiles, il répond tout de suite que cet acte ne saurait avoir aucune efficacité. Les morts sont jugés d'après leurs mérites au moment de leur décès. C'est ce que dit l'Ecclésiaste, IX, 10, verset qui, d'après lui, signifie : « Agis selon tes moyens tout le temps que tu en as le pouvoir, c'est-à-dire de ton vivant, car après la mort on ne peut plus réparer le mal commis. » C'est l'interprétation, ajoute-t-il, donnée à ce verset par Maïmonide. Même enseignement dans le Lévitique (XVIII, 5) : « Ce que devra faire l'homme pour vivre par là » signifie que la vie éternelle est la récompense des seuls actes accomplis par chacun. C'est pourquoi les docteurs du Talmud passaient en revue, au moment de leur mort, les bonnes actions qu'ils avaient pu faire, sachant

[1] Ce recueil est décrit par son possesseur dans *Jew. Quart. Review*, t. XII, p. 143 et suiv.

qu'après leur départ personne ne saurait ajouter à leurs mérites. Ainsi Mar Oukba, récapitulant les sommes qu'il avait distribuées en aumônes, disait : « Mon viatique est mince et le chemin long » (*Keloubot*, 67 *b*). Il se comparait à un voyageur à qui ne pourrait servir ce qu'on lui préparerait dans sa maison, s'il n'emportait pas des provisions. Telle est encore la leçon du Talmud, qui (*Sabbat*, 153 *a*) assimile les hommes à des serviteurs auxquels un roi a confié ses vêtements royaux : Quand il les réclamera subitement, que diront ceux qui les ont souillés ? Il est évident que rien ne servira à ceux qui sont en dehors du palais de vouloir les laver, celui qui les porte étant dans le palais même. Un autre passage du Talmud révèle la même conception (*Taanit*, 11 *a*) : Au moment de la mort, tous les actes de l'homme viennent s'aligner devant lui, et il est obligé de reconnaître qu'il les a vraiment accomplis ; il doit même signer son aveu. Il est donc jugé sur ce qu'il a fait et non sur ce que feront d'autres pour lui après sa mort. Dieu montre ainsi sa justice. C'est encore ce que dit David (Ps., XLIX, 8) : « Le frère ne rachètera pas son frère » ; et ce que montre l'apologue des trois amis mentionné dans le Pirké R. Éliézer (ch. XXXIV) [1]. La doctrine est donc une et ne laisse place à aucune obscurité.

Il est vrai que d'autres passages des écrits talmudiques semblent la contredire. L'auteur alors les prend l'un après l'autre en essayant de les concilier avec son opinion. Ce sont pour la plupart ceux que nous avons discutés dans notre article (p. 50 et suiv.). Il s'arrête surtout sur le texte du *Sifré* (voir p. 52 de notre article), qui paraît le plus favorable à la thèse contraire.

Le *Sifré*, on se le rappelle, commentant ces mots du Deutéronome, XXI, 8 : « Pardonne à ton peuple que tu as sauvé », dit que la phrase « pardonne à ton peuple » vise les vivants, et le mot « que tu as sauvé », les défunts. Nous avons cité à ce propos une parole de Senior Cohen Cédek ainsi conçue : « J'ai appris qu'il est écrit dans un Midrasch : « Pardonne à ton peuple », c'est-à-dire aux vivants, « que tu as sauvé », c'est-à-dire aux morts, *lesquels sont pardonnés par l'argent des vivants* ». Ce rabbin, ajoutions-nous, proteste contre cette addition (*Schiboulé Haléket*, éd. Buber, p. 60). Ici c'est un certain rabbin Schemaria qui déduit du *Sifré* la justification de l'usage contre lequel s'élève notre auteur.

Nous ne suivrons pas celui-ci dans son interprétation des passages que nous avons déjà pour la plupart commentés. Nous avons

[1] Voir *Revue*, XVIII, p. 83 et suiv.

voulu seulement montrer la vitalité de la résistance opposée par certains rabbins espagnols, au XIVe siècle encore, à une pratique populaire jugée irrationnelle et qui devait finir par devenir quasi-universelle.

ISRAEL LÉVI.

שאלת מהו לידור צדקה בשביל מתים שכבר מתו דיועיל להן מה שיעשה בשבילן אחר מיתתן.

תשובה אין ספק בדבר כי לא יועיל ולא יציל מה שיעשה בשביל אדם אחרי מותו כי כל אדם נדון לפי מה שהוא בעת מותו כי לפי מעלתו והשגתו כשתפרד גופו מנפשו ישיג מעלה ויזכה לאור באור החיים ואין לה תוספת מעלה ותועלת במה שיעשו אחרי כן להועילו ולהציל מצרתו, וכבר אמר מבאר זה הענין בחכמתו כל אשר המצא ידך ככחך עשה כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אתה הולך שמה, ואמר כל אשר המצא ידך בעודך חי שיש לך כח להשיג מעלות עשה ועל דרך שאמרו רבותינו פרק שואל[1] עשה בעודך בידך ר"ל שיש בידו לעשות צדקה ולקיים התורה והמצוות יאמרו כי לא יועלינו מה שיעשה אחרינו בעבורנו ועל זה הזהירו ואמרו בעודך בידך כאו' כל אשר המצא ידך ככחך עשה שתשתדל להוציא זמנו בקיום התורה ובהשלמת נפשו ולא יוציאנו בדברים גשמיים ונתן טעם לדבר כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשואל (*sic*) יאמר אי אפשר לעשות מעשה לתקן אחר המות את אשר עוהו גם חסרון לא יוכל להמנות ולהשלים לו חשבון המעלות אשר יחסר לו ואם מת כסיל ובצר אי אפ' לו אחרי כן להשיג דעת וחכמה לעלות נפשו בשאול אשר הוא הולך, ועל זה אמר החכם במסכת אבות יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא, וכתב הרמב"ם ז"ל זה הלשון כבר כיארנו בפרק העשירי מסנהדרין שאין אחר המות תוספת ולא שלימות ואמנם ישלם האדם ויוסיף מעלה בזה העולם ואל זה רמז שלמה באו' כי אין מעשה ודעת וחשבון בשאול אשר אתה הולך שמה אבל על ענין ההוא אשר ילך האדם עליו ישאר לעולם וזה צריך שישתדל האדם בזה הזמן הקצר ולא יאבד זמנו אלא בקנות המעלות לכך מפני שהפסדו מרובה אחרי שאין תמורה לו ואין לו תקנה אלו הן דבריו ז"ל דברים שהשכל מעיד עליהם ולא יטה מהם רק המתפתה אחר הזמנין, וכבר ביאר ז"ל יותר מזה בפרק חלק והנה החכם ביאר כל זה דרך קצרה ואמר כמהמיה אם אין אני מי לי שאי אפש' להשלים נפשי ולהקנות לה מעלה על יד זולתי וזו היא דעת תורתינו השלמה

[1] *Sabbat*, 153 *a*.

באו' ית' אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ונזה הקבלה האמחית שחיים אלו הן חיי העולם הבא ואמר כי בשיעשם האדם חיו יחיה החיים האמתיים לא על יד מעשה זולתו, ועל זה היו רבותינו מפשפשין בשעת מיתתן פרטי מעשיהן וחשבון כמה מעות פזרו לצדקה כדי שישלימו חקם במעשיהם בחייהם כי לא יועיל להם מה שיעשו אחרים אחריהם בעבורם, כמו שבא פרק מציאת האשה[1] על מר עוקבא כי קא ניחא נפשיה אמר לחו אייתו לי חושבניא דצדקה חזא דהוה כתיב ביה שבעה אלפי דינרי סינאקי אמר זודאי קלילא וארחין רחיקתא וכו' ואמר כי ידמה להולך בדרך רחוקה שאם לא יביא צדה לדרך לא יועילו כל אשר יכינו לו בביתו כי אין האיש בביתו הלך לדרך מרחוק[2] לא מקום זרע והאדה וגפן ורמון, ככה לא יועילו להצילו הולך לבית עולמו חסר מעשים טובים כל מה שינתן לצדקה בעבורו, ומה מאד הפליגו רבותינו ע"ה פרק טואל[3] במה שדרשו באו' בכל עת יהיו בגדיך לבנים שהמשילו למלך שמסר בגדי מלכות לעבדיו יש מהן נזהרין להיותם נקיים וזכים ולבנים בכל עת כי יאמרו כלום יש חסר ביה המלך כלום מי יודע אם יבקשנו פתאום, ויש מהן שאינן נזהרין שלא יחושו שיקראו פתאום ומלכלכין אותן, והנה אין ספק שאם בגדיהם שעליהם מלוכלכים והם נקראים בניה המלך ועצורים בחצר המטרה כאשר המשל נמשך אי אפשר לאחרים אשר אינם שם לנקות אותם גם כי ירבו בוריה ונהר למחוץ לביה המלך אין להם שום צד והחבולה לנקות הבגדים הצואים אשר על האנשים הכלואים ביה המלך למדנו מתוך המשל הזה דעת רבותינו שאי אפשר להועיל לאדם אחרי מותו לא בצדקה שתנתן בעבורו ולא בשום צד וזולת זה לא ידמה המשל לנמשל ועל זה הרחיבו ואמרו בפרק ראשון של תעניות[4] הצור תמים פעלו וכו' בשעת פטירתו של אדם כל מעשיו נפרטים לפניו כך עשית ביום פלו' והוא רואה ואומם שנא' ביד כל אדם יחתום ולא עוד אלא שאומר יפה דחנתוני, ואמרו כי במות האדם יראו מעשה צדקתו עליהם אין להוסיף ואי אפשר לישר את אשר עותו וזהו החתום שרואה ואומם כי לפי מעשיו הנמצאים בשעת מיתתו הוא נדון כי לא יכופרו עונותיו בזבח ומנחה חסד וצדקה אשר יעשו בעבורו, ית' השופט הקיים שאין לפניו לא עולה ולא משוא פנים ולא מקח שוחד, וכבר ביאר דוד המלך ע"ה ואמר אח לא פדה יפדה איש יאמר כי אין לו שום צד ברשות"ו לכפרותו להצילו מצרת גהינם ולהעלותו משאול תחתיה וכמו שכתוב בפרקי ר' אליעזר ב' אהובים יש לו לאדם בחייו ואלו הן בניו ונכסיו בניתו וממונו ומעשיו הטובים בשעת פטירתו של אדם מכניס את בניו ואת בני ביתו וכו' והוא מכניס את מעשיו הטובים ואומר להם בבקשה מכם באו והצילוני

[1] *Ketoubot*, 67 *b*.
[2] Prov., VII, 19.
[3] *Sabbat*, *ib*.
[4] *Taanit*, 11 *a*.

מדין המות הרג הזה והן משיבין אותו לו עד שלא תלך הרי אנו מקדימין איתך לפניך שנ' וצדקה תציל ממות וכי יש צדקה שתציל ממות אלא נימות רע וכ' יאמר כי אי איפשר לפרש דעת שלמה שצדקה הציל מכזה לעולם כי אין אדם אשר לא יראה מות אך דעתו שחציל מייסורי גהינם שהן רעים ממות, ואם כן מה שהביא ר' אליעזר אח לא פדה יפדה איש לומר שאין יכולת ביד החיים לפדותו בעהו שאין בידם כח להציל נפשו מגהינם לא בצדקה ולא בשום צד, והנה נתבאר זה בתכלית הביאור, ויש לי להביא מקצת דברים באו בדברי רבותינו נראין בתחילת העיון בסותרין דבר זה ויש לי לישבן אחרי ראותי דעתם ז"ה למה שכתבתי מסכמת גם כי אין צריך להאריך אחר שבא כדבריהם הדבר מבואר באמרם[1] מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מה שנראה כסותר הוא אומרם בספרי[2] כפר לעמך ישראל אלו החיים אשר פדיה אלו המתים מכאן שיש כפרה למתים וכתב הרב ר' שמריה ז"ל מכאן שנודרין צדקה בשביל המתים וחוץ מכבודו שאין להוכיח כן מאותה שבספרי שכבר הרחיבו וביארו זו בפרק ראשון של הוריות[3] ובמס' תמורה פרק יש בקרבנות[4] דמייתי' התם כיוצא בו אגר ר' יוסי הבאים מהשבי כגון הגולה הקריבו עולה לה' אלהי ישראל פרים שנים עש"ר וגו' ואמר רב יהודה אמר שמואל על ע"ז שעבדו בימי צדקיה והא אין כפרה למתים אמר רב פפא כי אין כפרה בחד אלא בצבור יש כפרה מנא ליה לרב פפא הא אלימא מדכתיב תחת אבותיך היו בניך אי הכי אפי' ביחיד נמי אלא טעמא דרב פפא דכתיב כפר לעמך ישראל אשר פדית שאין ת"ל אשר פדית נמי ת"ל אשר פדית ראויה בפדיה זו שתכפר על יוצאי מצרים הנה הביא ראיה מדברי רב פפא שאמר כל יחיד אין לו כפרה לאחר מיתה אבל לרבים יש להם כפרה מיהא דאמרינן בספרי אשר פדית אלו יוצאי מצרים וא"כ בטלו דברי הרב ר' שמריה ז"ל שלמד ממנה דנודרין צדקה בשביל מתים שהרי רב פפא הסכים שלא נאמר אלא בשביל רבים ואף בשביל רבים מסיק בגמרא דאין להם כפרה אלא בגרירא דחיים דהוא דהני ריבא דהא מקשה התם עליה דרב פפא ממאי דילמא משום דאכפר להו להני אכפר להו להני אלא הכא מי הוו חיים אין מיהודה הוו דכתיב ורבים מהכהנים הלויים אשר ראו את הבית הראשון וכ' ומעלן דרובא הוו דכתיב ואין העם מכירים קול תרועת שמחה וגו' אלמא משמע שאין כפרה למתים אלא בגרירה חיים והוא שיהיו חיים רוב, והכי אשכחן בפ' דזבחים[5] אמר רב משום רב מני חטא' ששחטה על מנת שיתכפר בה כשרה אין כפרה למתים ובימא מה בעלמא וכי' וכן מצינו בפרק הגוזל קמא[6]

[1] *Aboda Zara*, 3 *a*.
[2] *Sifré*, p. 112 *b* de l'éd. Friedmann.
[3] *Horayot*, 6 *a*.
[4] *Temoura*, 15 *b*.
[5] *Zebahim*, 9 *b*.
[6] *Baba Kamma*, 110 *a*.

היה מעלה את הכסף ואת האשם ומת הכסף ינתן לבניו ופ' רשי' ז"ל הכסף ינתן לבניו של גזלן דהא זכה ביה ממיתת הגר אלא דבעי למינבר השבה כי היכי דתחוי ליה כפרה אשבועתיה והשתא תו ליכא כפרה ביון דמית ליה, ואלמלא שהרב ר' שמריה ז"ל השוה צדקה להקרבת חטאת לא היה לי להביא ראיה סוגיא שבמס' חוריות דלא דמי אהדדי כלל שהרי שכיב מרע שנדר צדקה נותנין לו (*sic*) אותה אחר מיתתו ואם הפריש חטאת' ומת תמות ואינה קריבה אלא לפי שהרב ז"ל רצה להוכיח מההיא דעגלה ערופה שנדרין צדקה בשביל המתים הבאתי מה שידוכר בה המלמדנו בהפך, והנה ענין צדקה דומה לשאר קרבנות שאם נדר ומת יביאום יורשים ויקריבום חוץ מחטאת ואשם כאמרם[1] האשה שהקריבה חטאתה ומתה יביאו יורשים עולתה ונחלקו פרק ראשון מקדושין[2] אם הפריטה אם לא גם במס' מנחות פרק התודה[3] אמרו שאין היורש סומך בקרבן אביו, למדנו שקרב אחרי מותו אף מצדקה כן אם נדר בחייו מביאין אותה אחרי שמת, אבל אין נודרין ונותנין בשבילו אחר שמת כשם שאין נודרין ומביאין קרבן כשבילו שאין כח ביד הבאים אחריו להועילו כלום, ומה שבא באגדת חלק[4] אבא לא מזכה ברא ברא מזכה אבא ומביא לשם אין מידי מציל אין אברהם מציל את ישמעאל ואין יצחק מציל את עשו שנראה מתוך זה שהבן מציל את אביו במקצת וכמו שנראה במעשה דר' עקיבא[5] וכמה שבא בק' דקדושין[6] היה אומר דכר שמועה מפיו לא יאמר כך אמר אבא אלא כך אמר אבא מרי הריני כפרת משכבו והני מילי תוך שנים עשר חדש וכו', הרי שהצריכו לבן לומר כן מפני שימצא אביו תועלת בכך להקל ענשו כל זה אמת ומשפט שהדין כך הוא נותן כי אחר שהוא נטע צדיק עץ חיים עושה פרי הצדיק יצדיק לרבים יש לו שכר אמת יצלנו מרעתו במקצת כאשר הצילנו צדקה שנדר לתת אחרי מותו אבל אין לו דרך אחרת של הצלה בכל מה שיעשה בשבילו אחריו, והצריך לבאר הוא מה שבא בפרק הקנאה[7] והמלך לאט את פניו ויזקק המלך בקול גדול הני תמנה זמנין מאי נינהו שבעה אסקוה משבעה מדורי הגהינם וחד לאתויי לעלמא דאתי הנה שהאב זכה את הבן ימצא מקום להצילו בתפלתו, ונראה שעם היות שהאב אינו מציל את בנו הציל דוד את אבשלום מפני שאבשלום נטרד על שמרד באביו עד שרדפו וזלזל כבודו והנה התורה

[1] *Mischna Kinnim*, II, 5. Lire שהבריאה.

[2] *Kiddouschin*, 13 *b*.

[3] *Menahot*, 93 *a*.

[4] *Sanhédrin*, 104 *a*.

[5] *Kalla Rabbati*, II (dans l'édition du Talmud de Wilna); *Tankouma*, d'après *Menorat Hamaor*, Kelal I, Ner I, Helek II, Pérek I; *Hibbour Maasiot*, qui dérive de *Tankouma*; *Or Zarou'a*, II, p. 22 de l'éd. de Zitomir. C'est à tort que le *Mordekhai*, *Hilkhot Tefillin*, 441, croit cette histoire empruntée au *Pirkè de R. Eliézer*. Le *Kolbo*, 114, f° 133 de l'éd. de Venise, 1556, a supprimé le nom d'Akiba.

[6] *Kiddouschin*, 31 *b*.

[7] *Sota*, 10 *b*.

נתנה רשות לאב למחול על כבודו באומרם [1] הרב שמחל על כבודו כבודו מחול ועל זה מצא דוד להצילו ולהתפלל עליו להביאו לחיי העולם הבא. עם היות שהמקלל את אביו והמכהו בחכורה נדון בנפשו ואין כח ביד אביו להצילו גם כי ימחול לו עכ"ז דין שמים היה להקל עונשו של אבשלום במחלת האב בהתפלל עליו, ומה שבא בחגיגה [2] על ר' יוחנן שאמר על אחר אי קנטא ליה ביד מאן מרמי ליה מין וכשמת פסק עשן מקברו הטעם לפי שאחר הרבה לעסוק בתורה והוסיף והגדיל עוד למד דעת לתכמים ומתורתו למדו היה מן הדין להצילו כאשר הוא ראוי לבן שיציל את האב :

[1] *Kiddouschin*, 32.
[2] *Haguiga*, 15 *a–b*.

DOCUMENTS RELATIFS AUX JUIFS D'ARLES

On sait assez ce que l'histoire des Juifs doit à l'étude des archives notariales; les quelques documents réunis ici pourraient montrer une fois de plus, s'il en était besoin, quels renseignements fournirait un examen méthodique des registres de notaires. Ce n'est là que le résultat de quelques heures de recherches [1], mais nous craignons de n'avoir de longtemps l'occasion de compléter ces indications et on nous excusera de publier tel quel ce court « voyage paléographique ».

Le simple dépouillement de l'un de ces registres pour une seule année — le registre de Bernard Pangonis, pour 1431 [2] — suffira à rappeler quelle source constitueraient ces textes pour l'histoire de la communauté d'Arles. Nous y avons joint un certain nombre d'actes dont l'indication nous a été fournie soit au hasard des recherches, soit par un recueil de notes réunies par un érudit local, Jean-Didier Véran, notaire à Arles de 1801 à 1833 [3]. Malgré ce qu'une telle liste a d'incomplet, elle permet d'entrevoir toute l'activité déployée par les Juifs [4].

[1] Il est vrai que la tâche m'a été facilitée grâce à l'amabilité de M. Dayre, bibliothécaire, de M. Gautier-Descottes, notaire, et surtout de Me Martin-Raget, qui a très gracieusement mis son bureau et ses archives à ma disposition.

[2] Conservé chez Me Martin-Raget. Les registres de Pangonis de 1437, 1458 et 1461, de G. Raymundi, de 1446 et 1453 également conservés chez Me Martin-Raget et que nous avons parcourus fourniraient de même une foule de procurations et d'obligations où interviennent des Juifs.

[3] Ce répertoire, qui a été copieusement utilisé par les historiens locaux, comprend trois volumes : le premier formé de notes prises dans les registres notariaux, le second d'extraits d'archives de l'évêché, du chapitre, de Montmajour, etc.; le troisième a pour titre « Dépôts publics étrangers à la ville d'Arles ». Les actes qui nous intéressent sont presque tous dans le premier volume. — Voyez du même auteur les *Annales de la ville d'Arles*, recueil chronologique de notes et extraits, publié par M. Fassin dans le *Musée, Revue arlésienne*, années 1873-1876. Il y est fait assez fréquemment mention d'événements relatifs aux Juifs. Ces indications ont été pour la plupart utilisées dans un précédent article sur ce sujet et ne sont pas relevées ici.

Cette liste ne mentionne naturellement pas les actes dont il a été question longuement dans la *Revue*, t. XLI, p. 62 sqq., ni ceux qui sont publiés *in extenso* à la suite de cet article; elle ne comprend que des actes notariés

1361-1362. 3 février. Transaction entre la femme et les enfants de Cresque Durant.

Etude de Me Arnaud. Reg. de P. Bertrandi, 1361, f° 76 v°.

1380. 27 novembre. Election des baylons.

Répertoire Véran, I, p. 22.

1386-1387. 1er janvier. Autorisation donnée à un Juif par le juge d'Arles de connaître de la légitimité d'un mariage juif. (Reg. d'*extensa*, d'A. Olivari, 1390, fol. 62.)

Ibid., I, 2e partie, p. 2.

1391-1392. 6 février. Cession faite à la communauté juive par Pierre d'Aiguières, héritier d'A. de Clavet, sa grand'mère, des redevances que les Juifs fournissaient à sa grand' mère. (Reg. A. Olivari, 1391.)

Ibid., I, 2e partie, p. 3.

1399. 25 octobre. Lettres patentes de Louis II de Provence donnant à Guillaume de Roer ou Rovère une pension de 10 florins sur les Juifs d'Arles. (Reg. A. Olivari, 1399, fol. 5.)

Ibid., I, 2e partie, p. 21.

1417. 26 août. Tutelle des enfants de Jacob Bonsenhor, alias de Belle.

Etude de Me Martin-Raget. Reg. Pangonis, 1421, fol. 22-23.

1421. 7 octobre. Tutelle des enfants de Mosse Bonafe.

Ibid., Reg. Pangonis, 1421, fol. 147-149.

1422. 14 juin. Autorisation donnée à une Juive de divorcer pour incompatibilité d'humeur. (Reg. Pangonis, 1422, fol. 49.)

Ibid., I, 2e partie, p. 267.

1424. 12 avril. Transaction entre deux Juifs pour partage d'héritage.

Etude de Me Martin-Raget. Reg. Pangonis, 1424, f° 10 v°.

— 12 juin. Constitution de dot de Vitale, fille d'Astruc Tamain, Juif de Marseille.

Ibid., Reg. Pangonis, 1424, fol. 36 v°.

1424-1425. 5 janvier. Acte d'association de deux Juifs pour la fabrication du savon. (Reg. B. Pangonis, 1425, fol. 107.)

Répertoire Véran, I, 2e partie, p. 269.

1425. 27 avril. « Il conste que Juillet de Colono, Juif, avait construit une planche où se trouvait un trou par lequel tous ceux qui y passaient s'engloutissaient. » (Sans indication de registre de notaire.)

Ibid., I, 2e partie, p. 261.

1428. 16 décembre. Statuts de la communauté juive. (Reg. B. Pangonis, 1428, fol. 140.)

Ibid., I, 2e partie, p. 274.

— 21 décembre. Quittance donnée par Jean de Fleurs, d'Arles, à la communauté juive, d'une somme de 50 florins, en compte sur un emprunt de 200 florins.

Etude de Me Martin-Raget. Reg. de Pangonis, 1428, fe 141 ve.

— 21 décembre. Délai de remboursement accordé par Jean de Fleurs à la communauté juive pour l'emprunt ci-dessus.

Ibid., fol. 142.

— 24 décembre. Délai de remboursement accordé par Martin-Pierre de Stella et Jean Vallenqui à la communauté juive pour un emprunt de 600 florins.

Ibid., fe 143.

1429. 30 juin. Testament de Bondion de Saint-Paul, Juif. (Reg. A. Olivari, 1429.)

Répertoire Véran, I, 2e partie, p. 50.

1430. 15 décembre. Transaction entre le procureur des pauvres de Saint-Lazare et Salomon Dieulosal Profach relativement à un legs fait aux pauvres par Jean Reynaud, débiteur de Profach.

Etude de Me Arnaud. Reg. de Bertrandi, 1430, fe 49 ve.

1430-1431. 28 février. Election des baylons. (Reg. B. Pangonis, 1430, protoc. 121.)

Répertoire Véran, I, 2e partie, p. 278.

1431. 6 avril. Obligation envers Meyr Vital.

Etude de Me Martin-Raget. Reg. B. Pangonis, 1431, fol. 3 ve.

— 7 avril. Constitution de dot de Reine, fille de Salomon Vivas.

Ibid., fol. 5 ve.

— 9 avril. Quittance de Jean Rogier à Crescas Orgier.

Ibid., fol. 8.

— 24 avril. Obligation par Guillaume Ayrole, laboureur, à Ruben Vital père.

Ibid., fol. 12.

— 24 avril. Obligation par Monet Grassin à Vital de Béziers (?).

Ibid., fol. 13.

— 30 avril. Obligation envers Jacob Samuel Mosse et Vital Ruben père.

Ibid., fol. 15.

1431. 2 mars. Obligation envers Venguessonne Nathane.
Ibid., fol. 16.

— 2 mars. Obligation envers Crescas Orgier.
Ibid., fol. 21.

— 17 mars. Obligation envers Crescas Calhi et Vidal Ferrier.
Ibid., fol. 22.

— (15) juin. Obligation envers Crescas Orgier.
Ibid., fol. 26.

— 12 juin. Obligation envers Venguessonne Nathane.
Ibid., fol. 29 v°.

— 14 juin. Obligation envers Bonastruc Jacob.
Ibid., fol. 30.

— 18 juin. Obligation envers Venguessonne Nathane.
Ibid., fol. 31.

— 24 juin. Obligation envers Abram de Nîmes et Astruc de Meyreuil.
Ibid., fol. 32 v°.

— 10 juillet. Obligation envers Venguessonne Nathane.
Ibid., fol. 36.

— 5 août. Achat de vignes par Bonosa, fille de Bonet Avigdor et femme de Vidas Ferrier.
Ibid., fol. 42.

— 7 août. Obligation envers Cassive, veuve de Bonet Avigdor, et Ruben Vital père.
Ibid., fol. 42 v°.

— 7 août. Convention entre Ysac Nathan, Bondion de Saint-Paul et Vital Astruc, baylons de la communauté juive d'Arles, d'une part, et Guimet Bernard d'Arles, d'autre part, chargeant ce dernier de la perception d'une taxe levée sur les Juifs de la ville pour le remboursement d'une dette de 1.070 florins souscrite par la communauté à Jacques et Antoine Pellegrini, d'Avignon. Bernard recevra 20 florins de commission.
Ibid., fol. 43.

— 21 août. Quittance donnée à Vidas Ferrier.
Ibid., fol. 50 v°.

— 24 août. Obligation envers Cresque Orgier.
Ibid., fol. 51 v°.

— 27 août. Obligation envers Vital Astruc.
Ibid., fol. 52 v°.

— 4 septembre. Obligation envers Bonastruc Jacob.
Ibid., fol. 58 v°.

1431. 5 septembre. Obligation envers Crescas Orgier.
Ibid., fol. 59.

— 7 septembre. Obligation envers Vidas Ferrier.
Ibid., fol. 60.

— 11 septembre. Obligation envers Mosse de Villeneuve.
Ibid., fol. 60 v°.

— 19 septembre. Obligation envers Vidas Ferrier, médecin.
Ibid., fol. 63.

— 27 septembre. Obligation envers Ruben Vital père et Astruc de Meyreuil.
Ibid., fol. 65.

— 1er octobre. Obligation envers Ruben Vital père.
Ibid., fol. 67.

— 8 octobre. Obligation envers Vidas Ferrier et Cassive, veuve de Bonet Avigdor.
Ibid., fol. 71 v°.

— 10 octobre. Quittance donnée par Honorat Bladier à Vital Astruc. Obligation par Honorat Bladier à Vital Astruc.
Ibid., fol. 72 v°.

— 10 octobre. Obligation envers Aron de Nîmes et Duranton Dieulosal de Beaucaire.
Ibid., fol. 74.

— 18 octobre. Bonjues Carcassonne, Juif, par procuration de Vital Astruc de Carcassonne, médecin, donne une vigne en métayage.
Ibid., fol. 77.

— 22 octobre. Cregudon Cohen donne une vigne en métayage.
Ibid., fol. 78.

— 22 octobre. Obligation envers Abram de Nîmes et la femme de Duranton Dieulosal de Beaucaire.
Ibid., fol. 78 v°.

— 25 octobre. Obligation envers Crescas Orgier.
Ibid., fol. 83.

— 26 octobre. Obligation envers Aron de Nîmes et Bonjues Durant Dieulosal.
Ibid., fol. 83.

— 5 novembre. Obligation envers Vital de Béziers (?)
Ibid., fol. 84.

— 7 novembre. Obligation envers Bonosa, fille de Bonnet Avigdor (?)
Ibid., fol. 88 v°.

1431. 8 novembre. Transport d'obligation en faveur de Jacob Salomon.

Ibid., fol. 89 v°.

— 9 novembre. Quittance donnée à Moyse Vital.

Ibid., fol. 90.

— 12 novembre. Obligation envers Vital Astruc et Ruben Vital.

Ibid., fol. 92.

— 12 novembre. Obligation envers Aron de Nîmes.

Ibid., fol. 93.

— 12 novembre. Obligation envers Vital Astruc.

Ibid., fol. 93.

— 19 novembre. Obligation par Mordecays Salomon de Carcassonne, médecin à Aix, à Venguessonne Nathane.

Ibid., fol. 99 v°.

— 30 novembre. Obligation envers Ruben Vital.

Ibid., fol. 105.

— 3 décembre. Obligation envers Venguessonne Nathane.

Ibid., fol. 105 v°.

— 3 décembre. Obligation envers Vital Astruc et Aron de Nîmes.

Ibid., fol. 106.

— 7 décembre. Obligation envers Vital Astruc.

Ibid., fol. 107 v°.

— 28 décembre. Obligation envers Venguessonne Nathane.

Ibid., fol. 111.

1431-1432. 15 janvier. Obligation envers Venguessonne Nathane.

Ibid., fol. 119.

— 15 janvier. Obligation envers Meyr Vital.

Ibid., fol. 119 v°.

— 18 janvier. Obligation envers Dulcieta, veuve de Bonsenhor de Monteux.

Ibid., fol. 120.

— 28 janvier. Obligation envers Meyr Vital et Aron de Nîmes.

Ibid., fol. 126.

— 31 janvier. Obligation par Ysac Nathan et Vital Astruc, au nom et pour le fait de la communauté juive d'Arles, à Samulet Mosse, Juif d'Arles.

Ibid., fol. 128 v°.

— 31 janvier. Quittance donnée par Mosse à la communauté.

Ibid., fol. 128 v°.

1431-432. 31 janvier. Quittance donnée à Mosse.
Ibid., fol. 128 v°.

— 31 janvier. Transport d'obligation en faveur de Mosse.
Ibid., fol. 129.

— 11 février. Obligation envers Aron de Nimes et Duranton Dieulosal de Beaucaire.
Ibid., fol. 131.

— 15 février. Obligation envers les mêmes.
Ibid., fol. 135.

— 20 février. Obligation envers Venguessonne Nathane.
Ibid., fol. 137.

— 21 février. Obligation envers Vital Astruc.
Ibid., fol. 138.

— 24 février. Obligation envers Venguessonne Nathane.
Ibid., fol. 139.

— 24 février. Obligation envers Crescas Orgier.
Ibid., fol. 139 v°.

— 24 février. Obligation envers Vital Astruc.
Ibid., fol. 139 v°.

— 27 février. Obligation envers Aron de Nimes et Bonastruc Jacob.
Ibid., fol. 141.

— 4 mars. Obligation envers Venguessonne Nathane et Crescas Calhi.
Ibid., fol. 142.

— 5 mars. Obligation envers Venguessonne Nathane.
Ibid., fol. 143.

— 7 mars. Obligation envers Cassive, veuve de Bonet Avigdor.
Ibid., fol. 143 v°.

— 17 mars. Obligation envers Duranton Dieulosal de Beaucaire et Aron de Nimes.
Ibid., fol. 148 v°.

1432. 11 juin. Prix fait pour le plancher de la synagogue. (Reg. B. Pangonis, 1432, protoc. 48.)
Repertoire Véran, I, 2e partie, p. 280.

1434. Acte faisant mention du marché des Juifs. (Reg. B. Pangonis, 1434, protoc. 56.)
Ibid., I, 2e partie, p. 282.

— 18 juin. Contrat de mariage entre Juifs. (Reg. B. Pangonis, 1434, protoc. 11.)
Ibid., I, 2e partie, p. 282.

1434. 7 juillet. Election des baylons de la communauté. (Reg. J. Seguin, 1434.)

Ibid., I, p. 24.

1440. 30 mai. Jean *de Velheritis*, carrier, s'engage envers la communauté juive à élever avant le 24 juin et au prix de 23 florins, « in Cravo » à l'endroit où l'indiquera Geoffroy de Saint-Michel, viguier de la cour d'Arles, deux piliers « unum de directo et aliud de lapide sciso, et bone materie, calcis et arene, cum bono et sufficiente fundamento, spicitudinis pro quolibet duorum cayronorum et altitudinis a terra desuper in altare viginti palmorum, pro faciendo patibulum Judeorum ». (Reg. Raymundi, 1440, fol. 105.)

Ibid., I, 58.

— 24 mai. Transaction entre la communauté juive et un Juif. (Reg. d'*extensa*, B. Pangonis, 1440.)

Répertoire Véran, I, 2e partie, p. 291.

442. 6 avril. « Acte par lequel il conste que le cimetière des Juifs qui étoit au Plan du Bourg était dévasté par les cochons et autres animaux. » (Reg. B. Pangonis, 1442, protoc. 5).

Répertoire Véran, I, 2e partie, p. 294.

1443. 10 juillet. Achat d'un siège ou place pour Durant de Meyreuil, Juif, touchant d'une part à la place de Comprat et de l'autre à la place de l'Aumône des malades de la carrière, moyennant le prix de 1 florin et 9 gros. (Reg. M. G. Raymundi, fol. 129.)

Ibid., I, pp. 67-68.

1444. Constitution de dot de Benastruge, femme d'Abraham Samuel de Largentière.

Etude de Me Martin-Roget. Reg. N. Rohard, 1444, fol. 213-215 ve.

1445. 10 août. Sentence contre deux Juifs. (Reg. d'*extensa* de B. Pangonis, 1445.)

Répertoire Véran, I, 2e partie, p. 302.

1451. 30 janvier. Achat de trois places à la synagogue. (Reg. B. Pangonis, 1451, protoc. 146.)

Ibid., I, 2e partie, p. 314.

10 novembre. « Me Guillaume Pernelli, recteur des écoles juives, déclare avoir reçu de la communauté juive d'Arles 4 florins, que ladite communauté donne annuellement à la fête Ste Catherine et St Nicolas aux recteurs des écoles juives. » (Reg. G. Raymundi, 1451.)

Ibid., I, p. 83.

1457-1458. 7 mars. Ratification de la sentence arbitrale rendue au sujet de la restitution de la dot de Mayrona, fille de Bonac Aym, Juif de Salon, et veuve de feu maître Maruan Mosse, médecin juif.

Etude de Me Martin-Raget. Reg. B. Pangonis, 1457, fol. 196 vo.

1459. 2 mai. Convention entre les communautés des Juifs de Provence réunis à Arles au sujet de leurs charges et dettes. (Reg. G. Raymundi, 1459, fo 24.)

Répertoire Véran, I, p. 109.

— 26 mai. « Pacte et conditions entre Jean d'Arlatan, chevalier, et la communauté juive d'Arles pour la réfection de l'école ou sinagogue juive qui venait d'être incendiée depuis peu. On trouve le devis dans le cours de l'acte. » (Reg. G. Raymundi, 1459, fo 42.)

Ibid., I, p. 30.

— 20 décembre. Le viguier d'Arles autorise Sullan Maruan, Juif, étudiant en médecine, à passer l'examen de doctorat. (Reg. J. Nourricerii, 1459.)

Ibid., I, p. 169.

— Achat d'un chapelet par un Juif. (Reg. G. Raymundi, 1459, fol. 140.)

Ibid., I, p. 110.

1468. 3 octobre. Autorisation donnée par le viguier à Mosse Carcassonne, Juif, d'exercer la médecine à Arles. (Reg. d'*extensa* de G. Raymundi, 1468.)

Répertoire Véran, I, 2e partie.

1477. 10 juillet. Prix fait d'une couronne de Sepher dite *hatara* du poids de 8 marcs d'argent, avec bas reliefs et lettres hébraïques donnés sur un modèle. (Reg. G. Raymundi, 1477, fol. 36.)

Répertoire Véran, I, p. 149.

En dehors de ces documents, un certain nombre de textes méritent, semble-t-il, d'être publiés. Pour les replacer dans l'histoire administrative de la communauté d'Arles, le lecteur pourra se reporter aux excellents articles de Gross dans la *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* [1] et aux quelques notes réunies déjà dans cette Revue [2]. On en trouvera simplement ici l'analyse sommaire.

Trois de ces pièces sont relatives à l'administration financière

[1] Années 1878, 1880 et 1882.
[2] *Revue*, t. LXI, p. 62 sqq.

de la communauté. En 1428, la juiverie, obérée de dettes, décida, pour rétablir ses finances, de s'imposer une contribution extraordinaire (pièce n° VI). Cette taille devait être soit affermée, soit donnée en paiement aux créanciers. Les baylons, conseillers et auditeurs des comptes, réunis le 16 décembre, arrêtent qu'il sera procédé à un nouveau manifeste, l'état de fortune de beaucoup des membres s'étant modifié depuis la dernière composition des listes censitaires. Ce manifeste aura lieu au mois d'avril 1429 et suivant le règlement établi en 1421 ou 1422 et contenu au livre de *Mispatim*, sauf au cas où, à l'occasion d'un procès actuellement pendant au Conseil royal entre la communauté d'Arles et les autres communautés de Provence, une autre réglementation serait imposée par le roi. Par une disposition nouvelle, la taxe, qui ne portait que sur les immeubles, marchandises et joyaux, portera désormais sur les meubles, linge, ustensiles de ménage, dont une liste devra être remise aux répartiteurs, et même sur les affaires faites par les contribuables. Cette ordonnance devra être ratifiée non seulement par chacun des baylons, mais par les autres habitants de la Carrière[1] : une peine de 50 florins est portée contre celui qui, après ratification, manquerait à sa parole. — Ces décisions sont acceptées par les membres présents, sauf Aron de Nîmes, qui fait des réserves au sujet du procès en cours, et Bendich de Bourrian, qui le lundi suivant (10 décembre) donne sa ratification par écrit.

La communauté d'Arles, un moment isolée au XIV^e^ siècle des autres communautés de Provence[2], encore en procès avec elles en 1428, fait partie en 1446 de l'union des communautés du royaume, et la pièce n° X est précisément le procès-verbal de répartition des impôts entre les différentes villes. Une première répartition avait été faite le 26 novembre 1446 par les représentants des communautés réunis à Orgon. Une commission composée de Durant Cohen, Astruc de Lates, Vital Avigdor, pour la communauté d'Arles, Bonjuhes Cohen, pour Marseille, maître Tauros Nathan, pour Tarascon, et Astruc Abraam, médecin, de Saint-Maximin, pour les autres communautés de Provence, était venue à Arles présider au manifeste. Mais des difficultés s'étaient élevées, et, pour éviter une vérification des déclarations de ce manifeste, la commission, réunie, le 26 décembre, à la synagogue d'Arles, procède à une nouvelle assiette de l'impôt, en présence

[1] De même, dans la commune, les chefs de famille, *caps d'ostal*, sont convoqués pour toutes les affaires majeures. Cf. C. de Ribbe, *Les familles et la société en France avant la Révolution*, 4^e^ éd., p. 107, note 2.

[2] Voir *Revue*, t. XLI, p. 67-69.

des conseillers de la communauté d'Arles[1]. La contribution des différentes juiveries aux droits annuels dus au roi et au conservateur des Juifs est ainsi fixée, en florins[2] :

COMMUNAUTÉS.	PENSION DU ROI.	PENSION DU CONSERVATEUR.	TOTAL.	OBSERVATIONS.
Aix.....	615	125	740	Dans ces 615 fl. est comprise la rente de 100 fl. payée par la communauté aux religieuses de Marseille.
Arles.....	470	100	570	
Marseille.....	100	50	150	Crescas Natan, fils d'Isac Natan, contribuera pour 20 fl. à la pension royale.
Salon.....	135	50	185	
Tarascon.....	270	50	320	
Autres communautés de Provence et Forcalquier.....	655	125	780	
Totaux.....	2.245	500	2.745	

Cette répartition[3] reste valable pour deux ans commençant le 28 novembre. Les délégués s'engagent à la faire ratifier par leurs

[1] Isaac Bendich, Mosse Orgier, Isaac Nathan, Vidas Ferrier, médecin, Bonjuhes Carcassonne, Crescas Calhi et Astruc de Meyreuil.

[2] Le terme de *florin* désigne dans les textes soit une monnaie effective, soit une monnaie de compte ; le florin disparut comme monnaie de compte à la trésorerie générale de Provence entre 1530 et 1534, mais le florin d'or effectif avait cessé d'être frappé en 1481. Émis pour la première fois vers 1360, le florin d'or provençal a donc été fabriqué sous divers types, de poids et titres variés, pendant cent vingt-et-un ans. Sa valeur *intrinsèque* d'abord égale à 12 francs s'abaisse au XIV^e^ siècle jusqu'à 9 ou 8 francs, elle est de 7 fr. 50 à partir de 1414 ; et après 1442, de 4 fr. 75. Le florin de compte, divisé en 12 gros ou 12 sous, valut d'abord à peu près autant que le florin effectif, un peu moins cependant. Après la suppression de celui-ci, il baissa de valeur ; en 1525, il était de 3 fr. 20. Cf. Blancard, *Sur le florin provençal*, dans *Revue numismatique*, 3^e^ série, t. V (1887), p. 274-276.

[3] Une comparaison avec d'autres textes de ce genre donnerait d'utiles renseignements statistiques. Mais il serait difficile de tirer de ces quelques chiffres des conclusions sur la richesse ou la population des différentes communautés. Rappelons qu'en 1420, sur une contribution de 1.740 fl., la communauté d'Arles était imposée pour 600 fl., celle de Marseille pour 400, celle d'Aix pour 275, celle de Salon pour 50 et les autres ensemble pour 415 (*Revue*, XLI, p. 66). Un acte de 1407 (*Ibid.*, p. 87) énumère une quarantaine de chefs de famille juifs résidant à Arles.

mandants. Seront répartis suivant la même proportion les impôts extraordinaires qui pourront être levés ou les dépenses qui seront faites à l'occasion de ces contributions générales pendant les deux années qui suivront et au bout desquelles aura lieu un nouveau manifeste général. S'il survient des difficultés dans l'application de ce nouveau règlement, l'assiette sera fixée suivant l'ordonnance du 26 novembre modifiée sur un point : à la contribution des communautés diverses de Provence serait ajoutée la taxe imposée alors à Abraam Salomon, de Saint Maximin. A peine d'une amende de 100 marcs applicable moitié au roi, moitié au syndicat des communautés, le présent règlement ne pourra être modifié par les variations de la population des différentes juiveries, et, au cas où son inexécution par une des communautés entraînerait pour une autre quelque dommage, l'ensemble des communautés s'engage à verser à la partie lésée l'indemnité par elle exigée.

On vient de voir que dans ce procès-verbal mention spéciale était faite d'Abraam Salomon, médecin de Saint Maximin : il s'était engagé à contribuer pendant quatre ans à la taxe générale pour une somme de 235 florins par an. Ces quatre années étant échues le 28 novembre, le 26 décembre de la même année, sur le mandat des délégués des diverses communautés, Durant Cohen, Juif d'Aix, lui donne quittance de ces quatre annuités (pièce n° XI).

A l'administration de la juiverie peuvent encore se rattacher les pièces n°s IV et II. L'une est la nomination d'un maître pour l'école publique de Talmud : en vertu de la fondation de maître Hélias, médecin à Valence [1], les héritiers et ayants-droit du créateur de l'école choisissent, le 1er septembre 1423, Isaac Astruc, Juif d'Arles, comme maître pour une année [2] à dater du mois de février

[1] Cf. *Revue*, t. XLI, p. 70-72 et 87-91.

[2] Cette pièce a cet intérêt de permettre la reconstitution d'une famille juive arlésienne du xve siècle. Maître Hélias, dans l'acte de fondation de 1407, délègue la nomination du maître d'école à maître Bonsenhor Asday, maître Crescas Salamias, médecin, et Reine Bonete. Dans l'acte de nomination de 1423, Crescas Salamias ni sa famille ne sont représentés. Bonsenhor Asday est représenté par deux enfants : Mosse Bonsenhor Asday et Blanquette, mariée à Abrahom de Carcassonne, médecin. De son côté, Reine ont un fils, Durant Avigdor, médecin, qui eut lui-même deux enfants : Abrahom Durant Avigdor et Scerette, mariée à Vital Astruc de Carcassonne, médecin. L'acte de fondation semblait distinguer parmi les gouverneurs de l'école d'un côté la famille du donateur, de l'autre trois personnes qui étaient précisément Bonsenhor Asday, Crescas Salamias et Reine Bonete ; l'acte de nomination semble au contraire donner ici ces trois personnes comme les propres petits-fils et petite-fille d'Hélias. — D'autre part, cette Reine peut être identifiée avec Reine Bonete, mariée à Abraam Bonet Avigdor, et l'une des filles du célèbre médecin Bendig Aym (voyez pièce n° III : « Pretendebatur per Abram Duranti Avigdor et

suivant. L'autre est un contrat conclu entre les baylons et Laurent Augerii pour la construction d'un mur avec porte et fenêtres dans une maison appartenant à la communauté. Cette maison, sise sur la paroisse Saint Martin, dans la grande carrière, tient aux immeubles de Venguessonne Nathane, de Bondion de Saint Paul et au couvent des Frères Prêcheurs. Le maçon démolira le vieux mur à ses frais; le nouveau sera construit à chaux et à sable; les baylons paieront les matériaux nécessaires. Le travail devra se faire durant le mois d'août et sera payé à raison de 1 florin la canne carrée. Laurent aura à sa charge le salaire des manœuvres. Il touchera lui-même son salaire chaque jour. Un acompte de 2 florins lui est immédiatement versé. Clause caractéristique : les ouvriers chômeront les jours de fêtes juives et les samedis.

Les autres documents publiés ici sont des actes privés. Le n° VII est une vente de trois places au temple (31 janvier 1452). Elle est faite à Duranton Dieulosal de Beaucaire, Juif d'Arles, par Astruge, fille de feu maître Cressent Tefillos, médecin à Châteaurenard, — tant en son nom que comme tutrice de ses enfants et représentante de Bonmaquet Bonfils, autrefois son mari, aujourd'hui converti à la religion catholique, sous le nom de Robert Francisci —, et par Blanquette, sa fille. Le prix est de 9 florins 1/2. Les places sont situées, deux dans la synagogue supérieure des hommes et une dans la synagogue inférieure des femmes.

Le n° III est le paiement fait par l'acquéreur d'une maison aux bailleurs emphytéotiques du droit de lods et vente [1]. Samulet de

Sceretam, ejus sororem, uxorem magistri Vitalis Astrugii de Carcassona, Judei phizici, filios et heredes magistri Duranti Avigdor condam, Judei phizici de Arelate, filii Dei gratia magistri Abraam Boneti... ») On pourrait donc suivre une partie de cette famille pendant quatre générations et essayer le tableau suivant :

Bendig Aym, médecin, marié à Estes

Reine, mariée à Abraam Bonet

Durant Avigdor, médecin

Abraam Durant Avigdor — Scerette, mariée à Vital Astruc de Carcassonne, médecin.

[1] On sait que l'emphytéose, d'origine romaine, est devenue au moyen âge une tenure assez analogue au bail à cens et au fief roturier, c'est-à-dire au fief sans foi et hommage (P. Viollet, *Précis de l'histoire du droit français. Sources. Droit privé* [Paris, 1886, in 8°], p. 563-567). C'est un droit de jouissance réelle transmissible, à charge de paiement d'une redevance annuelle. Le détenteur peut donc aliéner son domaine, mais avec l'autorisation du *dominus*, du bailleur. Cette autorisation s'appelle au moyen âge *laudemium*, mais comme le *dominus* n'accorde cette autorisation que contre paiement d'un droit, ce droit prit aussi le nom de *laudemium* : ce sont les *lods et ventes*. *Le Nouveau Commentaire sur les Statuts de Provence* de J.-J.

Barri avait acheté de Reine, veuve d'Astruc Bon David, de Beaucaire, par acte du 16 décembre 1417 et au prix de 160 florins, une maison sise rue du Fossé, près des bains de la communauté. Mais il avait négligé d'acquitter le trézain dû pour un quart de cette maison à Abram Durant Avigdor et Scerete, femme de Vital Astruc de Carcassonne, comme héritiers de maître Bonet Avigdor, qui avait acquis ce droit de la communauté en 1385. Ce n'est que six ans plus tard (19 août 1423), sur la réquisition des deux bailleurs emphytéotiques, qu'il acquitte cette redevance; les bailleurs donnent l'autorisation nécessaire à ce transport de propriété et renoncent à exercer la commise, en garantissant Samulet contre toute réclamation des héritiers de Reine Bonete, leur grand'mere. L'acquéreur reconnait le droit des bailleurs et s'engage à leur verser la part du cens emphytéotique annuel de 3 deniers coronats 3/4 qui leur revient.

Le n° V est un acte d'association entre Chrétien et Juif en vue de l'exploitation d'un étal de boucherie. Le Chrétien, Antoine de B., marchand, apporte les fonds, et Samuel Bon Senhor, Juif, fournit son travail. Samuel s'installera dans la carrière de la juiverie et louera à ses frais une maison où il établira une boutique et un étal : il donnera tout son temps à cette entreprise. A sa demande, Antoine lui avancera l'argent nécessaire à l'achat des bêtes. De semaine en semaine, Samuel rendra compte à Antoine et sur les recettes le remboursera de ses avances. S'il y a lieu de faire venir du bétail de l'extérieur, les frais de nourriture des bêtes et le salaire du gardien seront à la charge d'Antoine. Le bénéfice du bailleur de fonds sera dans la vente des peaux des bêtes tuées : elles seront réparties de la manière suivante : Antoine aura seul et entièrement les peaux de moutons, agneaux et cabris; il prendra la moitié des peaux de chèvres et de boucs; quant aux peaux de bœufs, vaches et veaux, le prix de vente en sera partagé proportionnellement de manière que si un cuir a été vendu

Julien (Aix, 1778; in-4°) précise d'ailleurs ces notions : « L'acquéreur d'un fonds emphytéotique, y est-il dit (T. I, p. 334), est obligé de demander l'investiture, de passer nouvelle reconnoissance et de payer le lods pour l'approbation que le seigneur donne à l'aliénation. Ce droit se paye en Provence à raison de un sol par florin, c'est-à-dire de la douzième partie du prix... Il est constamment décidé que dans les actes ces mots « lods et trézain, *laudimium et trezenum* » sont deux mots synonymes qui ne signifient qu'un simple lods, c'est-à-dire la douzième partie du prix qui est un trezain, et non deux lods. » En cas de non-paiement du droits de lods le *dominus* peut en principe reprendre le domaine : c'est le droit de commise. Ce qui distingue précisément l'emphytéose du bail à cens, c'est que seule l'emphytéose permet la commise qui ne s'exerce dans le bail à cens ni en cas de non-paiement, ni en cas de désaveu. (Cf. E. François, *De l'Emphytéose*, these [Grenoble, 1883; in-8°], p. 265.)

2 francs, Antoine prendra 16 gros et Samuel 14. Cette convention est établie pour un an [1].

Enfin on trouvera parmi les documents publiés plus loin cinq conventions matrimoniales. Les actes constitutifs de dot étaient d'ordinaire rédigés en hébreu : mais les pères de famille renouvelaient ces actes par devant notaires en faisant mentionner et décrire l'acte rédigé en hébreu (*quessuba*) dans l'acte rédigé en latin (pièces nos VII et IX). La dot comprend une part en argent et le trousseau. Elle est payée par le père ou la famille, par exemple le frère de la mariée (n° VIII) ou le grand père (n° IX), en une fois ou — suivant un usage fréquent [2] — par termes (n° VIII), et remise soit au marié (n° I), soit au père [3] de celui-ci (n° VIII). La dot la plus faible mentionnée dans ces actes est de 50 florins (n° VII), la plus élevée [4] se monte à 500 (n° IX).

Dans le droit matrimonial juif [5], la dot comprend : 1° l'apport de la femme (*nedounia*) ; 2° un douaire constitué par le mari à sa femme et formé, d'une part, d'une dot légale dont le montant est fixé par la loi et, d'autre part, d'un augment [6] du tiers de la dot, compensant probablement l'accroissement de la dot pendant la durée du mariage et assez analogue à la *donatio propter nuptias* du

[1] On sait qu'à une époque où le prêt était interdit, cette sorte de commandite était fréquente. Voyez, par exemple, C. de Ribbe, *Une famille provençale au XVe siècle, les Guiran-la-Brillane*, dans *Annales des Basses-Alpes. Nouvelle série. Bulletin de la Société scientifique et littéraire des Basses-Alpes*, t. VI, 1893-1894, p. 103-105.

[2] Par exemple, en 1491, Bertrand VI de Marseille, des comtes de Vintimille, constituant une dot de 2600 florins à sa fille, entend la régler par annuités de 100 florins. Voyez pour d'autres exemples, C. de Ribbe. *La Société provençale à la fin du moyen âge*, Livre I, ch. VII.

[3] La présence du père s'explique naturellement dans les pays de droit écrit, où d'ordinaire le mariage n'emporte pas par lui-même l'émancipation. Cf. P. Viollet, *Histoire du droit civil français, Droit privé et sources* (Paris, 1893), p. 523.

[4] A titre de comparaison notons qu'à cette époque en Provence les simples nobles fonciers donnaient rarement des dots supérieures à 1000 ou 1500 florins. En 1431, la fille d'un laboureur reçoit 80 florins ; pour les familles de gros cultivateurs, les chiffres varient de 100 et 125 florins, un cordonnier donne 160 florins à sa fille (1435), un mercier, 190 (1455). Cf. C. de Ribbe, *La Société provençale à la fin du moyen âge*, p. 200-215.

[5] Pour le détail de cette théorie juridique, voyez Morché W. Rapoport, *Der Talmud und sein Recht*, dans *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, XIV (1900), p. 64-81, et J. M. Rabinowicz, *Législation civile du Talmud*, 1re partie. Traité *Ketouboth* (Paris, E. Thorin, 1873 ; in-8°).

[6] En pratique, dot légale et augment devaient se confondre : Si, dit le Code rabbinique, le contrat porte : « La future apporte 100, le futur a ajouté 50 », ces 50 sont considérés, soit comme constituant l'augment, la dot légale étant sous-entendue, soit comme le montant total de la dot légale à la fois et de l'augment (*Code rabbinique, Eben Haezer*, traduit par E. Santayra et M. Charleville, II, p. 27, n. 9).

droit romain. Mais dans ces contrats du XV^e^ siècle la dot semble être simplement la dot romaine, telle que nous la connaissons, constituée par la famille de la mariée pour permettre au mari de supporter les charges du mariage[1]. Cependant nous voyons, dans le contrat de mariage d'Abraam, fils de Samuel de Barri, et de Reine, fille de feu Salomon Vivas, l'orpheline recevoir de son futur beau-père une somme de 12 florins 1/2 *juxta legem Moysi* et un augment de 10 florins (pièce n° VII).

Une place importante est réservée dans ces conventions à la clause de restitution de dot. D'après le droit romain primitif, la dot appartenait en propre au mari qui n'était jamais tenu à restitution ; dans le dernier état du droit impérial, au contraire, le mari ne garde plus jamais la dot, quelle que soit la cause de la dissolution du mariage, et la restitution en est garantie par une hypothèque privilégiée[2]. C'est à cette conception que se rattache le texte du Code cité par la pièce n° IX : *Dos a patre profecta, si in matrimonio decesserit mulier filia familias, ad patrem redire debet*[3]. Au moyen âge, en pays de droit écrit, il fut appliqué sans difficulté lorsque la fille, dotée par le père, mourait sans laisser d'enfant : et cependant on peut remarquer, dans les contrats publiés ici, que pour plus de sûreté une clause spéciale garantit toujours ce retour de la dot à la famille de la mariée. Notons d'ailleurs qu'en droit juif le mari au cas de prédécès de sa femme hérite de tout son avoir et les diverses obligations nées de la *ketouba* en faveur de la femme (constitution de douaire et augment) s'éteignent : ce n'est que par une clause expresse que le mari renonce à tout ou partie de la succession de sa femme et s'oblige à la restitution de la *nedounia*[4].

Nous voyons ici cette restitution porter à la fois sur la dot et le trousseau. Bondias de Saint-Paul s'engage personnellement à rendre la dot apportée par sa bru dans les mêmes délais qu'elle aura été versée (pièce n° VIII). Abraam, fils de Samuel de Barri, s'oblige à restituer le cas échéant aux héritiers de sa femme, outre les 27 florins 1/2 du trousseau qu'elle apporte, les 12 florins 1/2 dont il l'avantage ; mais il garderait l'augment de 10 florins qu'il lui a reconnu (n° VII).

Que devenait la dot au cas où la femme mourait avant le mari, laissant des enfants ? Le droit juif établissait un régime différent

[1] « ...Ut facilius... onera presentis matrimonii valeant supportare » (pièce n° VIII).
[2] P.-F. Girard, *Manuel élémentaire de droit romain*, 3^e^ éd., p. 953-957.
[3] L. 4, C. Soluto matrimonio, V, 18.
[4] Code rabbinique, II, p. 225.

suivant le sexe de ces enfants [1]. — Les juristes provençaux du moyen âge, interprétant le texte du Code cité plus haut, étaient arrivés à deux solutions différentes : pour les uns, suivant la loi à la lettre, la dot faisait retour au père en tout cas ; pour les autres, elle devait passer aux enfants. C'est en ce dernier sens que fut tranchée la difficulté par une ordonnance du duc Jean, fils du roi René, qui ne date que du 14 décembre 1456 [2]. Aussi voyons-nous Mordecays Salomon et son fils s'engager à ne pas profiter des difficultés d'interprétation de la loi pour demander la restitution de la dot et à la laisser passer aux enfants (pièce n° IX).

Ces reprises dotales étaient d'ailleurs garanties à la femme sur la fortune du mari [3]. C'est ainsi, semble-t-il, que Stes, femme de Bondias de Saint-Paul, déclare renoncer à tout privilège sur les biens de son mari, au cas où il devrait faire restitution de la dot de Dulcie, leur future belle-fille (pièce n° VIII).

On peut encore dans ces actes matrimoniaux relever une particularité intéressante sur l'organisation de la famille. Pendant les premières années de leur union, les jeunes mariés allaient s'établir chez leurs parents [4]. Bondias de Saint-Paul s'engage à assurer la nourriture et l'entretien de son fils et de sa bru pendant dix ans [5] ; au cas où le fils ne voudrait plus de cette vie en commun, le père lui remettrait une somme de 300 florins et la dot de sa femme (pièce n° VIII). Bonjuif Durant de Beaucaire s'était de même engagé à l'entretien de sa fille Reine et de Sullam Maruam, son gendre, mais il mourut pendant les négociations matrimoniales et son père Durant Dieulosal éleva des difficultés sur l'interprétation de ce premier contrat. Une nouvelle convention intervient (pièce n° XIII) pour mettre fin à ces difficultés (6 février 1453-1454). Durant Dieulosal s'engage à nourrir à sa table sa petite fille et le mari de celle-ci pendant dix ans à compter du jour des noces ; il prend à sa charge les frais de couches de la jeune femme. Au cas où la vie en commun ne serait pas possible, il louerait aux jeunes mariés une maison à Arles, leur fournirait la nourriture et leur installerait un ménage qui lui ferait retour au bout des dix

[1] I. M. Rabbinowicz, *loc. cit.*, p. 32.

[2] J. J. Julien, *Nouveau commentaire sur les Statuts de Provence* (Aix, 1778 ; in-4°), t. II, p. 509-510.

[3] Cf. P. Viollet, *Histoire du droit civil français. Droit privé et sources* (Paris, 1893), p. 744-745 et 804-805.

[4] Voyez, au contraire, un règlement de l'évêque Leopold (22 mai 1613), défendant aux Juifs alsaciens qui marient un enfant de le garder chez eux plus de trois mois (E. Scheid, *Histoire des Juifs d'Alsace*, p. 121).

[5] Cf. la reconnaissance de dot d'une jeune fille d'Arles (Tarascon, 1446), publié par M. S. Kahn, *Les Juifs de Tarascon au moyen âge*, dans *Revue*, XXXIX, p. 292.

années : les frais de couches demeureraient à sa charge. Si le jeune couple quitte Arles plus d'une année et revient ensuite s'y installer, Durant n'est plus tenu à l'entretien. Tout ce que pourront acquérir les jeunes mariés appartiendra à Sullam, qui acquittera toutes charges tant à cause de sa dot que de ses acquisitions futures et contributions. Sullam ne pourra être tenu à restituer les frais d'entretien payés par Durant. Jusqu'à 20 ans, Reine ne pourra disposer de sa dot sans le consentement de son grand père.

Il a semblé intéressant de joindre à ces actes une table des noms de Juifs qui y sont mentionnés ; on a également relevé dans cette liste les noms qui figurent dans les actes relatifs aux Juifs arlésiens publiés au tome XLI de la *Revue*.

P. HILDENFINGER.

PIÈCES.

I

1422, 4 juin. — *Autorisation donnée par Cregut de Marseille, Juif d'Avignon, au mariage de son fils Salamias et de Donella, fille de Jacob Bon Ordi, Juif d'Arles.*

(Étude de Me Martin-Raget. Reg. Pangonis, 1422, f° 49, v°.)

Cregut de Marseille autorise son fils à se marier en son absence. Pour les conditions de restitution de dot, il l'autorise à agir comme s'il était présent lui-même : il entend cependant ne pas obliger ses propres biens. En cas de décès du fils sans enfant, le père ne sera pas tenu à rendre la dot reçue par Salamias. Il renonce à tout droit sur les futurs acquets de son fils.

Licentia convolandi ad nuptias pro Salamias filio Creguti de Marsilia, Judeo, habitatore Avinionis.

Anno quo supra 1422) et die quarta mensis Junii. Noverint universi, etc., quod cum diu in tractatum fuerat de matrimonio inter Salamias sic) filium Creguti de Massilia, Judei de Avinione, ex una parte, et Donellam filiam Jacob Bon Ordi, Judei de Arelate, ex parte altera, dictumque matrimonium minime suum sortiri potuerit effectum, causante quadam discordia quae inter ambas partes intervenit, vero cum idem Cregut de Marsilia pater dicti Salamias sit recessurus et ne ejus absentia sit ad effectum dicti matrimonii casu

quo sortiatur nociva (?), igitur dictus Cregut de Massilia gratis, sponte, sua bona fide et sine dolo, dicto Salamie filio suo absenti michique notario publico infrascripto, ut communi et publice persone stipulanti sollempniter et recipienti pro dicto Salamia et suis, etc., ac vice et nomine omnium et singulorum quorum interest, intererit seu interesse potest et poterit quemlibet in futurum, licenciam contulit atque dedit et cum maxima auctoritate, quod possit et valeat matrimonium contrahere, ut moris est inter Judeos, cum predicta Donella filia dicti Jacob Bon Ordi, et pro dote sibi constituenda reddenda in omnem locum restitutionis seu repetitionis ejusdem, se et bona sua omnia presentia et futura submictere et obligare in forma debita, cum renunciationibus juris et aliis clausulis in talibus necessariis pariter et opportunis, et demum nec aliter omnia alia et singula facere, dicere et obligare ac si ipse Cregut personaliter interesset; que omnia sic per ipsum Salamiam filium suum facienda, dictus Cregut promisit habere rata, grata et firma, etc., hoc tantum sibi salvo et retento ac protestato quod per hujusmodi licentiam sic attributam dicto filio suo non intendit aliquo modo bona sua in totum nec in parte ad restitutionem sive repetitionem dotis ejusdem Donelle obligare.

Et fuit actum et conventum inter dictos Cregut de Marsilia ex una parte et Jacob Bon Ordi patrem dicte Donelle ex parte altera, quod, casu quo dictus Salamias decederet quandocumque absque prole legitima (?) ex ipsa Donella suscepta, quod dictus Cregut pater dicti Salamias non possit compelli nec sui ad solvendum et restituendum ipsi Donelle nec suis dotem suam sic per ipsum Salamiam filium suum habitam et sibi recognitam in totum vel in partem.

Item fuit actum ut supra et conventum inter dictas partes, quod dictus Cregut nullo modo possit aut valeat per se vel per alium aliquem petitionem seu demandam facere, movere aut suscitare in bonis, rebus et in aliis quibuscumque mobilibus et immobilibus per ipsum Salamium filium suum abinde in antea quoquomodo acquirendas quocumque jure... sibi et suis competenti vel competituro in bonis, rebus et juribus quibuscumque per ipsum Salamiam acquirendis, quod de illis se et suos prorsus et omnino totaliter ex nunc prout ex tunc divestire teneat et debeat, et ipsum Salamiam filium suum investire et dominum verum totaliter facere sic et taliter quod ipse Salamias abinde possit de eisdem uti, frui et gaudere illaque cedere, remittere, donare, obligare toties quoties voluerit sive placuerit voluntati, nulla licentia paternali super hoc obtenta.

Et in exequtionem prelacti pacti inter dictas partes habiti et conventi, dictus Cregut, gratis, ut supra, pro se et suis, cessit, remisit et penitus perpetuo derelinquit dicto Salamie filio suo absenti michique notario publico infrascripto ut supra stipulanti omniacumque jura omnesque rationes et actiones quascumque sibi competentes, competentia et competitura in et super omnibus bonis, rebus et juribus quibuscumque per ipsum Salamiam filium suum abinde quoquo-

modo acquirendis, de quibus dictus Cregut se et suos prorsus devestivit dictumque Salamiam filium suum absentem meque notarium ut supra stipulantem de eisdem investivit seu quasi, per tactum manum, ut est moris, etc., concedendo, etc.

. . . . . .

De quibus, etc.

Actum Arelate in hospicio mei notarii, testibus presentibus Jacobo Azami, notario [1], Raymundo de Campo, Rostagno Arazati alias Malsenglat de Arelate et me dicto notario, etc.

II

1423, 5 août. — 1424, 1er janvier. — *Convention entre les baylons de la communauté et Laurent Augerii, pour la construction d'un mur dans une maison appartenant à la communauté. — Quittance d'Augerii aux baylons pour solde de tout compte.*

(Étude de Me Martin-Raget. Reg. Pangonis, 1423, fol. 84 v°.)

Pro communitate Judeorum de Arelate.

Anno quo supra [1423] et die quinta mensis augusti. Noverint universi, etc., quod Isacus Nathani, magistri Bendich de Borriano et Abram Astrugii de Carcassona, Judei, phizici, combayloni communitatis Judeorum de Arelate, omnes tres simul et quilibet ipsorum, gratis, sponte, eorum bona fide et sine dolo, nomine dicte communitatis Judeorum de Arelate et pro evidente utilitate et comodo dicte communitatis, ut dixerunt, dederunt ad construendum et edifficandum de novo bene et debite, ut convenit, magistro Laurentio Augerii, lapicide, civi et habitanti de Arelate ibidem presenti, etc., scilicet quedam (*sic*) parietem cujusdam hospitii dicte communitatis sciti Arelate in parrochia Sancti Martini in magna carreria juzatarie, confrontantis ab una parte cum hospitio de Venguessone Nathane et cum hospitio Bondioni de Sancto Paulo et a parte retro cum conventu Fratrum Predicatorum et cum carraria publica, videlicet illum parietem ejusdem hospitii qui est a parte carrarie et ab hospitio dicti Bondioni de Sancto Paulo usque ad hospitium dicte Venguessone, et de illa altitudine qua inde bayloni sibi ordinaverunt et voluerunt dictum parietem edifficari facere, cum et sub pactis et conventionibus sequentibus inter dictum magistrum Laurentium ex una parte et dictos combaylonos ex parte alia habitis, inhitis et conventis.

Et primo fuit actum et conventum inter dictas partes et in pactum deductum, etc., quod dictus magister Laurentius teneatur et debeat parietem ipsum veterem suis propriis sumptibus et expensis fundere

[1] Un Jacques Adam, notaire en 1425, figure au rôle des anciens notaires d'Arles publié par M. E. Fassin (*Mireio, revue arlésienne*, 4e série, 1878, p. 70).

seu fundi facere ac etiam apontilhare bene et debite, ut convenit, taliter quod paries nullum dampnum alteri inferre possit.

Item fuit actum et conventum inter dictas partes et in pactum deductum, etc., quod dictus magister Laurentius teneatur et debeat parietem illum edifficare bene et debite ut convenit, calce et arena.

Item fuit actum et conventum inter dictas partes et in pactum deductum, etc., quod dicti bayloni teneantur et debeant habere, ipsi magistro Laurentio tradere et delliberare in loco ubi edifficabitur dictus paries novus scilicet lapides, cayrronos, calcem, limeriam arenam, aquam ibidem vectam pro dicto pariete construendo ac etiam fasces cum quibus apontilhabitur dictus paries et faciet stagia.

Item fuit actum et conventum inter dictas partes et in pactum deductum quod dictus magister Laurentius teneatur et debeat in eodem pariete facere unam portam de cayronis... et aptatis bene et debito cum arqueto et ante arquas ac etiam facere quatuor exedras sive fenestras, duas versus postumum et alias duas desuper.

Et hoc de illis quayronis que nunc sunt in dictis portia et fenestris, et si alia quayrona nova erant necessaria, illa teneatur aptare suis expensis ad modum aliorum quayronorum veterum.

Item fuit actum et conventum inter dictas partes et in pactum deductum quod dictus magister Laurentius teneatur et debeat incipere edifficare dictam parietem per totum presentem mensem augusti, et donec dictus paries fuerit edifficatus integre nullum alium opus facere.

Item fuit actum et conventum inter dictas partes et in pactum deductum quod, si interim faciendo dicto pariete occureretur aliqua festa Judeorum, quod in illis diebus festivis et specialiter in diebus sabbati dictus magister Laurentius nullo modo operare debeat in eodem pariete seu operari facere.

Item fuit actum et conventum inter dictas partes et in pactum deductum quod dicti bayloni teneantur et debeant dicto magistro Laurentio dare pro suo labore unum florenum pro qualibet canna quadrata et quod idem magister Laurentius habere debeat suis expensis manobras, et de presenti dare ipsi magistro Laurentio pro arrio et pagua duos florenos et residuum sui salarii eidem magistro Laurentio solvere de die in diem, facto dicto opere in partem et quamdiu vacabit in eodem pariete construendo.

Et ita pacta supradicta dicte ambe partes et quelibet ipsarum et prout quemlibet (*sic*) ipsarum tanguit attendere et complere promiserunt et nullo modo contravenire, etc. Pro quibus omnibus attendendis et pro omnibus dampnis interesse et expensis, etc., obligaverunt dicti combayloni omnia bona dicte communitatis et dictus magister Laurentius pro se et suis, etc., omnia bona presentia et futura sub vicibus curiarum spiritualis et temporalis Arelatis, Camere rationum Aquensis et omnium aliarum curiarum spiritualium et temporalium in comitatibus Provincie et Forcalquerii constitutarum. Renuntiaverunt, etc., Juraverunt, etc.

De quibus, etc.

Actum Arelate in hospitio dicte Venguessone, testibus presentibus Petro Borrelli, revenditore, Jacobo Baudoyn, Francisco Malras et me dicto notario, etc.

Quos duos florenos dictus Laurentius confessus fuit se habuisse et realiter recepisse, de quibus se contentum tenuit, etc., pactum, etc.

Anno que supra et die ultima mensis januarii. Noverint universi, etc.. quod dictus magister Laurentius gratis, sponte, sua bona fide, pro se et suis se tenuit et reputavit contentum et bene paccatum a dictis baylonis. absentibus, etc., de toto predicto opere et sic contentus ipsos et dictam universitatem quittavit cum pacto, etc., sub obligatione omnium bonorum suorum, renuntiavit, etc., Juravit, etc.

De quibus, etc. Actum Arelate in hospitio mei notarii, testibus presentibus Moreto Ferrerii, Guillelmo Borrioni (?).

(*A suivre.*)

LES JUIFS DE MARSEILLE AU MOYEN AGE

PIÈCES JUSTIFICATIVES

(FIN [1])

XXX [2].

In primis, attenta urgenti necessitate medicorum judeorum, phisicorum et surigitorum nunc in hac civitate Massilie degentium et habitantium hoc tempore apitisme sive mortalitatis urgentis pro... in civitate premissa permissione divina, placuit dicto consilio reformare quod omnes prefati judei medici, phisici et surigiti dumtaxat in Massilia habitantes possint, hujus reformationis vigore, ire et incedere sine rota rubea in suis vestimentis libere et impune, portando unam rotam de filo aut sirico in eorum vestimentis, non obstante quacumque reformatione nec preconizatione in illa sequta quovilibet in adversum et si que inquisitio facta forsitan per dictam curiam extiterit contra eos premisso pretextu de cartulariis reginalis curie inquisitionum cancelletur et aboleatur, nec ratione preteriti temporis, presentis sive futuri, si quis ex judeis ipsis contra hoc fecerit de speciali gracia premissa necessitate attenta ullatenus puniatur, sed impuniti et immunes ac liberi transeant absque pena beneplacito dicti consilii perdurante prefacte reformationis vigore.

Actum in aula dicti Consilii, in presencia et testimonio Raymundi Aymes, notarii palacii, et Petri Alamani, preconis, testium ibidem presentium, quod scripsi ego Raymundus Audeberti, notarius palacii et signo meo signavi.

Et en marge : Factum est instrumentum dictis judeis.

[1] Voyez t. XLVI, p. 1 et 246, et t. XLVII, p. 62.

[2] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1383-1384. Délibération du 20 octobre 1383.

XXXI[1].

Mag. Deulo Crestas, phisici, die XXVI februarii 1396.

Nos sindici et sex deputati ad officium guerre civitatis Massilie mandamus vobis Honorato de Montiliis, thesaurario reve vini dicte civitatis, quod de pecunia ipsius thesaurarie tradatis et solvatis magistro Crestas, udeo, phisico dicte civitatis, per nos dictos sindicos retento ad servitium dicte civitatis et personarum egrotantium in eadem, vdelicet uno anno ab hodie in antea computando sub salario seu *pension* pro toto ipso anno quadraginta florinos auri de regina. Eidem Crestas phisico tradatis et solvatis ut super pro medietate ipsius pensionis, videlicet viginti florinos auri de regina.

Datum Massilie sub sigillis nostris propriis, die lune quinta mensis februarii, anno Domini MCCCLXXXXVI. — *P. Calvini*, Not.

XXXII[2].

Item. Attento quod magister Salomon Orgerii, judeus, phisicus, juxta exposita per nobilem Johannem Bonifacii, sindicum, in festo sancti Johannis proximo preterito, tempus sue promissionis finivit, petens sibi licentiam mperturi recedendi vel remanendi ad gagia consueta pro servicio dicte civitatis, placuit dicto consilio reformare quod dictus magister Salomon, per dictos sindicos, nomine dicti consilii, ad gagia quinquaginta florenos retineatur et sibi promissio fiat per eosdem.

XXXIII[3].

Item exposuit nobilis Stephanus Vincencii quod quidam judeus medicus, appellatus magister Vitalis, bene expertus in medicina, ad sui requisitionem venit ad presentem civitatem sub spe habendi stipendia, et ideo sui ex parte declaravit quod si civitas velit ipsum stipendiare debito et honesto modo remanebit alias recedet, ideo petit consuli et avisari.

Placuit Consilio reformare... quod quia caute tempore pestifero sibi detur triginta sex florini pro uno anno et ita sibi presentetur per dominos consules.

[1] Arch. mun. de Marseille, *Bulletaire d'Honoré de Monteil, trésorier de la ville*, 1396.

[2] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1402-1403. Déliberation du 13 août 1403.

[3] Arch. mun. de Marseille *Registre et Délibérations*, 1469-1485, f° 112. Déliberation du 12 août 1476.

XXXIV[1].

In nomine domini nostri Jesus-Christi, Amen. Anno Incarnationis ejusdem millesimo quadringentesimo nono, die lunae decima septima mensis junii, notum sit cunctis presentibus et futuris quod pervento noviter ad auditum viri magnifici et potentis Petri de Bornan, magistri hospitii domini nostri Regis, vicarii regii civitatis Massilie, tam fama publica referente quam etiam ad instantem et clamosam requisitionem Nicolave Armande, loci de insula sancti Genesii, Johannetum Thoesco piscatorem, civem dicte civitatis Massilie perniciem Dei judicio fore morbo lepre detentum. Idcirco ipse, inquam, dominus vicarius, cupiens de premissis veritatem habere [an] idem Johannetus sit morbo predicto lepre contagiatus necve et inde taliter providere ne idem Johannetus alias vale..... possit prodesse sibi ipsi. Idcirco premissis attentis et etiam utilitate publica attenta precepit et jussit magistris Bartholomeo Vitalis, magistro in artibus medicine, et Salomoni Orgeri, judeo, physicis presentibus et intelligentibus, quatenus eumdem Johannetum per flobetomiam et alia juxta ritum medicine opportuna remedia et cum diligentia debita videant, palpent, examinent ac etiam experiantur an dicto morbo eumdem Johannetum deprehensum reperirent necve. Et de hiis que inde fecerint, cognoverint et reperierint ei relationem faciant domino vicario antedicto. Demum vero, anno Domini quo supra, die veneris vicesima prima mensis junii, prenominati magistri Bartholomeus et Salomon, physici, in exequtione mandamenti eis facti per dictum dominum vicarium, retulerunt medio juramento per eos prestito, videlicet per dictum magistrum Bartholomeum ad sancta Dei evangelia ab eo corporaliter manu tacta et per dictum magistrum Salomonem ad sanctam legem Moysi tactis per eum hebraicis scriptis, prefato domino vicario, mihique notario infra scripto se, una cum barberiis expertis et idoneis in talibus, eumdem Johannetum Thoesco vidisse, palpasse et in eo per singulas ejus partes in talibus necessarias ac ordinationem medicine experientiam fecisse flebotomando et alia, prout necessarium extitit, remedia ministrando; quo viso et diligenter inspecto tam per partes omnes extrinsequales quam etiam infra os ejusdem, visaque residentia sui sanguinis que contagiate evidenter dignoscitur. Idcirco ex premissis rationibus et aliis eorum animis juste moventibus juxta regulam medicine dicunt, pronosticant et declarant eumdem Johannetum omnino fore contagiatum et dettentum morbo lepre et propterea a sanorum consorcio et participatione segregandum. De quibus omnibus universis et singulis supradictis prefata Nicholava Armande pro suo interesse petit sibi fieri publicum instrumentum per me notarium infrascriptum. Actum Massilie in carreria Crotarum Cambiarum dicte civitatis, in

[1] Arch. mun. de Marseille, *Série F F*. Pièce sur parchemin non numérotée.

presentia et testimonio magistri Petri Caluni, notarii de Massilia, magistri Berengarii Atanulphi, notarii de Aquis, Raymundi Audeberti et Johannis de Fraxina, mercatorum de Iusula sancti Genesii, testium ad premissa vocatorum et rogatorum et mei Antoni Raymundi notarii Massilie publici et curie regie.

XXXV.

LISTE DES JUIFS DE MARSEILLE SE LIVRANT AU COMMERCE MARITIME DANS LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XIII[e] SIÈCLE [1].

Abraham, fils de Bolfarag [2].
Ausaret, fils d'Abram [3].
Astruc, fils de feu Samuel [4].
Astruc Cordier [5].
Astrugel, fils de Samuel [6].
Astrugua, mère d'Abraham, veuve de Bolfarag [7].
Benisac Ferrier [8].
Benaciat, fils de Bonfils Destours [9].
Bernard Bonafous, fils de feu Creissens [10].
Belassenco de Palerme [11].
Bonnom, fils de Vital de Châteauneuf [12].
Boncufant, fils de feu Jacob [13].
Bonafous, fils de feu Vital [14].
Bonafous Bosc, fils de feu Astruc [15].
Bonsignour, fils d'Astruc [16].
Bonisac Ferrussol, fils de feu Bonjudas [17].
Bonnat, fils de Bonfils [18].
Bonafous, fils de Vital Tourves [19].
Bonisac Ferrier [20].
Bonafous, fils de feu Jean Vital [21].
Bonfils, fils de feu Durand Abram [22].
Bonfils, fils de Daniel [23].
Bonafous Buquet, fils de feu Astruc [24].
Bonjuzas Ferrussol [25].
Bonnet, fils de feu Jacar [26].
Cresc (*Crescas ?*), fils de Bonsignour Montélimart [27].
Crescas Ferrussol, fils de Jacob Ferrussol [28].
David [29].
Donzian Sauvitou [30].

[1] Dressée d'après Blancard, *Documents inédits sur le commerce de Marseille au moyen âge*. La plupart des documents employés pour la confection de cette liste sont de l'année 1248.

[2] V. Blancard, *loc. cit.*, I, n° 61, p. 88.
[3] *Ibid.*, II, n° 613, p. 119.
[4] *Ibid.*, I, 2e part., n° 341, p. 402.
[5] *Ibid.*, II, n° 568, p. 102.
[6] *Ibid.*, I, 2e p., n° 125, p. 316.
[7] *Ibid.*, I, n° 61, p. 88.
[8] *Ibid.*, II, n° 594, p. 113.
[9] *Ibid.*, II, n° 388, p. 46.
[10] *Ibid.*, I, n° 60, p. 85.
[11] *Ibid.*, I, 2e p., n° 66, p. 280.
[12] *Ibid.*, 2e p., n° 314, p. 392.
[13] *Ibid.*, II, n° 704, p. 157.
[14] *Ibid.*, II, n°s 613, 614, 687, 693, 694, 695, 704.
[15] *Ibid.*, II, n° 867, p. 201.
[16] *Ibid.*, II, n°s 704 et 759.
[17] *Ibid.*, II, n°s 474, 867, 810, 814, 815.
[18] *Ibid.*, II, n°s 411, 598, 613.
[19] *Ibid.*, II, n°s 415, 658, 659.
[20] *Ibid.*, II, n° 658.
[21] *Ibid.*, II, n°s 628, 647.
[22] *Ibid.*, II, n° 599.
[23] *Ibid.*, I, p. 261.
[24] *Ibid.*, II, n° 591.
[25] *Ibid.*, II, n°s 568, 572, 586.
[26] *Ibid.*, II, n° 586.
[27] *Ibid.*, II, n° 578.
[28] *Ibid.*, n°s 474, 613.
[29] *Ibid.*, I, n° 37.
[30] *Ibid.*, II, n°s 411, 598, 613.

Joseph ou Joseph Juzieu, fils de Mossé Palerme[1].
Joseph, fils de Comprat[2].
Jacques, fils de feu Astruc Maurel[3].
Léonet Ferrussol, fils de Salomon Ferrussol[4].
Modafar, fils de feu Bonasse[5].
Mossé Alessandry[6].
Mossé Daccon[7].
Profact, fils de feu Moïse[8].
Salomon, fils de Mossé de Palerme[9].
Salvago, fils de feu Salomon[10].
Sauve Rimous, fils de Davin Rimous[11].
Sauve, fils de feu Jacar[12].
Salomon, fils de Sauve[13].
Salomon, fils de Mossé Palerme[14]
Vidalet[15].
Vital Négrel, fils de feu Salves[16].
Vidal Négrel, fils de Sauves[17].

XXXVI[18].

Item fuit quedam supplicatio oblata pro parte Astrugonis Capelli, judei...

Item, super facto supplicationis pro parte dicti Astrugonis Capelli, judei, placuit ipsi Consilio quod gratia per eum postulata in dicta sua supplicatione ei fiat et ex nunc concedatur eidem, dum in satisfactione cujuslibet solutionis per eum faciende sexaginta solidos regios contineat quantitatem et de predictis solutionibus faciendis terminis statutis probis hominibus dicti Hospitalis Sancti Spiritus prestet idoneam cautionem juxta beneplacitum voluntatis proborum qui nunc sunt hospitalis predicti et quod totum quod debet dictus judeus de dicto debito usquecumque ad festem Pascatis proxime solvere specialiter teneat.

XXXVII[19].

Viro nobili et discreto domino Alberto de Tyzonis, judici curie civitatis vice comitalis Massilie vel ejus locum tenenti, Petrus Salomonis, judex curie civitatis superioris Massilie, salutem prosperam et felicem. Cum Fulco Aycardi et Petrus, ejus filius, cives nostri, debitores Bonidavini de Draguignano, judei, ex una parte in sex libras regalium in precepto scripto manu Pascha de Mayranegis,

[1] V. Blancard, *loc. cit.*, II, nos 499, 500, 578, 599.
[2] *Ibid.*, II, no 628.
[3] *Ibid.*, II, no 572.
[4] *Ibid.*, II, nos 603, 618.
[5] *Ibid.*, II, nos 582, 596, 597.
[6] *Ibid.*, II, no 657.
[7] *Ibid.*, II, nos 576, 577.
[8] *Ibid.*, I, 2e part., nos 140, 277.
[9] *Ibid.*, I, 2e part., no 67.
[10] *Ibid.*, II, no 659.
[11] *Ibid.*, II, 3e part., nos 1 15
[12] *Ibid.*, II, no 586.
[13] *Ibid.*, II, 2e part., no 597.
[14] *Ibid.*, II, no 576.
[15] *Ibid.*, I, 2e part., no 125.
[16] *Ibid.*, I, 2e part., no 369.
[17] *Ibid.*, I, 2e part., no 65, et II, no 500.
[18] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1331-1332, f° 47 v°. Délibération du 5 avril 1332.
[19] Arch. mun. de Marseille, *Série FF*. Feuille de parchemin.

notarii, sub anno Domini M CCC XII, die XVII decembris, et ex alia in LX solidos regalium in precepto manu scripto Guillelmi Monnerii, notarii, sub anno Domini M CCC XII, die VI novembris, contentis, habitis X et V dierum terminis ad solvendum, coram nobis, quamdam vineam trium quarteriatarum et quarteni, si tam in ditione vestra, prope salinas, in scriptis consignaver.t, causa satisfaciendi dicto eorum creditori in debitis memoratis, discretionem vestram jure subsidio exposcimus deprecando, quatenus de dicta vinea ipsorum civium meorum in jurisdictione vestra sistente, eidem Bonodavino, seu Vidono de Alesto, judeo, ejus procuratori pro eo, usque ad dictam debitamque summam novem libras perficiunt et expensas factas et faciendas propterea per vestros extimatores extimari et in solutum dari si placeat, prout convenit, faciatis. Scripta Massilie, die XXI novembris, XIII indictione, anno Domini M CCC XIIII.

XXXVIII[1].

Anno quo supra, die X^ma^ Marcii, fuit presentata dicto domino vicario littera subscripta, Philippus de Sanguineto.

Philippus de Sanguineto, Miles, Regius Comitatuum Provincie et Forcalquerii Senescallus, officialibus regiis tam ville superioris quam Palacii regii et aliis quibuscumque civitatis Massilie presentib.s et futuris salutem et dilectionem sinceram. Pridem officialibus dicte civitatis et aliis infrascriptis eorumdem comitatuum litteras nostras direximus continencie subsequentis : Philippus de Sanguineto... Vicariis et judic.bus civitatum Massilie, Arelate et Avinionis aliorumque locorum eorumdem comitatuum ac officialibus aliis quacumque notentur ad quos spectat et spectare poterit presentibus et futuris amicis suis salutem et dilectionem sinceram. Pro parte universorum judeorum in prefatis comitatibus existentium fuerunt nobis noviter regie presentate littere tenoris et continencie subsequentis :

Robertus, Dei gratia Rex,... senescallis et majoribus judicibus predictorum comitatuum Provincie et Forcalquerii nec non vicariis et judicibus civitatum Massilie, Arelate et Avinionis aliorumque locorum eorumdem comitatuum ac officialibus aliis quacumque discretione notentur ad quos spectat et spectare poterit presentibus et futuris fidelibus suis gratiam suam et bonam voluntatem. Pridem dum in Provincie partibus ageremus nostras vobis direximus litteras subscriptam seriem continentes : Robertus, Dei gratia Rex..., olim post solitam premissionem gracie nostre vobis scripsimus per hec verba : Factis nobis supplicati.nibus pro parte universorum judeorum in predictis locis et comitatibus ipsis degentium, nostrorum fidelium, benignius annuentes volumus et fidelitati vestre discrete

[1] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1331-1332, f° 139. Délibération du 10 mars 1331.

precipimus quatenus debitores eorum ad satisfaciendum integre de juratis debitis... qua expedire videritis discretione debita compellatis, dilatoriis litteris nostris vel alterius nostra auctoritate suffulci eisdem debitoribus fortasse concessis aut quocumque modo alio in contrario non obstantibus qu..... cum nostre intentionis non fuerit necque sit debita defferre jurata presentibus quod distribuit cautele suffragio duplicatis post oportunam inspectionem earum remanentibus presentanti efficaciter in antea valituris. Datum Avinioni... anno Domini MCCCX, die XXV aprilis, VIII[a] indictione, regnorum nostrorum anno primo. Verum prout in auditorio nostro prefactorum judeorum querimonia i (?) resonat in nullo apud vos sibi scripta nostra proficiunt que procul dubio aut in negletum nostri domini aut contentum ipsius quatenus deffierens christianorum prosessio ipsos reddat judeos vostris sensibus exoriandos, hobediencie vestre judicia non dimittunt citra quod sine fictione miramur, in aures nostras de deffectu et contumacia profecto hujus modi vos defferri maxime cum jussione nostra licet jure presidio fulciantur apud vos sint executiones efficaciter dimittende scire nam qua debitis quod justitia personam non accipit solummodo verum novit propter quod mandatorum nostrorum ad vos oraculo sepius inculcantes fidelitati vestre quam facile contemptus vobis duxerit mandatoris, firmiter et expresse presenti tenore jubemus quatenus prescriptas litteras observantes debitores judeorum ipsorum ad satisfactionem integram eis vel personis pro ipsis legitimis de juratis sive jurandis debitis efficaciter et celeriter impendendam quibuscumque litteris dilatoriis vel aliis in adversum nostris aut cujuscumque senescalli vel alterius auctoritate nostra suffulci non obstantibus in hac parte omni cohercione qua expedire videritis compellatis cum intentionis nostre non fuerit, neque sic sepe dictis judeis vel eorum alicui circa jura ipsorum in talibus observanda nostra vel inferioris nostri rescripti efficere vel terminatam solutionem debitorum hujusmodi prorogare, cum etiam plerumque comminationis terror plus corrigat quam pena consumat, sic adimpleat vestra obediencia, quod jubemus ut sine impressione penali suam reportent judei memorati justitiam quam divina et humana sanxit auctoritas singulis tribuendam; presentes autem litteras post oportunam inspectionem earum restitui volumus presentanti efficaciter in antea valituras. Datum Nicie .. anno Domini millesimo trecentesimo vicesimo quarto, die XVIIII aprilis, VII[a] indictione, regnorum nostrorum XV[o].

Novissime vero, pro parte judeorum ipsorum, habuit supplex et humilis petitionis instancia per eorum sindicos nobis facta ut, cum premissarum litterarum nostrarum ex negligencia promissionis in caute sigillum nostrum in eis appositum casualiter sit emulsum, tenorem assumi de registris nostris regalibus de mandato nostro cum diligentia perquisitis earum nostrarum litterarum formam de verbo ad verbum velut continebatur in illis assumi mandavimus et

pro judeorum ipsorum cautela seriose ac particulariter presenti annotari volentes et fidelitati vestre mandantes quatenus litteras ipsas nostras prout in eis contineri videritis realiter exequi..., presentes autem litteras post opportunam inspectionem eorum restitui volumus presentanti efficaciter in antea valituras. Datum Neapoli... anno Domini millesimo trecentesimo XXIX, die primo junii, XII Judict., regnorum nostrorum anno XXI°.

Quocirca pro parte prefatorum judeorum nobis humiliter fuit et attentius supplicatum ac prefatas prescriptas litteras regias observare et observari mandare prout ad vestrum spectat officium benignius dignaremur. Quorum supplicationibus... ut pace annuentes vobis et cuilibet vestrum regia auctoritate qua fungimur districte precipiendo mandamus quatenus tam vos prefati presentes quam alii successive futuri officiales comitatuum eorumdem forma prescriptarum regiarum litterarum diligenter attenta et in omnibus per vos efficaciter observata litteras ipsas juxta ipsarum tenorem curetis cum opus fuerit realiter exequi ac prefatis judeis inviolabiliter observare nec contra ipsarum mentem et seriem venire quomodolibet presumatis; itaque judei non coganlur de neglectu executionis et observationis debite conqueri quod moleste feremus propterea coram nobis presentibus post opportunam inspectionem earum remanentibus presentanti efficaciter in antea valituras. Datum Aquis... anno Domini M CCC XXXI, die XXIIII februarii, XIIII Ind.

Supplicato itaque nobis noviter pro parte dictorum judeorum humiliter ut cum eis expediat habere ipsis litteris que ad nos tummodo dirigantur digneremur concedere id eisdem, quorum supplicationibus inclinati prescriptorum nostrarum litterarum tenore de registris curie de verbo ad verbum assumi jussimus et presentibus jusseri serialim vobis regia auctoritate qua fungimur mandantes expresse quatenus tam vos presentes quam vos futuri officiales jamdicti prescriptas litteras servetis dictis supplicationibus tenaciter et faciatis juxta earum mentem et seriem observari, presentibus autem litteris post opportunam inspectionem earum restitui volumus presentanti efficaciter in antea valituras Datum Aquis.. anno Domini millesimo CCCXXXII, die XVIII januarii, XV Ind.

XXXIX [1].

Renatus, Dei gratia..., vicario nec non et judicibus et aliis nostris officialibus nostri Civitatis Massilie.. . . . . .

. . . . . .

Item, quia subdicti nostre Christiani dicti civitatis precipue causantibus eorum necessitatibus ingruentibus a judeis mutuo recipiunt pecunias que ultra duos patacos pro florino mense quolibet juxta antiquam taxam suarum livrarum regiarum et alios in fraudem usu-

[1] Arch. mun. de Marseille, *Livre noir*, f° 106.

rarum chabencia, capiunt, itaque uno modo vel alio exhigunt ultra dictam taxam ad rationem medii grossi pro floreno et, quod detestabilius est, veniunt ad contresanas usuras et nolluut pecunias mutuare nisi habeant pignora in argento, vel auro, vel aliis rebus preciosis in quintuplo perennalem nec volunt quod per instrumentum aut presentiam testium constet de traductione pignorum et interdum negant ea habuisse pignora; et plurimi sibi obligati ratione hujusmodi usurarum vexantur et totaliter destruuntur per ruinas diversas in maximum damnum et quasi destructione eorumdem civium vestre civitatis predicte. Ulterius etiam dicti judei res furtivas emunt et receptant, asserentes se facere posse juxta formam ejusdem statuti Regis super hoc facti, per quod quidem statutum datur occasio multis delinquere contra formam juris qui disponitur inhibi quod volentes recuperare res sua tenentur judeis mutuantibus vel ementibus restituere mutua vel pretia super illis et pro illis tradita, quod judeos gratia formam statuti Massilie per quod datur facultas unicuique res furtive captas si suas cognoverunt et prebuerunt recuperandi debere, cujus copia statuti exhibetur et etiam Regis statutum. Qua propter supplicatum quatenus dicta majestas dignetur dictos judeos reddere ad sua commune quatenus ad res furtivas non emenda, tollere dictum statutum si placet. Quo vero ad mutuum recipientes seu chabencias dignetur providere quod judei ipsi non audeant a christianis exhigere vel recipere pro usura vel lucreo chabencie secreto vel in publico ultra taxam predictam, etiam si partes hoc vellent vel sese astringent ad hoc quod ipsi judei tenentur volentibus habere mutuum vel chabencias ab eis illud facere et tradere recipiendo quecumque pignora que partes tradere vellent, dum modo ipsa pignora valeant duplum ipsius pecunie recipiende ab eis et de ipsa sorte et pignoribus tradendis constet per instrumentum publicum vel appodixas scribendas manu propria partium, scilicet dantes et recipientes, alias tradatur sacramento christianorum super illis, quod facere recusaverunt tales judei qui consueverunt mutuos seu chabencias, tradere, interdicatur illis facultas assumendi vel chabencias faciendi generaliter in Massilia et suo districtu per se vel alii non exercenda et tales hujusmodi judei mutuantes vel chabencias dantes teneantur habere et tenere unum signum admodum casanariorum vulganter nominatorum in eorum apothesis vel domibus in quibus degent. Rex quo ad primam partem presertim capituli prohibet judeis utriusque sexus dicte civitatis presentibus et futuris cetero ipsi judei recipiant pro usuras christianas ultra florenos viginti quinque pro centenario sub pena confiscationis suorum bonorum et, si contrarium facerent, pro futuro mandat Rex ad declarationem dicte Constitutionis procedi nullo alio quam presenti expertato mandato. Quantum vero ad aliam Capituli partem, Rex imperat quod judei, pignora hujusmodi recipientes, conservantur ipsa pignora habuisse per instrumentum vel appodixas, itaque apparere possit, loco et tempore opportunis, sub pena predicta ut supra

casu contrariis declarando. Quo vero ad aliud Caput premserti capituli *de rebus furtivis*, Rex ordinat super hoc jus commune observari inconcusse . . . . . .
. . . . . .
Datum die vicesima sexta mensis junii, anno incarnationis Domini millesimo quadringentesimo quinquagesimo tertio...

XL [1].

Renatus... Principis animadversio in eos sue mansuetudinis et preservationis favorem debet precipue dirigere qui jugo servituti naturaliter et alligati habent sub umbra principis ipsius tantummodo respirare. Sane ad relevandum tollendumque oppressiones et gravamina que nonnunquam judeis nostris dictorum nostrorum Comitatuum Provencie et Forcalquerii et terrarum predictarum eis adjacentium, qui sub solo defensionis clypeo respirant et sub umbra alarum nostrarum proteguntur, presenti nostro privilegio omni tempore atque perpetuo voluntate nostra sancimus, ordinamus et edictimus editaqve nostro capitularum facimus in hunc qui sequitur modum. Et PRIMO sancimus, ordinamus et volumus quod omnes res que emuntur per dictos judeos utriusque sexus dictorum Comitatuum et terrarum predictorum seu ipsorum quilibet emet sibi vel in genere vel specie in pignus seu pignora tradatur qualiscumque quamvis furto per contrahentes cum eisdem judeis successive substracte apparcant tociens quotiens judeus seu judea ipsi utriusque sexus probare poterunt tales empciones seu pignorum tradiciones factas seu contractas esse seu fuisse in carreria publica in presentia videlicet duorum testium fide dignorum vel unius notabilis mercatoris aut campsoris testificando verbo vel scriptura ejus manu propria descripta judeo seu judeis sic ementibus seu adjuvantibus supra hujus modi pignora pecunias per ipsos judeum seu judeos traditas exstitisse ad earumdem rerum restitutionem vendicanti aliis quam restitucio precio seu mutuo tradito realiter et cum effectu minime teneantur seu aliis cogi possint disposicione qualibet contraria quantumcumque in corpore juris clausa non obstante quam ad hanc nostram disposicionem et ordinacionem motu proprio decerta siquidem scientia nostra et... potestate procedentes referreri vel extendi nolumus quoquummodo, Volentes eciam quod propterea nulla fieri possit inquisitio per quoscumque officiales presentes seu futuros et ea que facta essent habeantur protinus pro nostro facto et qua ex nunc ut extant cassamus et adnullamus protinus et omnino. ITEM ordinamus et presenti nostra instructione edictimus quod omnia pignora contracta seu que in pignus tradentur super quo seu quibus mutuate fuerint seu mutuo tradetur in futurum pecunie per medium et tractatum presonete christiani seu judei quod detur fides

[1] Arch. mun. de Marseille, *Livre des Statuts*, VI, f° 238.

presonete et sibi ejus juramenti credatur de pignoribus videlicet que et qualia sint, de quantitate erint credite seu mutuate peccunie et statuto tempore ad solvendum ubi videlicet alio instrumento vel testibus de veritate contractus apparere non posset et in casum in quem nullus presoneta inpremissarii interfuerit quod dicto judeo seu judeis dumtamen illius vel illorum reprobato fama pro veritate non arguatur, credatur vero juramento de summa pecuniarum per eum seu eos mutuata et eciam de pignoribus et statuto tempore ad solvendum. Item volumus et ordinamus quod dicti judei deinceps non possint prestandum juramentum nisi decem scripta legis et aliter juxta morem consuetam in curiis ordinariis et non aliter, mandantes vobis harum serie et cum deliberacione qua super quatenus nostras prefatas ordinaciones et constitutiones dictis nostris judeis dictorum nostrorum Comitatuum Provincie et Forcalquerii qui nunc sunt et precedente tempore fuerunt in genere et specie sub pena centum marcharum argenti fini et nostre indignacionis, pro quibus tenealis et inviolabiliter observetis et ab aliis faciatis eciam inconcusse observare presentibus opportune inspectis post exequtionem debitam remanent presenteuti. Datum in Castro nostro Tarasconis... die quarta mensis februarii, anno a Nativitate Domini millesimo IIII° XL° tercio, VI° Indictione...

Cancellate fuerunt nec littere que fuerunt revocate et habetur littera revocationis.. alia capitula in Archivo hujus Civitatis Massilie.

XLI [1].

Carolus... Ludovici secundi Dei gratia Regis Hierusalem et Sicilie... filius, ac illustrissimi Ludovici tertii eadem gratia regnorum Regis... germanus, ejusque in eisdem Provincie et Forcalquerii generalis vicegerens, universis singulis officialibus predictorum Comitatum Provincie et Forcalquerii et terrarum eis adjacentium constitutarum ad quos spectat et presentes pervenerint, civibusque et locutenentibus eorumdem fidelibus salutem prosperam et felicem. Habuit coram nos facta pro parte Sindicorum et Consilii civitatis Massilie expositio quod, ante miserabilem ipsius civitatis casum, multi judei in eadem sexus utriusque habitabant qui, in omnibus ejusdem tam realibus, personalibus quam mixtis prout totidie occurebantur, contribuere et solvere non negabant[ur] et alias ex ipsorum habitatione judeorum varia suffragia in communi et particulari ipsi universitati commodius accrescebantur, ut cuique intuenti clare apparere potest. Qui post casum et ruinam ejusdem civitatis fere omnes recessintur et per diversa Provincie castra sunt moram trahentes, in eisdem dispersi, exceptis quibusdam paucis qui ob causam manuductionis perpetuo faciende redierunt in eadem, scilicet cum ante dicte ruine casum Universitas judeorum dicte Massilie civitatis esset

[1] Arch. mun. de Marseille, *Série F F*. Acte sur parchemin.

diversis creditoribus et pro magnis pecuniarum summis obligata, timentes judei ipsi rigorem curiarum, quibus sunt causa ipsorum debitorum submissi potissime, si per alios judeos per castra, ut dictum est, dispersos, solitos tamen in dicta civitate tempore dictorum debitorum factorum, et post usque dictum casum moram facere et residenciam personalem ad dicta solvenda debita prorata porcione non inventur, civitatem ipsam omnino relinquent et relinquere disponent, alio se transferentes, quorum recessus nedum ipsi civitati Massilie sed etiam serenissimo meo regi esset inutilis et nocivus, ut sic in texturo dicte verbo facte expositionis pro parte predicta excratur, humili igitur supplicatione submicta, petierunt super hiis ex mei officii debito provideri. Nos autem ad conservationem status ipsius civitatis intellectus nostram aciem erigentes et ipsa expositione indempnisati pro debite provisionis remedium obviare, habita nobis regii assistentis Consilii deliberatione matura, regieque fungimus auctoritate serie presencium, vobis precipimus et mandamus quatenus omnibus judeis sexus utriusque infra vestram juridictionem sistentibus quia dicta civitate post casum desolationis ipsius recessintur, ad eamdem infra quindecim dies a die per vos facti precepti juaria computante, redire debeant eorum facturi manuductionem in eadem ut erant assueti; nisi forte essent judee que causa matrimonii contracti et contrahendi extra dictam civitatem cum viro morantes, trahere essent astricte sub pena centum marcarum argenti fini compendiis regie curie applicanda; vel si redire moraturi in eadem contradicant, volumus et ordinamus per contradicentes dare judeis commorantibus ydoneam cautionem de solvendo partem eos tangentem de debitis ante factis, hiis debite executi remanentes presentanti. — Datum Tarascone... anno Domini millesimo CCCCXXIIII^to^, die IIII mensis novembris.

XLII [1].

Exposuit nobilis vir Paulus Vassalti, unus ex consulibus presentis Civitatis, quod excellens dominus Magnus Provincie Senescallus quamdam misit licteram clausam, directam tam domino vicario quam dominis consulibus et Consilio hujus civitatis, una cum copia lictere a christianissimo domino nostro rege emanata, per quas mandatur judeos fore et esse protegendos sub protectione et salvagardia regia, quas quidem licteras ponit legi et super illis debite.

Audita siquidem expositione prefati domini Consulis precepta que tenore lictere prefati excellentis domini Magni Senescalli nec non et copia seu duppli lictere Christianissimi domini nostri regis que ibidem in plana audiencia Consilii lecte fuere ipsisque licteris cum honore et reverencia decentibus receptis, placuit dicto Consilio re-

[1] Arch. mun. de Marseille, *Registres des Délibérations*, 1469-1485, f° 148. Délibération du 20 mai 1485.

formare et reformando requirere prefatum dominum vicarium quod fiat preconizatio per presentem civitatem et loca solita in executione dictarum licterarum, quod nulla persona cujuscumque status, gradus aut conditionis existat, extrania aut privata, audeat seu presumat invadere, offendere seu damnifficare judeos presentis civitatis in eorum personis vel bonis, cum sint sub protectione et salvagardia regie sub pena indignationis regie, in dictis licteris excellentis domini Magnifici Seneschalli contenta et vinginti quinque marcharum argenti fini pro quolibet et vice quolibet. Et demum nuncius seu preco suam relationem faciat notario presentis Consilii que quidem... sicuti et dicte lictere in presenti reformatione describantur seu inserantur.

Teneur de la lettre du Grand Sénéchal de Provence.

A Messieurs les Viguier, Consuls et Conseil de la ville de Marseille.

Messieurs, Depuis que naguères vous ay eu rescript en faveur des Juifz de ce pays, j'ai receu une lettre qu'il a pleu au Roy me mander, de laquelle je vous envoye le double cy-dedans inclux pour mieulx vous a certaner de sa volenté, par laquelle pourrez entendre qu'il mande et veult que lesdits Juifs soient maintenus en sa protection et sauvegarde et d'icelle jouissent entièrement sans aucune interruption. Et pour ce, en confirmant son bon plaisir, je vous en avertis derechef pour et afin que vous preniez que la sauvegarde du Roy ne leur soit en rien enfreinte ni aultre inconvénient n'advienne à l'encontre lesdits juifs, en tant que craignez l'indignation du Roy et les peines d'infranger ladite sauvegarde. Escript à Tarascon le XVIII[e] jour de mai. Le Grand Séneschal de Provence, Aymar de Poitiers.

Lettre du Roy Très-Chrétien.

A nre Amé et Féal Conseiller et Chambellan, le S[r] de Saint-Vallier, Seneschal de Provence.

De par le Roy. — Pour aucunes causes, avons naguères mandé nostre amé et féal conseiller Jacques Galliot venir et soy tenir en nos pays de Bourgoigne avec nos gens de guerre de sa compaignie jusques à nostre bon plaisir et parce que icelui Jacques Galliot, qui est Conservateur des privilèges des Juifz estans en nostre pays de Provence, durant sa demoure esdit pays de Bourgoigne ne pourra vacquer à la Conservation d'iceulx juifz ne les maintenir et garder en notre protection et sauvegarde par nous à eulx octroyée et confirmée à nostre joyeulx advénement à la couronne en laquelle les voulons estre entrêtenus, nous vous mandons que durant l'absence dudit Jacques Galliot vous ferez lesdits juifz jouir de ladite sauvegarde selon la teneur de nos lettres de confirmation, et neantmoings mandez et escripvez à tous les justiciers, officiers et habitans des villes de nostredit pays de Provence esquelles lesditz juifz sont de-

mourans que en enscrivant la teneur d'icelles nos lettres, ils gardent iceulx juifz et les facent joir de l'effect de nostre protection et sauvegarde, sans eulx souffrir estre fait, mis ou donné aucun trouble ou empeschement en la jouissance de leur dite sauvegarde, et sans qu'une chose leur soit faite ou estant faite ladite incontinent reparez et n'en faites faulte. Car tel est nostre plaisir. Fait à Rouen, le 27e jour du mois d'Avril, signé Charles,

XLIII [1].

Letras dellas usuras dels Jusieus.

Charles, etc. — Nostre cher et bien amé Honnorat Forbin, au nom et pour la part de nos chers et bien amés les Consuls et Conseil de nostredite ville de Marseille, nous a fait humblement exposer que, en nostre d. pays et comté de Provence, mesmement en nostre d. ville de Marseille, y a plusieurs juifs demourans qui font et commettent de jour en jour plusieurs usures, maux et destructions à l'encontre des chrétiens, manans et habitans d'icelle ville et autres dudit pays, en telle manière que, quand lesdits Juifs ont presté ausdits chrétiens aucunes sommes de deniers jaçoit ce qu'ils soient bien payez de leur principal par termes et payemens, toutes voies ils convertissent par soubtilz moyens leurs interests et usures en principal, tellement que lesdits chrétiens ne peuvent avoir fin de payement avec eulx jusques à ce qu'ils soient paiez entièrement et à une fois de toute la somme par eulx prestée avec leursdits usures et ne vouldroient pas lesdits juifz que leur principal leur feut payé en brief tant pour en avoir plus grandes usures; et, sous couleur d'icelles usures, molestent, fatiguent et travaillent lesdits débiteurs chrétiens par emprisonnement, excommuniement et aultrement dont iceulx débiteurs sont apeurez et la pluspart destruiz. En quoi avons grand interest et dompmaige, ainsi que ledit exposant nous a fait remonstrer, requérant sur ce nostre provision. Pourquoi Nous, ces choses considérées, qui ne voulons telles usures et voyes prohibées avoir lieu, mais les réprimer et restraindre, vous mandons et commettons par ces presentes et à chacun de vous sur ce requis et comme à luy appartiendra, que s'il vous appert que lesdits juifz ou autres, en faisant par eux (?) d'aucune somme de deniers ausdits chrétiens, aient commis et commettent lesdites usures et convertissent aussi lesdites usures et interests en principal et qu'ils aient esté payez en usures et interests jusques à la somme que monte le principal, vous, audit cas, tenez et faites tenir lesdits débiteurs quittes et paisibles des dites sommes principales en tant que touché ceulx qui ont payé ou payeront lesdits principal ensemble ou par divers payemens, sans souffrir estre constrains aucunes choses en payer desdits in-

[1] Arch. mun. de Marseille, *Livre noir*, f° 157 r°.

terests et usures, en cassant et adnnullant par vous au cas dessus dites obligations sur ce faites et passées par lesdits débiteurs chrétiens ou sur ce leur donner telle autre provision que verrez estre affaire de droit, raison et justice, en faisant surtout en cas de débat ou opposition, aux parties oyes, bon et brief droit. Car ainsi nous plaist-il estre fait, nonobstant icelles obligations usuraires, renonciations sur ce faites et passées par foi et serment, dont nous avons iceulx débiteurs relevés et relevons de grâce espécial par ces présentes pourveu qu'ils en soient dispensez de leur prélat ou autre ayant pouvoir sur ce et lettres surreptrices impétrées ou à impétrer à ce contraires. Donné à Gieu-sur-Loyre, le septiesme jour de novembre, l'an de grâce mil CCCC quatre-vingt-cinq et de nostre règne le troisiesme.

XLIV [1].

Charles, etc..., A nos amez et féaulx les Grant Seneschal de Provence, gens de nostre Conseil, Président de la Chambre des Comptes à Aix, Viguier et Juges de nostre ville et cité de Marseille et à tous nos autres officiers esdits Comtés ou terres adjacentes ou à leurs lieutenans, salut et dilection. — Nostre cher et bien amé Honorat Forbin, au nom et pour la part des Consuls, manans et habitans de ured. ville et cité de Marseille, nous a humblement exposé que, en ured. pays de Provence et de Forcalquier et mesmement en ured. ville et cité de Marseille, y a plusieurs juifs cometans et faisans usures sur les chrétiens et, qui pis est, se vantent avoir de nous privilège et permission de ce faire et aucune faute par leur grande malice, font transport, rémission et cession de leurs debtes à gens estrangers ou non congneuz de leurs débiteurs et aussi les font obliger à plusieurs personnes non congneues à celle fin que l'obligation demeure tousjours en son entier combien qu'elle soit par ce et agnullée et que le principal débiteur ne puisse facilement treuver celuy à qui est fait le transport ou celuy au nom duquel est fait le debt pour faire cauteller et abolir lad. obligation ou autrement pour le convenir ; et que tousjours par tels moiens lesd. juifz soient paiez de leurs damnables usures et que les pauvres chrétiens débiteurs demeurent perpétuellement obligez et incessamment soient par lesd. juifz, ou par le moien de leurs fraudes et malices, inquietéz et molestéz et que, à cause desd. inquiétations et molestations, iceulx puissent plus facilement parvenir à leurs mauvaises et perverses fins où ils taschent tousjours contre le peuple chrétien et autres grant grief, préjudice et dommaige de nosd. subjects, aussi contre Dieu et raison et droit escript de quoy l'on use en ured. pays de Provence et terres adjacentes, ainsi que led. exposant nous a fait remonstrer, requérant sur ce nre provision pour le bien et justice et le soulagement de nosd. subjects chrétiens. Pourquoi Nous, ces choses consi-

[1] Arch. mun. de Marseille, *Série F F*. Acte sur parchemin.

dérées, qui ne voulons tolérer ne souffrir telles usures, fraudes, abus et malices qui sont réprouvées en nostre Loy et selon les commandemens de Dieu, nostre Créateur, mais icelles réprouver, restreindre et abolir, vous mandons et commettons par ces présentes et à chacun de vous sur ce requis et come à luy apartiendra que, appelez les juifz qui ont fait les prets et semblablement lesd. debiteurs, s'ils vous apportent le principal debte, estre part vous en ce cas faites cauteler et adnuller lesd. obligations et des usures qui en seront escheues à cause dud. debte tenez et faites tenir quites et paisibles lesd. débiteurs et leurs plèges sans les molester, traveiller ou empescher, ne souffrir estre molestez, traveillez ou empeschez par lesd. juifs ne autres à qui ils auroient fait lesd. cessions ou transports, à cause desd. usures ou autrement en aucune manière, nonobstant lesd. cessions et que les debtes soient faites au nom d'autres et en cas de débats ou oppositions toutes exécutions ou contraintes sur lesd. chrétiens débiteurs à cause desd. usures pendant ledit procès tenu en suspens, nonobstant appellations quelconques, faites aux parties oyes bon et brief droit et accomplissement de justice. Car ainsi nous plaist ce estre fait, nonobstant quelconques lois sur ce estre impétrées où à impétrer sur ce contraire. Donné à Melun, le premier jour de Décembre de l'an de grâce mil CCCC quatre vingt cinq et de nostre règne le troisiesmes.

XLV [1].

Que los Jusieus de Marseilha s'en puescan fora de la dicha cieutat et en portar leurs bens sans empachement ou contradiction alcuna.

Charles, etc... A nos améz et féals Conseillers le Grant Sénéchal, Gens de nostre Conseil à Aix, Conservateur des Juifs, Viguier et Juges de Marseille et à tous nos autres justiciers et officiers audit Pays de Provence ou à leurs lieutenans, salut. L'humble supplication de nos bien amez les Consuls, manans et habitans de nostre ville et cité de Marseille avons reçeue, contenant que les juifz, ennemis de la foi chrétienne, desquels une partie sont habitans audit lieu de Marseille, ont fait et dit, font et disent chascun jour plusieurs choses malsonnantes et abhominables en diffamation de nostre Rédempteur Jesus, de sa benoiste mere, la Vierge Marie, la pluspart desquels juifz ne vivent fors que des usures et larrencins qu'ils font tousjours et prennent sur les chrétiens et chrétiennes et, qui pis est, bien souvent sement erreurs et heresies entre le simple peuple, ce qui ne peult estre sans dangier de perdition d'aucunes âmes, en tres grant déshonneur et dompmaige de la foi chrétienne, mesmement dessudits subjects de Marseille. Pour les quelles choses, chascun a ferme opinion que Dieu en ait dissipliné lesdits pays et cité de pes-

[1] Arch. mun. de Marseille, *Livre noir*, f° 136 r°.

tilance et famine et que jamais n'auront bien tant que lesdits juifz y seront résidens. Et à ceste cause et par avanture, par indice et amonestement de Dieu se sont esmeus aucuns dudit pays et des circonvoisins contre lesdits juifz et en ont tué, noyé et pille plusieurs dudit pays et cité, jacoit ce que la justice y ait fait son effort et pouvoir de y remédier. Et voyant lesdits supplians la fureur dudit peuple incliner à leur advis par volonté divine contre lesdits juifz, pour éviter plus grans inconvéniens et pour y estre pourveu de remède convenable à l'honneur de Dieu et de sadite benoiste Mère, de Saincte Eglise, de Nous et prouffit de nostre dit Pays et Cité, ont envoyé devers nous nostre cher et bien amé Honnorat Forbin, escuyer, pour et à cause des choses dessus dites, en nous très humblement suppliant que, en enseignant les louables ordonnances et coustumes de nos prédécesseurs, Roys de France de bonne mémoire, lesquels firent chasser lesdits juifz et les faire aller habiter hors de notre dite ville et cité de Marseille, considéré que icelle cité est de présent sous notre obéissance et jointe à la Couronne. Laquelle supplication et requeste pour aucunes causes à ce nous mouvant, avons différé leur octroye pour le présent sans plus amplement estre informé de cette matière, mais pour aucunement satisfaire à l'intention et volonté desdits supplians, avons ordonné et ordonnons par ces présentes que tous les juifs, habitans en ladite cité de Marseille, que de leur délibération et voulonté s'en vouldront aller pour habiter hors dudit Pays de Provence ou cité de Marseille, que iceulx juifz avec leurs mesuaiges, familles et biens quelsconques s'en puissent aller et départir sans aulcun empeschement tant par mer que par terre hors dudit Pays de Provence et Cité de Marseille, habiter où ils vouldront. Et voulons et vous mandons et à chascun de vous, si comme à lui appartiendra que, en ensuyvant nostre dite ordonnance et octroi vous permettez et souffrez chascun endroit soi ausdits juifs eulx despartir hors de nostredite ville et Cité et pays ainsi que bon leur semblera sans leur faire, mettre ou donner, ne souffrir estre fait, mis ou donné aucuns destourbies ou empeschement en corps ou en biens au contraire, pourveu que iceulx juifz aient payé et satisfait à tout ce que en quoi ils se trouveront estre tenus et débiteurs à particuliers chrétiens avant leurdit département, car ainsi nous plaist-il estre fait, nonobstant quelconques lettres surreptices impétrées ou à impétrer à ce contraires. — Donné à Meleun, le VI[e] jour de Décembre, l'an de grâce MCCCC quatre vingts cinq et de nostre règne le troisièsme.

XLVI [1].

Consilium tentum et celebratum in Camera superiori Domus Ville Civitatis Massilie, coram magnifico viro Vesiano de Lorrania, scutif-

[1] Arch. mun. de Marseille, BB, n° 72, *Extrait des Registres des Délibérations du Conseil.*

fero, et regio vicario dicte Civitatis et tocius ejus districtus, in quo reformata cum subsequta dominorum Consiliariorum ejusdem civitatis et Consilii concordia fuere, die XXIIII mensis februarii, anno Incarnationis MCCCC LXXX quinto.

Ad factum responsionis fiende per judeos presentis civitatis super reformatis, die herina per hujusmodi Consilium de qua constat in actis Consilii sumptis manu viri honorabilis Magistri Johannis Cadareti, alias Borgonha, notarii publici et conscribe presentis Consilii. Ideo Salvetus Toniani et Bonjues del Cestier, judei et combailloni, et Durandus de Alesto, judeus, Carrerie et Communitatis judeorum Civitatis predicte, ac vice et nomine tocius carrerie predicte, responderunt prout et quemadmodum in quadam papiri cedula continetur quam petierunt legi, dicentes quod si in aliquibus offenderint et delinquerint contra presentem civitatem veniam postulabant; cujusque responsionis tenor sequitur sub his verbis :

Magnific nobles et honorables senhors, monsenhor lo Viguier, senhors Cosus et Conseil de la presenta inclita cieutat de Marselha, declaration et déliberation de la vostros magnificiensas huey facha a los paures jusieus et humils vestros servitors de la present cieutat, soes si los susdichs jusieus deliberavan star obtemperar et acquiestir a la bona volontat de la magestat del Rey, nostre sobeyran senhor, et a la ordonanso de la dicha cieutat facha de causa de reprimar toutas usuras, como si conten en las lectras reals sus aysso constitudas, dison et humilment respondon losdichs jusieus ambe la deliberation de leur Conseil como sen siet :

Premierament, dison et respondon lodichs jusieus que tostemps ellos son ystas tresque obeissans la bona deliberation et volontat de leur prince et senhor en curas de la present cieutat como membra de aquella et alaqual tostemps an reconuegut en toutas leurs necessitats, affaires et negocis, et pertout son contens de estar et acquiescir al bon plaser del Rey et a las bonas ordennansas de aquesta cieutat, nonobstant las lectras de l'escellent senhor Monsenhor lo Grant Senescal de Prouvenssa en favor delsdichs jusieus donadas et consentidas ;

Item affin que las questions delsdichs jusieus plus facilment et plus clarament si puescan entendre, supplican losdichs jusieus que vous plassa adjoustar en la compania de messenhors elegits dos altres notables homes, soes los nobles homes sen. Jolian Baissan et sen. Rostan Blancart, et que tous ensamble sian de cognoisser la defferencias quals poyran venir davant els, et que leur plassa de ausir et entendre clarament l'una part et l'autre et de non y procesir legierament fins que las causas sian ben clarifficadas tant per l'una part como per l'autra et surtout lodich de cascung sia observat, loquel adjoustament non requieron losdichs jusieus en deshonor delsdichs senhors elegits mays per mietz entendre, et si la si atroba losdichs jusieus aver commes usuras et en aisso aver falhit, non creson aver falhit car so que an fach an fach ambe privilegis dels senhors princes

passats et encaras confermats per la magestat del Rey que es a present, alqual Dieu dony longa vida, Amen.

Item, per so que l'offici dels senhors Consols es de preservar toutas manieras de geus en leurs bons drechs, supplican per tant losdichs jusieus que vous plassa per la conservation tant del crestian como del jusieu ordonnar que en la cognoissenca de las dichas causas sian presents losdichs senhors Consols per ajudar et mantenir lo drech de ung cascun et sus aysso et en toutas altras causas vous plassa losdichs jusieus tant en general quant en particuliar aver per recommandats como tostemps a agut la dicha cieutat en laqual es touta leur esperanssa et confianssa.

Et lecta hac responsione et supplicatione in plana dicti Consilii audiencia, placuit dicto Consilio reformare et reformando requirere dictum dominum regium vicarium, quod ex quo judei ipsi supplicando petierunt adjungi dominis electis et deputatis per... viros nobiles Julianum Bayssani et Rostagnum Blancardi de gremio presentis Consilii, ideo eorumdem judeorum supplicationem et requisitionem admittendo, viso et considerato quod diff[erencia ?] et controversia dictorum judeorum [dam]nosa et male nature, presens Consilium adjunxit ipsis aliis dominis jam electis cum simili potestate prout domini alii electi... dictos Bayssani et Blancardi, qui omnes una cum dominis Consulibus causas et differencias predictorum usurarum videant, intelligant aut examinent, cum quorum Consilio seu cum majori parte ipsorum dictu dominus vicarius sententias proferat et proferre habeat.

Et publicata hac reformatione in plana dicti Consilii audiencia et presentibus dictis judeis, ipsi judei videlicet Salvetus Tonias, Bonjues del Cestier, combailloni, et Durandus de Alesto, nomine tocius carrerie et eorum communitatis, dicte reformatione acquirerent et stare voluerunt... et extinxi et scripsi a libro reformationis dicti Consilii ego Bartholomeus Darneti, notarius Massilie publicus, appostolica et regia auctoritatibus constitutus et... Consilii... scriba signari in fidem premissorum. — DARNETI.

UN ÉPISODE DE L'HISTOIRE DES JUIFS DE PERSE

Quand le chevalier de Chardin visita la Perse, en 1665-1677, il trouva que partout on imposait aux Juifs un signe particulier, qui servait à les distinguer des autres habitants. Il dit à ce propos (*Voyages en Perse*, Amsterdam, 1711, t. VI, p. 317) : « On leur fait porter partout quelques marques pour les distinguer, comme des bonnets de couleur particulière, ou une pièce carrée à leur veste, à l'endroit de l'estomach, d'autre couleur que la veste. » Les dictionnaires persans consacrent au second des signes mentionnés par Chardin un article spécial. Vullers (II, 571 *b*), à l'article *'asalî* (proprement : « qui a la couleur du miel, jaune »), rapporte, d'après trois dictionnaires, que le mot signifie « segmentum panni flavi, quo humero assuto Judaei se distinguerunt ». Cependant, d'après l'une des trois sources citées par Vullers, le signe en question se cousait, non aux épaules, mais à la poitrine. Cette marque s'appelle aussi *ghiyâr* (Vullers, II, 627 *b*), mot qui est l'équivalent de l'arabe *qaiçâra* (Vullers, II, 747 *a* : « segmentum quod sutor e sinu vestis vel indusii exscindit »). Sur la coiffure (en persan *kulah*) comme signe distinctif des Juifs, les dictionnaires ne donnent aucune indication. Mais un contemporain juif de Chardin, le poète Babaï, dont M. Seligsohn a publié ici quelques poésies (*Revue*, XLIV, 87 et ss., 244 et ss.), a laissé un récit très curieux sur l'introduction des deux marques distinctives dont parle le voyageur français. Ce récit est écrit dans la forme poétique que présentent les morceaux publiés par M. Séligsohn. Il se compose de trois narrations poétiques qui se font suite et dont le héros est Molla Aboul-Hassan Lari, à qui il faut attribuer, d'après Babaï, l'introduction en Perse de signes distinctifs pour les Juifs ou, du moins, la propagation de ces signes. Les trois poèmes, dont je donne plus bas l'original et la traduction, appartiennent à la collection de narrations écrites par Babaï sur les persécutions subies par les Juifs sous le règne de Abbas 1[er] et de ses successeurs, telles

qu'elles se trouvent dans le manuscrit hébreu 1356 de la Bibliothèque nationale. Toutefois le manuscrit auquel j'emprunte ces trois poésies ne contient que ces morceaux, mais non les autres œuvres poétiques de Babaï. C'est un recueil de pièces diverses, qui fait partie de la Bibliothèque de M. Elkan N. Adler de Londres et porte le n° 341, mais qui ne figure pas dans le Catalogue qu'a publié M. Adler de ses manuscrits judéo-persans. C'est à l'amabilité déjà souvent éprouvée de M. Adler que je dois d'avoir pu utiliser son manuscrit. L'épisode si intéressant qui fait l'objet des trois poésies que je publie était jusqu'ici tout à fait inconnu. Il est vrai qu'il est raconté par Babaï dans une forme poétique et avec l'emploi des procédés descriptifs familiers à l'épopée persane, mais il doit être considéré comme historique, quant aux noms des personnages et quant aux événements eux-mêmes. En se servant des indications contenues dans les trois morceaux poétiques, on peut tracer le tableau suivant de cet épisode de l'histoire des Juifs de Perse.

Aboul-Hassan Lari était d'abord un savant juif de Lâr, ville du sud de la Perse [1]. Comme il le dit lui-même, il avait étudié en divers endroits et appris beaucoup de science. Mais il fut infidèle à sa foi et se convertit à l'Islam (I, 56-58). Il faut, sans aucun doute, mettre en rapport cette abjuration avec les nombreuses conversions qui furent poursuivies sous Abbas Ier, en quelque sorte officiellement bien qu'à l'aide de moyens pacifiques [2]. Le renégat devint, comme c'est souvent le cas, l'ennemi de ses anciens coreligionnaires. Comme il l'avoua à sa dernière heure dans un moment d'ivresse (III, 70-72), ce fut la vanité blessée qui le poussa à abjurer sa religion et à faire de l'humiliation des Juifs le but de sa vie. L'occasion lui en fut fournie par un édit du Schahinschah (Abbas Ier) aux termes duquel tous les Juifs de l'empire devaient porter un bonnet de feutre, tel qu'il était porté seulement dans les dernières classes du peuple [3], afin de se distinguer des habitants de confession différente. Cet édit, que Lari invoque (I, 59, 60; III, 13, 32), était-il véritablement conçu dans ces termes généraux, c'est ce que le poème ne permet pas d'affirmer. D'après la description de

[1] C'est à Lâr que furent écrits, au commencement du XVIIe siècle, les manuscrits judéo-persans conservés à la Bibliothèque nationale sous les nos 70, 71, 90, 91, 97 (voir *Catalogue*, p. 9). C'est de Lar aussi que vient une traduction persane du Pentateuque qui se trouve dans un ms. du Vatican, et qui fut apportée de Lâr par Giov. Batt. Vecchietti sous le règne de Abbas I. Voir Ign. Guidi, *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei* (Rome, 1885), p. 349.

[2] Voir *Revue*, XLIV, 102, note 3.

[3] Le bonnet que Lari voulut imposer aux Juifs de Chiraz est désigné comme un bonnet d'esclave (I, 8).

Babaï, on serait tenté de croire que Lari n'avait pas en main de preuve irrécusable de la publication du décret. Mais on voit par l'accueil que lui font les chefs des Juifs, dans les deux villes qu'il visite, qu'ils avaient lieu de le craindre, lui et sa mission. Il est tout à fait vraisemblable que l'obligation imposée aux Juifs de porter un bonnet en signe d'humiliation faisait partie des procédés de conversion du roi Abbas, et Lari s'était chargé d'assurer l'exécution du décret. Il visita tout l'Iran, et les Juifs, comme il dit (I. 61), acceptèrent la marque qu'il leur imposait; ils la portaient déjà, comme il l'affirme avec une exagération évidente, dans toute l'étendue de l'empire persan, « depuis la frontière du Thibet jusqu'à Demavend » (I, 20). Finalement son chemin le conduisit dans le Farsistan, où Allawerdi Khân exerçait les fonctions de gouverneur avec une autorité presque royale (I, 13)[1]. Il vint dans la capitale, Chiraz, et porta à la connaissance de la communauté juive le décret relatif au bonnet distinctif (I, 9, 10; 16-21). A la tête de la communauté se trouvait Molla Ibn Yamin, qui portait le titre de Nasi (I, 11, 12, 22)[2]. Il résista à la mise en demeure de Lari et déclara qu'il ne voulait obéir qu'à un ordre du Khan de Chiraz. Après une violente discussion (I, 23-39), tous deux se rendirent à la cour de Allawerdi, où un joyeux banquet se célébrait justement (I, 40-43)[3]. Après que tous deux eurent témoigné au Khan leur respect, Ibn Yamin implora sa protection pour les Juifs contre les prétentions de Lari (44-51). Le Khan, que le vin avait mis de belle humeur, se fit raconter les choses (52-63), les prit joyeusement et invita Ibn Yamin à mettre le bonnet par amitié pour lui (64, 65). Le Juif vit là la voie du salut, entra dans les sentiments du Khan et se coiffa, avec une gaieté folâtre, du bonnet de Lari, puis s'efforça de s'assurer, en buvant du vin et en dansant, les bonnes dispositions du Khan (66-75). Celui-ci, charmé

[1] Allawerdi, appelé aussi Aly-Verdi-Beg, était le généralissime de Abbas I, pour le compte duquel il conquit les provinces de Farsistan et de Lar (voir Malcolm, *Geschichte Persiens*, trad. allemande, Leipzig, 1830, t. II, p. 32). Il résidait à Chiraz. Son fils Imam Kouli Khan était aussi « gouverneur de Chiraz et de toute la province » (Chardin, IX, p. 177 et 180; la conquête de la province lui est attribuée, *ibid.*, p. 192, évidemment par confusion avec son père).

[2] Encore au XIX^e^ siècle, le chef de la communauté juive de Chiraz portait le titre de Nasi, voir Benjamin, *Sechs Jahre in Asien und Africa*, p. 179 : « An Nassi Muluh Israël ». De même à Kaschan (*ib.*, p. 191) : « Le Nassi Mordechaï ». Voir aussi, *Revue*, XLIV, 87 : אברהם נשיא.

[3] Le banquet avec vin, jeux et chants, et le rôle du Nasi en cette occasion constituent une partie importante de la description. Il en est de même du n° III. On ne doit pas s'étonner qu'un haut dignitaire musulman ait bu du vin. Malcolm dit de Abbas I (II, 51) : « Abbas simulait une piété extrême, bien qu'il semble avoir ouvertement violé la loi du Prophète qui défend l'usage du vin. » Voir aussi Chardin, IV, 201 : « Les gens de cour boivent du vin. »

des procédés du chef des Juifs, se tourna, plein de sévérité, du côté de Lari et lui déclara qu'il ne reconnaissait pas le décret relatif au bonnet; toutefois les Juifs de Chiraz pourraient coudre sur leur poitrine un petit nœud comme signe distinctif (II, 1-12). Lari, ayant osé formuler une objection contre cet arrêt, fut honteusement chassé sur l'ordre du Khan, et il dut quitter Chiraz (13-21). Les Juifs de Chiraz, de leur côté, conservèrent sur la poitrine la marque proposée par Allaverdi Khan. Aboul-Hassan Lari fut surpris de sa destinée (III, 1-3). Il traversa les provinces de la Perse et arriva finalement à Mazenderan (au sud de la mer Caspienne). C'était le pays favori de Abbas Ier, qui orna notamment la ville de Farahabad d'édifices royaux [1]. C'est dans cette ville que se rendit Lari et il voulut imposer aux Juifs le bonnet caractéristique (4-7). Les principaux Juifs, et à leur tête Khodja Eléazar, qui est aussi désigné tout simplement comme Khodja (maître), se rendirent auprès de lui (8-11). Lari leur exposa ses exigences (12-13). Le Khodja Eléazar, se faisant violence, lui répondit avec affabilité et soumission (14-20). Puis il l'invita à venir dans sa maison et le pria avec douceur de ne pas imposer aux Juifs le bonnet néfaste qui les exposait à un grand péril (21-30). Lari répondit, par raillerie ou hypocrisie, qu'il ne voulait que le bien des Juifs (31-33). Le Khodja lui répliqua semblablement, feignant de voir en Lari un ami des Juifs, et dit qu'il enverrait même une lettre à tous les Juifs de Perse, les invitant à demander à Lari de les excuser de ce qu'ils l'avaient considéré comme leur ennemi (34-39). Après quoi il fit servir un plantureux repas dont le service était assuré par « des esclaves indous, géorgiens [2] et tatares » (40-46). Lari, s'étant grisé, exprima le désir de faire une promenade en mer. Eléazar réalisa ce désir avec joie, trouvant l'occasion venue de délivrer les Juifs persans de leur plus dangereux ennemi. Ils se rendirent tous deux au bord de la mer, comme si c'étaient « Pharaon et Moïse », et commencèrent par boire de nouveau du vin (47-54). Puis, sur le désir exprimé par Lari, Eléazar fit venir trois barques; chacun d'eux prit place dans l'une d'elles, la troisième fut occupée par deux serviteurs (55-63). Quand les barques se furent éloignées de la rive, Eléazar, derechef, invita gravement Lari à renoncer à son projet de forcer les Juifs à accepter le bonnet fatal (64-68). Lari avoua, comme nous l'avons déjà dit, la cause de la haine que lui inspiraient ses anciens coreligionnaires (69-72). Eléazar fit alors signe aux esclaves assis dans la troisième barque de faire verser

[1] Voir Malcolm, II, 48 et suiv.

[2] Sur le rôle des esclaves géorgiens sous Schah Abbas I, voir Chardin, VI, 17 et suiv., 21.

la barque de Lari, de façon que celui-ci se noyât. C'est ce qui arriva, et c'est ainsi que les Juifs furent délivrés de leur ennemi, sans que personne pût élever une plainte contre l'auteur de sa mort (73-80).

La narration poétique de Babaï sur Aboul-Hassan Lari et sa fin mérite d'exciter notre intérêt autant par son contenu, que nous venons d'esquisser, que par sa forme. Elle complète ce que nous savons de l'histoire des Juifs persans, mais surtout elle jette une lumière, qui est la bienvenue, sur l'état des mœurs de ces Juifs au XVII^e^ siècle. Le pieux Nasi de Chiraz assistant au banquet du puissant Khan Allawerdi et le savant Khodja Eléazar de Farahabad faisant noyer dans les flots de la mer Caspienne le venimeux ennemi des Juifs : ce sont là des scènes saisissantes telles qu'on en trouve peu dans l'histoire des mœurs juives. La figure du triste héros de notre récit, Aboul-Hassan Lari, sollicite tout particulièrement notre attention. Quant au poème lui-même, il montre une fois de plus combien les Juifs de Perse, en s'adonnant à la poésie néo-persane, s'étaient assimilé le goût et, en quelque sorte, la pratique de cet art. La chronique des événements contemporains leur donne matière à une narration poétique. La couleur du récit et le style de la description portent tout à fait le caractère de l'épopée persane, aussi bien dans la peinture des détails, dans la manière de faire parler les personnages, que dans l'emploi de vers par lesquels le poète introduit et clôt chaque division, pour se livrer à des réflexions sur les faits qui y sont contenus ou pour s'apostropher lui-même. Quant aux traits particulièrement juifs, notre poème n'en offre qu'un petit nombre ; mais, sans parler du fond, ils suffisent à lui donner un caractère juif. Il serait bon que l'on publiât les autres produits de la muse de Babaï qui nous présentent l'histoire contemporaine sous une forme poétique

Outre le ms. de M. Adler j'ai fait usage, pour les textes qui suivent, d'une copie du ms. de la Bibliothèque Nationale, n° 1356, faite pour moi par M. Is. Goldblum. J'ai indiqué les variantes du ms. de la Bibl. Nat. (B) dans les notes[1] ; quelquefois j'ai donné la leçon de B dans le texte et les variantes de A (= ms. Adler) dans les notes. Maintes fois j'ai corrigé A au moyen de B. — J'ai mis les additions qu'exige le fond ou le mètre entre crochets [], les lettres ou les syllabes superflues entre parenthèses. La transcription des consonnes persanes en caractères hébreux est en

[1] J'ai omis les variantes peu essentielles, par exemple, quand B. a toujours צרה pour צרן.

tous points semblable à celle du manuscrit Adler ; aussi n'ai-je pas distingué les deux *g* (ڭ et غ). Par contre, j'ai prêté une plus grande attention que le manuscrit aux autres lettres qui portent un signe particulier (כ, פ, ג, צ). J'ai conservé les quelques voyelles que présente le manuscrit.

W. Bacher.

I

רפתנד אבול חסן לארי דר מולך שיראז ובורדנד כולאה אז בראי ישראלאן שיראז וקבול נכרדנד [1]

כושא אונכס כה באשד אהל אדראך — נבאשד בי כרד ברי תודהי כאך
כונד כארי דרין דוניא[ו] פאני — כה דר עוקבא כונד או זנדגאני
דיגר אנדר קפאריש רוזגאראן — דהנד אנמורזש ויי צד הזאראן
נה צֻנן אונאן כה אהל זולם [ו]זורנד — בזולם כישתן דאיים בגורנד
צֻנין לארי כה דר דניא[י] קדאר [2] — בכשה תוכמי כה כארש בוד אזאר
הר אן גאהי כי יאדש אוורנדי — ברוח נחס או [3] לענת כונדי
ברפה און לעניתי דר [4] מולך שיראז — בר אן גאנב בכרד אה[נ]ג פרואז
בבורד בא כוד כולאהי נוכרי רא — מתא[י] [5] ניך מיבורח מושהדירא
צֻנן רפה אכר או אנדר מולך שיראז — בגוש כרכדאייאן דאד אואז
צֻנן בשניזן צֻנין חרפ זלארי — המה דל גיר גשתנד קום עברי
בוד שאן נשיא בכיאר [דאן] ומסכין — כה נאמש בוד מולא אבן ימין [6]
בודי חסוד [7] ומרד פישבריני — זבאן דארי [8] פהרמי נאזניני
קזארא בוד דוורי באנזאמי — כה אלוורדי [9] כאנש בוד נאמי
בוד[י] כאן זבר דסת ובהארור — קלם רוו דאשה או וכאזן חור [10]
נבוד אן כס זשאהאן זמאנה [11] — זואייד [12] דאשה אז שאהאן כזאנה

[1] B : ומבאהתא כרדן בא מולאהאי שיראז ואבן ימין נשיא.
[2] B : גדאר.
[3] B : בפרונש.
[4] B : תא.
[5] = מתא.
[6] B : אבן יאמין.
[7] L'adjectif hébreu.
[8] = זבאן דאני.
[9] B : אלאה ודדי.
[10] Cet hémistiche est altéré. Au lieu de כאזן דור, il faut peut-être lire : כזאנה דאר = דור) דור.
[11] B : בודי אן כאן צֻון שאהאן זמאנה.
[12] B : זיאדי.

צון אין גופתארתא לארי בנא ברד אוזל מיילו בתמד מוצ ט[פֿא כרד
בגופת(א) בס שמא אמר פיגמבר בגא נאריד יך אז מאדה ונר
שמא רא פֿרק נבוד אז מסלמאן המי גרדיד חר גא אמן וארמאן [1]
בוד אמר שאה [2] פֿרכונדה אקבאל בסר גריד אין כסבת [3] המה כאל
20 קלם רוו גומלגי בר סר גרפֿהנד זפאי תבת תא מולך דמאונד
דיגר פסאר [4] מולך פֿארסאיסת הם אז אמר נבי אמר כודאיסת
צון אין אז ויי שניד נשיא שיראז כי בוד אבו ימין מרד גאן באז [5]
בגופֿת איבול חסן אנר שהנשאה בוד אנדר קלם רוז ניך ודל כאה
דר אין גאנב בדאן צד צון סכנדר בזיר אמר כאנם הסה נווכר
25 אגר אמרי זכאן מא תו דארי במא בנמא כה אונסת אמר כארי
אגר נה ראה כיד מיגיר ומירוו זמן הרף דורסת באריד [6] תו בשנוו
צון [או] אז כדכדא אין הרף בשניד מכאל אגדהא בר וי בקוריד [7]
בגופֿת אמר שהנשאה גהאן דאר נגונגה [8] בר הו אי גירי מורדאר
תורא מן הר דו שאכת מי כשאנם בדרגאה גהאן דארת דואנם
30 כה תא באשד דיגר עברי דר אויאב נגוייר חרף ביש אז כוד במרדום
דיגר דר פאסוכש גופֿת אבו ימין כה אוי לארי תויי ברגשתה אז דין
תויי דושמן במעבוד ופיינמבר כודא דושמן נמי כאזד מוזפֿר [9]
דו רדזי ביש נבוד עונר זאלם במאנד ניך נאמי דר דו עאלם
אגר דסתת בר אירדי ניבויי כין אגר נה כר בוד אפֿ(א)ל שייטון [10]
35 צון בשניד אין סוכון מולאי לארי בשוד אזוריה אז גופֿתאר עברי
בגופֿתא מן רווס דרגאה כאני בגויים שרת תאל כוד זבאני
בסאזד כאר מארא כאן עאדל כתאנד דאד מן אז גמא[ש] [11] באסל
בגופֿת אבו ימין בר ויי בתונדיד כה אוי מולא דו צד צון מן צראנדיד
רויאן המרה הם דרגאה כאן בבינים הא צה פֿרמאיד כאן כורדאן [12]
40 ברפֿתנד המרה הם פיש כירשיד נכינגד הא כה כאהד גשת נאמיד
קואדא דאשת כאן עאדל פרוור יכי בזב כהשהאייאן דכבר [13]

[1] Arabe אמן ואמאן (ama wa-amâu).
[2] B : שהר.
[3] B : כסוות, arabe כסוה (kiswat), vêtement, ici coiffure, de même plus bas, v. 73; II, 8; III, 13.
[4] Ms. פסאר.
[5] A : גאן כאז.
[6] B : גוויים.
[7] קוריזן = גרינבירן = גרידן (voir Vullers, II, 608 *a*). B : בגריד.
[8] = נגונגד.
[9] = arabe *munaffir*, victorieux. A : מוסטר.
[10] = שייטאן.
[11] B : יגמיש.
[12] Ce dernier mot est incompréhensible. En B ce distique est omis.
[13] Dans B. se trouve entre 41 et 42 le distique suivant :

בודנד דר נעלם כאן שאהואראי יכי מושרב יכי נאיי זכבראי

بودی موتحرب یکی میکاولش [1] نعم — دیگر نعای بودی کاقی [2] در ایام
بودن اون دو حاذر در مگلس کاین — ابکا کاذ وتوواذ ومیی بگوولاین
صَوْن اِن [3] مَگْلَس برفتند (اون) هر دو بیا — سگود کاین کردند هر دو اون دب
[هم]
بگوفت (اون دم) ابن یمین (که) ایی کاین — بماند ها ابباد کورم [4] وکوش دل 45
[بادل]
بفریاد دل موسایان رس — که در دونیا ندارمان دیگر کس
ببین این مرد[م]ک لاری ابا مه — صَه میگوید ایه کانس بفرمه
کولاهی ذ بهد مه او اورددست — براي گان مه هیکی [5] کشیدست
همی گوید مه ذ بیگوناهی — بسر گوید همه تکهی کولاهی [6]
گوناهد ذ گمع موکای[ان] بگوید — مگو مه ذ بیگوناهی 50
بوود (این) علامت [7] ها روزی کیامت
بودی سر مست کاین ذ ساس میی
بلاری گوفتس ای مرد ذ که زادی
همی ماند که مرد نه تماسی
مگ کووی هویس ذ روی اکلاس 55
بودم [ذ] موکایان هولکه [8] لار
ندیدم لهتی ذ مدهب کیش
بدین موک[ت]فه ایکراد کردم
روان دارم یکی ذ اسد همه
که هر موسایی باشد در کلم روو 60
بگشتم من دوان کر کول ایران
کمن [9] کادم که کاولک کاین [10] شیراز
برای کاشر ال فیومر
بفرمود ادگاهی کاین زبر دسر
بردی کدد صون او بود سر مست 65
که بدر کاشر من این بسر گیر [11]
بگوفت ابر یمین [ره] این گهاین گیر
کزاره داشت نشیه یک سر گورد

[1] A : میکاولش. B : میکاولس.
[2] Ms. زاقی.
[3] Ms. : صَمان.
[4] B : کودان.
[5] B : هیکی.
[6] Voir Vullers, I, 425 *a* : هکه کولاه, a woodin cap worn by criminals as a punishment.
[7] B : بود این نقش.
[8] B : ایلکه. C'est le turc اولکا, *el-Ka*, « pays, province » ; dans Vullers, I, 120 *a* : اولکه ou اولکا.
[9] A : بناس.
[10] En turc c'est le synonyme de Beglerbeg, le Khan suprême ; cf. Chardin, VI, 37 : « Les grands portent le titre de Beglerbec, c'est-à-dire Seigneur des Seigneurs, parce qu'ils ont un rang au-dessus des autres Caans ».
[11] Dans B : زبهر کاشرم بسهاین وسر گیر.
[12] B : ساوذ وتورد.

برڤة گوسفاڠ او دڕ توی نوگلک ڤزن بودی دڕ بوڤا اڕن بندة [1] نوگلک
بگوفة بة ڤاڤی [کة] بی اڤاڤی بمن دیة یڕ دو ڠاف مری زڤاڤی [2]
اشڤرة کرد کاف تاڤادڕاڤاڠ بڤاڤی ڤا دڤة مری باڤة کاڕاڤاڠ
70 ڤة ڠاف مری ڤیا ڤیی دڤد ڤاڤی بشود ڤبو ومین ڤة قوشة [3] ڕاڤی [4]
ڤتی لة کرد (او) ڤر ڤمڤزون ڤقندر کولاڤة بول حڤن بڤیرڤة [5] بڕ ڤر
بموشرڤ گوڤة بڤاڤ ڤاڕ کاف بزن ڤاڤی کة من اڤز ڕا [6] بڤاف
کة اڤیڭ ڤکبة شاڤة ڠهاوڤة کة موڤاڤ ڕا] بدین ڤکبة نشاوڤة
برڤز اڤسڤاد او ڤة رود شاڕی بڤکدة کاف دل ڕ] ڤة دڤة دڤاڤی
75 بشود ڤة کاڕ کاف ڤة کندة کردن اشاڕڤة کرد کی اڤز ڕا کتم کدن
کوشا اون کس کة ڤة دڤتش بڕ اییڈ ڤزاف دڕ مڤکک کوباف کڕ اییڈ
برود باڤاڕیا دڕ کونگ بڤشین ڤداڕی ڤڕڤ کڕدادڕی [ڤو]باڤاڕن

II

کڤوک ڤبردڤد ڠماڤتاڤن [7] شڕاڤ کولاڤة ابوک حڤن لاڕی
وڤڕاڤ داڤدڤر کة ڤشاوڤتی دڕ فیش کڤنة بدوڤزڤد

بودا ڕحڤمة کونڈ بر ابڤن یمین بوود فارق [8] حمیشة ڤة شیاڤین
ابڤا حڕ ڤشوو کو ڤڤدڕ ایییاف بروشد بحڕ ڤبڕی حڕ شب وشاف
ڤون کردی حمڤزین کاڕی بڤاڤلم شکبة ڤة حمات کود [9] دڤت ڤاڤلم
ببزم کاف ڤة کاڕی ڤزین کرد کوڤا دیڤر توڤدڤ یڭ ڤزین مرد
5 ڤزین کاف ارڤ دڤڤ او وبڤاڤ او [10] دیود بڤسی ڤة اون کولاڤة ورڤڤ کندید
بڤیڤت ارڤڤاة ابڤا کاڕی بتندی کة تو ڤة ڤرڤة ارڤ مرکب دوڤدی
اڤر شاة ڠهاف ایرد بڤرووڤة ابڤا لشکر بیاییڈ مولک شیراڤ
کرڈ ڤو تواڤز ڠاة وبرڤاة ابڤا مڤ بحڕ ارڤ کبکة شحڤشاة
بودد مومکن کی مڤ اون را پسکدم دڤیات را بدین تمسال بندم
10 اڤر باةم کة باشد شاف ڤشاڤة بدوڤزد وسکحی [11] بڕ ڕوو کرڤة

[1] B : מרך.

[2] = מיזבאני, *munus sive officium convivatoris* (Vullers, II, 1255 *a*). Dans B ce distique se lit ainsi :

בגופת אדמם בסאקי אי מה נוו במן דה יך דו גאמי מיי רוא רוו

[3] B : קוצה, c'est l'arabe قصّة, « histoire ».

[4] Mot turc signifiant *cauterium* (Vullers, II, 1507 *b*).

[5] B : בנהד.

[6] B : בייחי.

[7] B : ישראלאן.

[8] = פארג.

[9] B : אה כוש דמאגי.

[10] Ms. : ואו באזי און.

[11] B : וצלה, ruban, lambeau ; voir aussi v. 22. Cf. dans Vullers, II, 571 *b*, la troisième des explications mentionnées plus haut (p. 262) sur le mot נשאן : ووصلة گهودان كه در پوش كينه دوزند.

כונם אין הם זבהר כלק שירא֯ז כה נאיינה דר ברם מאנד גמאז
בגרייד תרק האי נא ברומנד בראי אין גמאנה מרדומי צנד
בגופת לארי איא כאן זבר דסה מכון אמר ולי נעמת[1] הו פאבסת
המאמי עולכהא[2] רפתם באלקאר[3] עראק ויזד וכאשאן בנדר ולאר[4]
15 צון בשנד אין כוכן אין כאן עאדל[5] בסי פיציד אזן גופתאר באטל
בפרמוד אונגהי בא מיר דרגאה בזן בר אין פיאל דושמן שאה
בראי פאדשאה הפת כשוור בסי בד דעאי אז אן זדיה סר
דוידנד נוכראן [דר] פיש כדמת זדנד בר גרדנש פתחי[6] בשאדת[7]
פתאד אנדר סרש מנדיל דר כאך בשוד כאמש צנין זהראב ותריאך
20 בנאמידי אזאן מגלס בירון שוד גהאן דר פיש צשמש ניל גון שד
צון בר אונגא נשוד כאמש מוייסר בשוד אז נאמירי בר מלך דיגר
בפרמוד אונגהי און כאן עאדל צנין אמרי בקום כאצהי[8] אל
בדוזנד וצלהי מאנד יך פול ברוי סינהי כוד[9] גרד ומעקול
צנאן בוד הא זמאן (שאה) עב(א)ס כאני כה בר גרדיד אז נא זנדגאני
25 נשוו באבאיא זין ביש גמגין כודא כאמת בר ארד גוי כה אמין
דיגר כארי זבהר נא נסאזד כה מאראי אז לוטף כוד ואנואזד
ביארד אי בנא יאוור זמרדום[10] שוים אכר כלאץ אז דסת אדום

III

אומדנד אבול חסן לארי דר [אהל] פרח אבאד [וכולאה אורדן בראי אישאן]
וכושתה שודנד דר פרח אבאד [אז דסת כאגה לאלה זאל ע"ה][11]

צון וחשי מורק רא דוראן כר אייד בפאיי לוד סואי צייאדש אייד
צון אהו רא סר אייד עומר נאצאר בפיש תיר אייד אכרי כאר
צון אוינסאן רא נמאנד עומר באקי צשיד או גאם זהר אז דסת סאקי

[1] ולינעמת, *benefactor*, (Vullers, II, 1432 *a*).

[2] A : עולפהא. B : אלכהא. Ce mot (= אולכה) est le pluriel du mot turc indiqué dans la note sur I, 36.

[3] B : באלגאר. Ce mot se trouve aussi dans une autre poésie de Babaï (*Revue*, XLIV, p. 246 ; *ibid.*, p. 252, l. 4, traduit par « précipitamment »). En turc אלגאר (algar ou ilgar) signifie *expeditus incessus* (Vullers, I, 117 *b*).

[4] Dans B se trouve, entre 14 et 15, le distique suivant :

המה פושידה אנד אין כסות שאה באמור כסרו כורשיד דרגאה

[5] A : שאה פור דל.

[6] פתח, en arabe « victoire », signifie ici une manière victorieuse de combattre, telle qu'elle se présente dans la lutte (Vullers, II, 630 *b*).

[7] Dans A la deuxième moitié du distique 17 et la première moitié du distique 18 sont omises.

[8] Saadia traduit par כאצה le mot כגלה dans Exode, XIX, 5. — אל, le mot hébreu, est vocalisé dans le manuscrit.

[9] Ce mot est omis en A.

[10] Ms. : זאדום.

[11] Les mots mis entre crochets ne se trouvent qu'en A.

צון לאיירא נמאנד ארן עומר דיגר סראסימא נרפת בשוור בבשוור
צון אז שיראז ביראן אומד ארן רוז המי רפת הר דיאר און מרד כין תוז
קא ברדש בסואר פרח אבאה בדוראני כדה בודנד גומלה דלשאד
כולאה נגד בא לוד בורד יך סר נהד אנדר כר אדן קודם עיברי [1]
צה או דאכל בשוד דר שהר נאנאה נרפתנד בר דידנש כאצאן דרגאה
כה באשד לאלה זאר און מרד פרחנג כה באנש מיפרסתאדנד אז זנג
צון דיד אז דיר און כורשיד ואלה [2] סלאמי בורד בא אן כאנה מולא
זמין בוסד ואונגדה נאי כר כאסת כבד גופתן זבאן רא ניך אראסת
בגופת ארנאה כה או סאלאר דווראן מנם מולאי לארי ניז מידאן
בראי עיבריאן איי באנה רוכסת בואוורדם זאמר שאה כסבת
צון בשניד אין כלון אן מרד פרחנג בשוד אז בהר עברי סכת הל תנג
בגופת אי דל כה גר הונדי נומאיים הזואנם נאנש אז קאלב רוכאיים
ולי באייד בונם יך שיוה דר כאר כונם אורא כוראך מאהי ומאר
פס אונגאה כאנה נא לארי צנין גופת אגר צה אז טבריה או בר אשפה
בגופת מולא מרא כדדי סר אפראז בכדדי נאנב מא ניז פרואז
בואוורדי זכהר מא נשאנה שכסתי גומלה נאלם רא בהאנה
גודא כדדי תו מארא תוי מדדום בודי קאשר [3] בא הם ניז נאו וגנדום [4]
בגיפת אין ומוחבת כהד דר דם בבודדש תא במנזל שאד וכודם
נשאנד אורא וכוד הם ניז בנשסת [5] אבא או דר סוכן גופתן בסייבס
אוול נדמי אבא או כרד גופתאר בדאדש מזדהא הר גונה בסיאר
כה אדי מולא בראי כאבר מן מכון ישראלון בדכאם דושמן
צון אן כוד דאני כי ישראל נסכרין בגלוהנד והר סוי גדג דד כין
נהנד צון כים שאן אנדר דם באז זגבר [7] וכאפר ותרסא והנדויי
בסי לארי בכאהנד דיד אז גוי [6] בפיש שאה ומיר [ו]לאן וסלטאן
בגיר אז מן אברשום בברכאר [8] בירון אז שהר מא מידוו בהמואר
בכון און תרק רא סר [ו]דם בר מן ביראן אכנאן ברוו אז כשוור מן
צון בשניד אין סכאן מולאי לארי בגופת כאנה רא אייסרד כארי
באמר שאה עבאס גיהאן גור ביאזורדם כולאה בסהאן בסר גיר
כסי גיבי בכדם בהר עברי נשאן כדם שמארא ה[ו]ן נברי [9]
צה כאנה אין סוכן [ר]א, אז ווי בשניד מכאל באם מיו אז קהר גושיד
בגיפתא מרהבא איי גיר דידה עגאייב נקשי אז כוד אפרידה [10]

[1] B : מהתר.
[2] = arabe ואלכה.
[3] קאשר = arabe קשّ.
[4] Les distiques 21–33 sont omis en B.
[5] Ms. : כנישת.
[6] Le mot hébreu pour la rime.
[7] Ms. : גדר.
[8] ברכאר = פרגאר, *opes*, *divitiae* (Vullers, I, 344).
[9] C'est le mot hébreu.
[10] B : נקשה אז כוד בוריזה ל'. Cet hémistiche n'est pas compréhensible.

نداستم که تو هم کار مارا (ه)مي فنداشم که تو در مرا گراي [1]
که داستم که با مرا کوشه [2] ارى فرستم نامهاى در کول عبرى
بگريم عبريان عورت بکاهند هراس کون زير امر فادشاهند
فس ارنگد کاگه با کادم بفرمود بزيند مگلسى اندر درم زور
گرفتن [3] کادمان از بهر کارى ريى بزمى زون بزم شهريارى
زمينا وزواهيا فور از مى زنگ وبربوش وقانون واز نى
زگلواز نوقل هاى فادشاهى زبهر مزه هاذر نورق ومهى
زنير نورق واذد گان ادم بودى هاذر درون مگلس دمادم
بکوردن بادهاى ارگوانى شودن سر مست از گاه كياني [4]
بودن در كرمت اون كاگه بسيار کلاس [5] هندى وگوركى واتابار [6]
بودن ارشان بفرش كاگه يك چند نواغب كار بودن ارى كودالوند
چه لارى گشت سر مسه اندر ان دم بگوفت با كاگه كاى چاهب مقدم [7]
همى كاهم گرا سيلى [8] بدريا بفرمايى كه دل گردم زدنيا
چه بشنيد اون سوكن مولا [9] الغزه مسال گول شكوفه در وقت اريار
اشارت كرد بر نادوارياى چندى كه مى در گوشه دريا كشندى
زا بر گست كاگه با لارى گرفت دونبال كود يك چند ز عبرى
كراماى نيشودن تا بر لب يم بفاى كود [ه]مرفت[ند] بقولزاس [10]
چه فرنه مى كراميدى بنازار چه مشه در پيش با [11] الغزه
برفتن بر لب دريا همامى ببورين اندر اونگا يك دو گامى
نزر كرد بر روى [12] دريا بيك بار بديد كشتى وسمبوك [13] گشت نمودار [14]
بگوفه با كاگه كه اى داراى دوران بماى در گهان بس روزگاران
بفرما تا كه سومبوك هاى گابوك بيارن تا نشينماى بسمبوك
كرينماى باه بر روى دريا كرينماى عيش واشادى در شب ماه
زون بشنيد اين كوكن اى كاگه بشكوفت همان دم كاماى كيش را گوفت

[1] B : همى فنداشتم در مرا گراي.
[2] Voir note sur I, 70.
[3] B : بكزيندن.
[4] A : ارن گاف بريانى, ce qui n'a pas de sens.
[5] = گلاس. Chardin écrit « coulom » (VI, 37, 289).
[6] Dans B entre 45 et 46 se trouve le distique suivant :

ولى گمنى بودن گرنى در ايام كه از نبودن شان شام(?)

[7] A : كه اى كرمنر.
[8] Arabe سير.
[9] B : باگه.
[10] B : مَلْزَم بفاى كرش زون مرتون بك', proprement « la Mer rouge », ici « mer » en général (voir Vullers, II, 735 a).
[11] B : در فرش باگه.
[12] B : لب.
[13] سنبك.
[14] Entre 55 et 56 dans B se trouve le distique suivant :

هوا بر كه فتادش نا گهانى كه بشنيدند بسمباك راى گانى

רואן סאזיד אז בהרס סה סומבוך שרזימאן באונגה דר תך ופוך [1]
דוירנד כאדמאן צון באד סר סר ביאוורדן סה כומבוך המצון צאדר [2]
צון דירנד הר סה סמבוך רא ביך באר יכי כאדי נישסת ויכי אלעזר
יכי דיגר דו ירא אז נאבודאי ראד נשינגד תא כרו מאנגד פרתאד
רואן דר אב כרדן און סה כשתי כה דך דריאדה זנן יך סייל [3] וגשתי
רסידן צון מיאן [4] דדיאהי אב בגוולאן אומדן אנדר תך והאב [5]
דראן וכת כאגה בא מולאי לארי בגופת אי בול חסן בר תק יארי
כה אין עלאמת רא אז מא בגרדאן תו אין כארי מפרמא בר יהודאן
תו אז מולך כורת אנדוה דארי במולך דיגראן אנדוה צדה דארי
בגופת לארי כה איי סאהב [6] כזאעת [7] דלי דארם זעברי פור גראהת
בשהר כוד בודם מן שהריארי בפיש כלק בודם אשתבארי [8]
מרא אז דין כוד ביגאזה כרדן בצד כארי מרא אפסאנה כרדן
בכרדם שרט בא כוד מן דר אן דהד כה יעברי רא כונם פאנאל אז קהר
צון בשניד אין סוכן מולא אלעזר אשארת כרד קאמאן רא ביך באר [9]
כה אין סומבוך כוניהאן קרק [10] דר אב צון סראזירש סאזיד פאי דר אב
המאן דם גירגיאן סומבוך דוואנדן בפיש בול חסן כוד רא רסונדן
גירפתן גושתי סומבוך המאן דם כראזירש כרדן דר גאי אנדם
כבר שוד מאהיאן קהר [11] דריאה הוגות [12] אוור שודן אז אמר אלאדה
בכרדן זרה זרה מאהיונש בכורדן גושת רא בא אוסתכאנש [13]
בכרדן או(רא)המצון כאר בדוניא כלאצי יאפתן קום יאודא [14]
כרא קודרת בודי אז נייר ודרבאן כה גוויד כאגה אורא כושת זין כאן
הראן כה כד כונד בד פישש אייד יקין אימאן ויי שיטון רובאייד
איא כאבאיא הר רוז דו צד באר לך יוי בכאן אז בהר אלעזר

חזק תם.

---

[1] תך ופוך (Vullers, I, 454 *b*).
[2] B : שאטר.
[3] Voir p. 273, note 8.
[4] A : מיאון.
[5] = תאך ותאז (ou תכחאז) dans le sens de l'expression mentionnée dans la note 1.
[6] A : צאחב.
[7] A : כצוע = כצאעה.
[8] De l'arabe אעתבאר « consideration ».
[9] B : צה בשניד אין סכון אן שאה כובאן אשארת כרד דר דם בא גלאמאן
בלפט גורגיאן באגה אלעזר באזנבוד כרד או המצה גופתאר
[10] Arabe גרק.
[11] B : קנר.
[12] Arabe חגה, *testimonium*.
[13] B ajoute ce distique :
קזאי מאהיאן שוד גסם כארי כרא קודרת כה גוויד דר צה באדי
[14] B : יהודא.

TRADUCTION.

I

Aboul-Hassan Lari va dans la province de Chiraz, apportant un bonnet pour les Juifs[1] *de Chiraz; mais ils ne l'acceptent pas.*

Bienheureux l'homme qui est homme d'intelligence, qui ne séjourne pas sans sagesse sur la terre[2], qui remplit son devoir dans ce monde passager, afin d'être récompensé dans l'autre vie; les jours lui accordent aussi par derrière lui cent mille faveurs[3]. Non pas comme ceux qui sont les hommes du crime et de la violence et qui par leur malice sont, pour ainsi dire, toujours dans la fosse. (5) Un tel homme était Lari, qui, perfide sur la terre, sema des grains dont la moisson fut le tourment; que partout où l'on fait mention de lui, on maudisse son esprit funeste! Cet homme exécrable alla dans la province de Chiraz; c'est vers ce côté-là qu'il dirigea sa route. Il apportait avec lui le bonnet d'esclavage: il apportait une bonne marchandise pour l'acheteur[4]; puis, lorsqu'il fut parvenu dans la province de Chiraz, il se fit entendre aux oreilles des chefs[5]. (10) Quand les Juifs entendirent un tel discours de la bouche de Lari, ils eurent tous le cœur saisi. Ils avaient un Nassi, savant et pauvre; Molla Ibn Yamin[6] était son nom. C'était un homme pieux, sage et éloquent, instruit et agréable. Le hasard voulut que ce fût un temps non dépourvu de régent[7]. Le régent se nommait Allawerdi[8]; c'était un Khan très considéré et très brave, il avait son domaine et ses trésors. (15) Certes il ne faisait pas partie des rois du temps[9], mais il avait plus de trésors que n'en ont ces rois.

[1] Pour la désignation des Juifs par ישראלאן, voir III, 24, 25. Le plus souvent Babaï les désigne par le mot עיבר, abstrait de עברי, ou même par עברי. — ידודי est rare (I, 54; III, 67); plus fréquente est la désignation « Mosaïstes » (sectateurs de Moïse), voir I, 46, 50, 56, 60, 73.

[2] Proprement: sur le rempart de la terre.

[3] Il veut dire sans doute: il jouit, même sans l'avoir souhaité, un nombre incommensurable de fois, de la faveur du sort.

[4] Ironique: Lari cherchait des acheteurs pour sa marchandise; il voulait que les Juifs prissent de sa main le bonnet comme signe infamant.

[5] Il s'agit des chefs ou notables des Juifs. Cf. Chardin, VI, 271: « les Kedcoda des quartiers »; *ibid.*: « On appelle les Baillifs et chefs des villages de ce nom de Kedcoda ». Voir aussi le vers 27.

[6] Ce nom (= Benjamin) fut porté aussi par un poète persan du XIVe siècle (voir *Grundriss der iranischen Philologie*, II, 303).

[7] Exactement: « Un temps avec un Nizâmi ». Nizâmi est considéré comme le type d'un régent puissant et sage; c'est le fameux vizir des princes seldjoucides: Nizam-ul-Mulk.

[8] Voir plus haut, page 264, note 1.

[9] Selon B.: Ce Khan là était pareil aux rois du temps.

Quand Lari tint son discours, il désira d'abord louer Moustafa [1]. Il dit : Le Prophète est venu après vous ; vous n'en produirez plus aucun autre, femme ou homme [2]. S'il n'y avait aucune différence entre vous et les Musulmans, la protection et la sûreté seraient partout votre lot. C'est l'ordre du roi bien-heureux, que vous mettiez cette coiffure pendant toute l'année sur la tête. (20) Déjà les Juifs de tout l'empire s'en sont coiffés, depuis le pied du Thibet jusqu'à la province de Demavend [3]. Sans quoi la province de Chiraz serait lésée, en ce qui concerne l'ordre du Prophète aussi bien qu'en ce qui touche à l'ordre de Dieu.

Quand le Nasi de Chiraz entendit ce discours de sa bouche, lui, l'intrépide Ibn Yamin, il dit : O Aboul-Hassan, l'ordre du Schah est bon et bienvenu. Mais sache qu'il y a dans ce domaine des centaines d'hommes comme Iskander [4] soumis à l'ordre de mon Khan ; (25) si tu tiens l'ordre de notre Khan, montre-nous que c'est véritablement son ordre ; sinon, mets-toi en route et va-t-en d'ici. J'ai prononcé une parole droite ; écoute-la !

Quand Lari entendit ce discours du chef, il se jeta sur lui comme un dragon. Il dit : L'ordre du Roi, souverain du monde, ne te convient pas, vautour immonde ; je vais mettre les deux jambes en mouvement et t'expédier à la cour du Souverain du monde. (30) Aussi longtemps qu'il y aura un Juif au monde, qu'il n'ose dire un mot à personne !

A son tour Ibn Yamin lui dit en réponse : O Lari, tu es dépourvu de foi, tu es l'ennemi de Dieu et du Prophète : Dieu ne rend pas l'ennemi victorieux. La vie accorde deux jours, pas davantage, à l'impie ; celui qui a un bon renom reste dans les deux mondes. Si la possibilité s'en offre à toi, fais le bien, sinon, c'est méchant, œuvre de Satan.

(35) Quand Molla Lari entendit ce discours, il se sentit offensé par les paroles du Juif ; il dit : Je vais à la cour du Khan et je lui expliquerai moi-même l'affaire. Le Khan équitable mettra ordre à notre cause, il me fera droit contre un homme de rien éhonté.

Ibn Yamin, qui était irrité contre celui-là, dit : O Molla, vous en avez fait paître deux cents comme moi [5]. Allons ensemble à la cour du Khan, et voyons ce que le Khan ordonne.

(40) Ils s'y rendirent ainsi tous deux avant le soleil, pour voir qui aurait le dessous [6]. Justement le Khan, favorable aux justes, faisait un repas où il y avait des êtres paradisiaques charmants. (Au banquet

[1] C'est-à-dire : Mohomet. Lari commence son discours par l'éloge de Mahomet.

[2] Son argument est que Mahomet a été le dernier prophète, qu'il n'en a pas surgi d'autre parmi les Juifs, qui doivent, par conséquent, reconnaître Mahomet.

[3] C'est-à-dire : de l'est à l'ouest de la Perse.

[4] Alexandre le Grand.

[5] C'est sans doute une réponse à la grossière insulte de Lari : « Tu es un vil porcher, qui as mené paître deux cents de ces animaux auxquels tu me compares. »

[6] Exactement : « qui deviendrait désespéré »

du Khan, semblable à un roi, il y avait un chanteur et un joueur de flûte d'origine juive.] Il y avait là un chanteur, nommé Michel ; un autre était joueur de flûte et faisait aussi l'office d'échanson ; tous deux étaient présents au banquet du Khan, avec des chants, des jeux et du vin à la ronde. Quand ils arrivèrent, eux deux, au banquet, ils firent d'abord tous deux un profond salut au Khan.

(45) Puis Ibn Yamin dit : O Khan équitable, puisses-tu rester à tout jamais joyeux et de bonne humeur! Viens au secours du cœur des sectateurs de Moïse ; car sans toi, nous n'avons personne en ce monde. Vois ce que nous dit ce petit homme de Lar ; ô Khan, ordonne-moi de le dire. Il a apporté pour nous un bonnet, il a tiré l'épée contre notre âme. Il nous dit malgré notre innocence : mettez tous sur votre tête ce bonnet des criminels!

(50) S'il est un homme qui ait une autorité, qu'il nous le dise [1], puisqu'il accuse l'ensemble des sectateurs de Moïse. Nous nous coiffe-rons alors de cette marque distinctive, et qu'elle reste comme marque jusqu'au jour de la résurrection!

Quand le Khan entendit ces mots de sa bouche, il était déjà entièrement enivré par le vin. Il sourit avec un visage joyeux et dit à Lari : Homme, de qui es-tu né? Es-tu musulman, es-tu juif? d'où es-tu? Il semble que tu sois un homme bien imparfait.

(55) Alors Lari dit : O Khan du pays de Fârs, je suis un chien de ton quartier [2], en toute sincérité. J'étais un des sectateurs de Moïse dans la province de Lar, j'ai étudié de toutes parts beaucoup de sciences. Ne trouvant aucun plaisir dans ma propre doctrine, je renonçai à mon zèle religieux, reconnus la foi de Moustafa [3] et éveillai ceux qui étaient entièrement assoupis [4]. J'ai pour mission, par ordre du Schahinschah, et sur la base d'une décision de tous les Cheikhs de la cour, (60) de veiller à ce que tous les sectateurs de Moïse qui habitent l'empire mettent sur la tête le bonnet, selon l'ordre royal. J'ai voyagé dans tout l'Iran, le signe a été accepté de ma main par ceux qui appartiennent à la race d'Imran [5]. Maintenant je souhaite que le Khan suprême de Chiraz — puisse le phénix de sa puissance atteindre le nid — ordonne pour l'amour de la race du Prophète [6], qu'ils se soumettent eux aussi [7].

Aussitôt le Khan très considéré donna un ordre, le visage riant, étant enivré, (65) et ce Conquérant de la terre dit à Ibn Yamin : Mets-le sur la tête uniquement pour l'amour de moi! Or le Nasi avait une tête ronde, blanche et pure, chauve et d'ailleurs jolie. Il se rendit

[1] C'est-à-dire qu'il prouve qu'il est chargé d'exécuter cet ordre contre les Juifs. Sur le mot מוחתסב cf. Chardin, VI, 273 : « Le juge de police s'appelle Motheseb » (l. Mohteseb).

[2] C'est-à-dire : Je suis un fils de la province (Lar appartenant au Farsistan).

[3] C'est-à-dire : Mahomet.

[4] Par ma conversion à l'Islam je réveillai les croyants tièdes.

[5] C'est-à-dire : d'Amram, père de Moïse.

[6] Désignation des Perses chiites, partisans d'Ali.

[7] Les Juifs de Chiraz.

promptement au milieu du banquet, car il était, comme toujours, un franc serviteur. Il dit à l'échanson : Donne-moi sans tarder deux, trois coupes, comme breuvage de convive. Le Khan des porteurs de couronnes [1] fit signe à l'échanson de lui donner du vin à boire. (70) L'échanson donna successivement trois coupes, et Ibn Yamin devint ainsi [2] tout feu tout flamme ; il tournait la tête comme une rave (?) et se coiffa du bonnet d'Aboul-Hassan. Il dit au chanteur : je suis de la poussière au pied du Khan ; fais le chant, car je veux proclamer que c'est le bonnet du Prince du monde, que le sectateur de Moïse porte ce bonnet comme signe. Il se mit à danser avec un visage joyeux ; mais le Khan n'en pouvait plus à force de rire. (75) Tout en riant, le Khan eut bien vite terminé l'affaire, et il fit signe qu'elle fût finie.

Bienheureux est celui qui put ainsi venir à bout de quelque chose au milieu du banquet des Nobles ! Va, ô Babaï, assieds-toi dans un coin ; tu n'as aucune témérité dans ton caractère.

II

Les membres de la communauté de Chiraz n'acceptent pas le bonnet d'Aboul-Hassan et décident de se coudre un signe sur la poitrine.

Que Dieu prenne en pitié Ibn Yamin ; puisse-t-il toujours être délivré des Satans, comme tout Nasi qui, dans le cours des jours, luit pour les Juifs dans chaque nuit ! Après qu'il eut rempli son devoir de cette façon, il brisa la main de l'impie, délivré de toute inquiétude. Il remplit ainsi son devoir au banquet du Khan ; comment un tel homme eût-il pu faire autrement ? (5) Quand le Khan vit ses danses et son jeu, il rit fort de ce bonnet et de la danse.

Après quoi il parla sévèrement à Lari : C'est en vain que tu as fait courir ce véhicule. Si le Roi du monde [3] venait, dans sa splendeur, dans la province de Chiraz, et si lui, le Schahinschah, me témoignait une affabilité centuple à cause de ce signe, il se pourrait que je lui fusse complaisant et que je laisse les Sujets [4] de cette façon. (10) Si je désire qu'ils aient un signe, ils peuvent coudre un nœud sur leur poitrine. Je fais cela aussi en faveur des gens de Chiraz afin qu'ils ne viennent pas auprès de moi en délateurs et tiennent de funestes propos contre cette communauté, qui ne se compose que de quelques personnes [5].

[1] Les porteurs de couronnes sont ici les grands et les nobles qui assistent au banquet. Voir Chardin, VI, 192 (il y est question des grandes fêtes de cour) : « Les Grands ont sur la tête le bonnet qu'on appelle *Tage*, qui est une manière de couronne, lequel est paré d'aigrette, de plumes de héron, et tout couvert de pierreries, dont il y en a qui valent deux à trois mille francs. »

[2] Exactement : par l'histoire, par le boire.

[3] Schah Abbas.

[4] רעייה (raya), désignation des sujets non-musulmans.

[5] L'acceptation du signe mettrait les Juifs à l'abri d'autres chicanes.

Alors Lari dit : O Khan très considéré, n'annule pas l'ordre de ton bienfaiteur[1]. J'ai traversé tous les pays dans ma course rapide : Irak, Yezd, Kaschan, Bender et Lar. (15) Quand le Khan juste entendit ce discours, il fut exaspéré par ces lâches paroles. Il commanda sur-le-champ à l'émir de la cour : Frappe, à cause de sa conduite, l'ennemi du souverain. Pour l'amour du Seigneur des sept zones.....[2]. Les esclaves coururent pour faire le service et le frappèrent sur la nuque avec gaieté ; son turban tomba de sa tête à terre : ainsi le poison fut mis hors d'état de nuire. De désespoir il s'éloigna de ce banquet, le monde devint bleu (obscur) à ses yeux. (20) Comme le silence ne lui était pas facile à garder en cet endroit, il se rendit de désespoir dans une autre province. Aussitôt ce Khan équitable édicta cet arrêt pour la race élue de Dieu, à savoir qu'ils eussent à se coudre sur la poitrine un nœud grand comme un liard, rond et...[3]. Il en fut ainsi jusqu'à l'époque de Abbas II ; ce fut alors qu'il (Lari) quitta la vie.

Ne te livre plus, ô Babaï, au chagrin ; que Dieu exauce ton vœu, dis : Amen ! Qu'il nous donne aussi d'autres faveurs, en nous bénissant de sa grâce ! Puisse-t-il nous prêter secours contre les hommes ; afin que nous soyons finalement délivrés de la main d'Edom !

III

Aboul-Hassan Lari vint chez les gens de Farahabad, apporta le bonnet pour eux et fut tué à Farahabad par la main du Khodja[4].

Quand l'oiseau de proie est proche enfin de sa mort, il va lui-même au-devant de son chasseur ; quand la gazelle voit venir la fin inévitable de sa vie, elle se dirige finalement elle-même au-devant de la flèche ; quand il est décidé que l'homme n'aura pas une plus longue vie, il boit le calice de la main de l'échanson[5]. Quand, pour Lari, cette vie ne dut pas durer plus longtemps, il voyagea, la tête troublée, de pays en pays. (5) Quand il se fut éloigné ce jour-là de Chiraz, l'homme haineux passa dans diverses contrées. Il vint en dernier lieu à Farahabad à un moment où tout le monde était joyeux ; il apporta aussi avec lui quelques bonnets, pour les mettre sur la tête des Juifs.

Quand il arriva inopinément dans la ville, les gens les plus distingués du Conseil[6] vinrent lui rendre visite. Cet homme savant[7] res-

[1] De Schah Abbas.

[2] Le second hémistiche est inintelligible.

[3] Le sens de מעקול comme qualité du nœud n'est pas clair.

[4] Dans B. suit le mot Lâleh-zar (« parterre de tulipes »), par suite d'un malentendu à propos dist. 9.

[5] C'est-à-dire de la mort.

[6] Les chefs des Juifs.

[7] Le Khodja Eléazar qui va être nommé.

semblait tantôt à un parterre de tulipes, tantôt c'était comme si on lui avait envoyé un jardin d'Abyssinie [1]. Quand le Molla aperçut de loin ce soleil [2], Dieu m'en est témoin, il offrit le salut au Khodja; il embrassa la terre, se releva aussitôt et prépara sa langue pour tenir son discours.

Puis il dit : O conducteur du temps, je suis le Molla Lari; sache-le bien : j'apporte sur l'ordre du Schah une coiffure pour les Juifs, ô Khodja. Quand l'homme savant entendit ces mots, il fut très chagriné à cause des Juifs; (15) il parla ainsi (en lui-même) : O mon cœur, si je voulais montrer de la vivacité, je pourrais lui arracher l'âme de son enveloppe ; mais il est nécessaire que j'emploie quelque procédé pour faire de lui la proie des poissons et des serpents. Puis le Khodja, bien qu'il fût irrité au fond de lui-même, parla ainsi à Lari : O Molla, tu m'as rendu fier en prenant aussi ton vol vers nous ; tu as apporté un signe en notre faveur, en dépit des obstacles du monde entier. (20) Tu nous as distingués [3] entre tous les hommes, après que la menue paille eut été mélangée avec des grains d'orge et de froment. Il parla ainsi, et témoigna aussitôt son amitié, en le menant gaiement et joyeusement dans sa maison. Il le fit asseoir, s'assit aussi lui-même et entama avec lui la conversation. Il lui tint d'abord des propos pleins de cordialité et lui donna beaucoup de joyeux avis de toutes sortes. O Molla, — dit-il ensuite —, par amitié pour moi, ne fais pas des Juifs l'objet de l'avidité de leurs ennemis. (25) Tu sais toi-même que le pauvre Israël est en exil et que de tous côtés les loups le guettent [4]. Que si les Juifs se coiffent maintenant du signe, ils livreront par là, pour ainsi dire, leur fortune [5]; ils souffriront beaucoup d'attaques de la part des non-juifs, des Guèbres et des hérétiques, des Chrétiens et des Hindous [6]; ils deviendront avec le temps dépourvus d'honneur devant le Schah, l'Emir, le Khan et le Sultan. Accepte de ma main des étoffes de soie, outre d'autres objets précieux, quitte notre ville et continue ton chemin. (30) Détourne de moi cette exigence et éloigne-toi aussi de mon pays.

Quand Molla Lari entendit ces mots, il dit au Khodja : Homme excellent, c'est sur l'ordre de Schah Abbas, le Conquérant du monde, que j'ai apporté le bonnet; prends-le et mets-toi le sur la tête. J'ai fait par là quelque chose de bon aux Juifs, je vous ai fait un signe parmi les non-juifs.

Quand le Khodja entendit ces mots de sa bouche, il fut comme

[1] Cela signifie sans doute que le chef des Juifs en présence de celui qu'il connaissait comme ennemi des Juifs montrait un visage tantôt brillant, tantôt sombre, de sorte qu'il ressemblait à un jardin brûlé par le soleil d'Ethiopie.

[2] Le Khodja.

[3] Proprement : séparés.

[4] Voir les poésies de Babaï, n° I, *in fine*, *Revue*, XLIII, 100, 103.

[5] C'est-à-dire qu'ils feront de leur avoir un objet de cupidité.

[6] Sur les Hindous en Perse sous Abbas I et ses successeurs, voir Chardin, VI, 315, 327 ; IX, 278.

s'il était obligé de boire du vin aigre. (35) Il dit : Eh bien! lumière de l'œil... je ne savais pas que tu voulais notre bien; je reconnais maintenant que tu as une part dans l'affaire. Puisque je sais que tu nous apportais la chose dans notre intérêt, je vais envoyer une lettre à tous les Juifs et leur dire que tous ceux qui sont sous le pouvoir du Padischah te prient de leur pardonner.

Là-dessus il ordonna à ses serviteurs : Préparez en hâte un banquet à ma porte. (40) Les serviteurs apprêtèrent alors pour Lari un repas semblable au repas d'un prince : des vases de cristal et des flacons pleins de vin, harpe, luth et flûte; des pistaches et du dessert royal. Pour satisfaire l'appétit [1] il y avait des volailles et des poissons; toutes sortes d'oiseaux et de rafraîchissements pour l'âme de l'homme figuraient abondamment à ce banquet. On but du vin couleur de pourpre, et on devint ivres de prospérité princière. (45) Il y avait, en effet, au service du Khodja de nombreux esclaves, indiens, géorgiens et tatares, ils étaient pour peu de temps au service du Khodja et ils recevaient leurs gages, par Dieu!

Lorsqu'ensuite Lari fut ivre, il dit au Khodja : O maître éminent, je désire que tu me prépares une promenade en mer. Quand Molla Eléazar entendit ces mots, il resplendit comme une rose au printemps [2]. (50) Il fit signe à quelques matelots de porter du vin au bord de la mer. Le Khodja se leva avec Lari de sa place et prit avec lui quelques-uns des Juifs. Cheminant joyeusement, ils se rendirent au bord de la mer et s'approchèrent à pied de la mer : comme si Pharaon y entrait, irrémédiablement perdu, et, après lui, Moïse en la personne d'Eléazar. Ils s'avancèrent tout près du bord de la mer et apportèrent là une, deux coupes. (55) Tout à coup il (Lari) jeta les yeux sur la surface de la mer et voici que s'offrirent à ses yeux un vaisseau et une barque. Alors il dit au Khodja : O Prince du temps, puisses-tu rester longtemps au monde! Ordonne qu'on amène des barques rapides, afin que nous prenions place dans la barque, buvions du vin sur la surface de la mer, montrions de la gaieté et de la joie dans la nuit éclairée par la lune! Lorsque le Khodja entendit ces mots, il fut joyeux et ordonna aussitôt à ses serviteurs : (60) Préparez-moi trois barques; nous nous y asseoirons promptement et alertement. Les serviteurs coururent empressés comme le vent et amenèrent trois barques qui ressemblaient à des tentes. Quand ils virent les trois barques, Lari et Eléazar s'assirent en même temps l'un dans l'une, l'autre dans l'autre; il donna la troisième à deux marins, pour qu'ils y prissent place, semblables au Ferhad [3]. (65) Quand ils arrivèrent au milieu des flots de la mer, ils se mirent en mouvement promptement et alertement.

A ce moment le Khodja dit au Molla Lari : O Aboul-Hassan, au

[1] Proprement : pour le sens du goût.

[2] Exactement : à l'époque du mois d'Iyyar.

[3] Voir *Revue*, XLIII, 251, note 4.

nom de l'amitié, je te prie d'éloigner de nous ce signe; n'ordonne pas aux Juifs cet avilissement! Tu as à t'inquiéter de ta propre province, pourquoi t'inquiètes-tu de la province d'autrui? Alors Lari dit: O homme d'humilité, j'ai le cœur plein de blessures à cause des Juifs. (70) Dans ma ville j'étais un des plus considérés, j'étais très estimé par le peuple; ils m'ont aliéné ma religion. Par cent avilissements ils ont fait de moi la fable des gens. Je me promis à cette époque d'abaisser avec violence tous les Juifs.

Quand Molla Eléazar entendit ces mots, il fit signe aussitôt aux serviteurs : faites sombrer cette barque dans l'eau, comme quand quelqu'un tombe la tête en bas, plongez son vaisseau dans l'eau. (75) Immédiatement les Géorgiens mirent en mouvement la barque; ils firent de telle sorte qu'ils passèrent devant Aboul-Hassan ; puis ils saisirent le bout de la barque et le précipitèrent sur place. Les poissons du fond de la mer en furent informés; ils en devinrent témoins sur l'ordre de Dieu. Les poissons le saisirent à la file et dévorèrent sa chair avec ses os. Ils en firent comme une nourriture dans ce monde; le peuple de Juda fut délivré. Qui aurait pu dire parmi les émirs ou les gardes que le Khodja l'avait tué de cette façon?

Quiconque fait le mal voit le mal venir à sa rencontre; le Satan lui arrache l'objet de sa solide confiance. O Babaï, deux cents fois par jour, entonne, pour Eléazar, la prière « A toi, ô Eternel! »

CONTRIBUTIONS

A L'HISTOIRE DES JUIFS D'ALSACE

PENDANT LA TERREUR

La Convention nationale ne rendit aucun décret contre le culte israélite. Elle repoussa les pétitions relatives à l'interdiction de la circoncision et du port de la barbe. Mais quelques municipalités prirent des mesures restrictives à l'égard des Juifs, particulièrement en Alsace. Grætz (*Geschichte*, XI, p. 609) en a donné des preuves certaines. Il nous est possible de présenter au lecteur quelques documents inédits. Certaines pièces sont à Paris, déposées aux Archives nationales (AA 46, n° 1362), les autres sont aux Archives départementales de Colmar (L. 645).

Vers la fin de l'année 1794, les souffrances des Juifs d'Alsace, et notamment de ceux du Bas-Rhin, étaient devenues si violentes, que les plus renommés d'entre eux résolurent d'adresser une pétition à la Convention. A cette pétition, qui portait au premier rang la signature de Sintzheim, on ajouta, pour prouver la véracité des protestations, les copies de plusieurs actes et décisions visant les Juifs. Depuis un an déjà, les Juifs supportaient des mesures iniques. La prise des lignes de Wissembourg par les Impériaux et la retraite de l'armée du Rhin sur Strasbourg, le 3 octobre 1793, avaient jeté la consternation dans le pays. La Convention nationale, pour faire face au danger, fit élever des ouvrages de défense, et les sacrifices patriotiques demandés furent accordés avec enthousiasme. Elle envoya à Strasbourg les conventionnels Saint-Just et Lebas, commissaires extraordinaires auprès de l'armée du Rhin, chargés d'établir le régime de la Terreur tel qu'il existait à Paris, et le 10 octobre, après

la proclamation du gouvernement révolutionnaire, elle institua le tribunal révolutionnaire à Strasbourg.

Ce tribunal était formé d'un président, Taffin, de deux juges assesseurs, Wolf et Clavel, d'un commissaire civil faisant fonction d'accusateur public, Euloge Schneider, et d'un greffier, Weiss.

L'âme de cette magistrature inquisitoriale était Schneider. Du 5 novembre au 12 décembre 1793, il fit condamner à mort vingt-huit personnes, tant à Strasbourg qu'à Mutzig, Barr, Obernai, Epfig et Schlestadt. La plupart des arrêts atteignirent des gens qui spéculaient sur les assignats ou qui violaient la loi du maximum [1].

Le 31 octobre (10 brumaire) les représentants du peuple Saint-Just et Lebas décrétèrent un emprunt forcé de 9.000.000 de livres, et, pour soutenir le zèle patriotique et détruire l'influence des Jacobins alsaciens et des réfugiés allemands, ils imaginèrent une institution singulière, la Propagande, composée des orateurs les plus ardents des clubs de Lorraine, de Champagne, de Bourgogne et de Franche-Comté, qui allaient prêcher la doctrine de la Raison.

Le 17 novembre (27 brumaire) eut lieu, dans la cathédrale de Strasbourg, la première séance de Propagande, et le 20 novembre (30 brumaire) la religion nouvelle fut inaugurée à Strasbourg avec solennité. Monet, maire de Strasbourg, prononça un discours sur la Nature et la Raison. Euloge Schneider renonça publiquement à l'état de prêtre. Taffin, président du tribunal révolutionnaire, rappela qu'il avait autrefois porté la soutane, mais avec dégoût, disait-il, et il s'en était dépouillé avec joie. Il termina également sa harangue par une abjuration. Cet exemple fut aussitôt suivi par plusieurs prêtres catholiques. On vit alors un citoyen monter à la tribune et regretter qu'aucun pasteur ni rabbin ne les eût imités.

Dès que fut établi le culte de la Raison, les autres cultes cessèrent. Il fut défendu de baptiser, d'administrer les sacrements, d'aller au prêche, de pratiquer la circoncision, de célébrer, en un mot, toutes les cérémonies religieuses. Les synagogues furent fermées comme les églises et les temples. L'emploi de l'hébreu fut interdit ; les livres de la loi furent détruits. (V. E. Seinguerlet, *Strasbourg pendant la Révolution*, Paris, 1881, p. 135 et suiv.)

L'animosité contre les Juifs était grande. Les hommes les plus puissants de Strasbourg étaient leurs ennemis. Baudot, re-

[1] Parmi les personnes arrêtées à Mutzig était Reb Moché, bisaïeul de M. Dreyfuss, grand-rabbin de Paris.

présentant du peuple près les armées du Rhin et de la Moselle, écrivit à son collègue et ami Charles Duval une lettre, datée de Strasbourg, 29 brumaire an IIe de la R. F. (19 novembre 1793) : « Les Juifs nous ont trahis dans plusieurs petites villes et villages du côté de Vissembourg ; on serait en peine pour en compter dix reconnus patriotes dans les départements du Haut et du Bas-Rhin. Il en est de même à Bayonne et à Bordeaux : partout ils mettent la cupidité à la place de l'amour de la patrie et leurs ridicules superstitions à la place de la raison. Je sais que quelques-uns d'entre eux servent dans nos armées, mais en les exceptant de la discussion à entamer sur leur conduite, ne serait-il pas convenant de s'occuper d'une *régénération guillotinière* à leur égard ? » (*Recueil de pièces authentiques servant à l'histoire de la Révolution à Strasbourg*, II.)

Quatre jours après la proclamation du culte de la Raison, le 1er frimaire (21 novembre), les plus renommés israélites strasbourgeois furent arrêtés : Cerf Beer, Léopold Samuel, Isaac Waltenheim (Isaac Leyser de Waldenheim), les frères Salomon Lévi, Abraham Cahn, Meyer Vetel et Meyer Dreyfus. (*Recueil, ibid.*) Le procureur syndic du Directoire du département du Bas-Rhin prononça contre eux un réquisitoire violent : « Il existe parmi ces hommes, dit-il, la loi inhumaine d'opérer sanguinament sur l'enfant mâle qui naît, comme si la nature n'était pas parfaite. C'est un outrage à la divinité. Ils portent la barbe longue par ostentation et pour singer les patriarches desquels ils n'ont pas hérité les vertus. Ils pratiquent une langue qu'ils ne connaissent pas et qui n'est plus usitée depuis longtemps. En conséquence, je requiers la commission provisoire de leur interdire ces usages et d'ordonner qu'un auto-dafé sera fait à la Vérité de tous les livres hébreux et principalement du Talmuth, dont l'auteur a été assez fripon de leur permettre de prêter à usure aux hommes qui ne seraient pas de leur croyance. » (R. Reuss, *Sétigmann Alexandre*, p. 24.)

La commission provisoire du district de Strasbourg décréta « que les propositions contenues dans le réquisitoire seraient exécutées par les municipalités respectives de la résidence des citoyens professant jusqu'à présent la loi de Moïse », que « pour cet effet, elles feront assembler les citoyens le décadi de cette décade et leur feront lecture de la présente délibération, en leur enjoignant de s'y conformer, sous peine d'être traités comme suspects ». Il fut ordonné, en outre, aux municipalités du district « de réunir à l'instant tous les livres hébreux, notamment le Talmuth, ainsi que tous les signes quelconques de leur culte et de les

envoyer à la commission provisoire, afin qu'un auto-dafé fût fait à la Vérité, le décadi de la seconde décade, de tous ces livres et signes du culte de Moïse ». (Reuss, *loc. cit.*, p. 25.)

Mais il apparaît que ces décisions ne furent pas mises partout à exécution. Les municipalités qui toléraient les cultes catholique et protestant ne pouvaient pas sévir contre le judaïsme. Aussi les représentants du peuple se virent-ils contraints de publier un nouvel arrêté, le 21 nivôse an II (11 janvier 1794), qui défendait toute assemblée quelconque, autre que celle du temple de la Raison et celle de la Société populaire.

Les Juifs continuèrent néanmoins, dans plusieurs endroits, et probablement à Strasbourg même, à se réunir dans leurs synagogues. L'agent national en eut connaissance et avisa le directoire du district de Strasbourg. La question vint dans la séance du 13 pluviôse an II (2 février 1794). Nous possédons deux rapports de cette discussion, l'un abrégé et inséré dans le journal *der Wellbote*, numéro du 19 pluviôse, l'autre plus complet conservé aux Archives Nationales à Paris.

Contre les synagogues.

Vu la requisition faite par l'agent national portant, qu'il est parvenu à sa connaissance que, malgré l'arrêté des Représentants du peuple, en date du 21 nivôse, qui défend toute assemblée quelconque autre que celle du temple de la Raison et celle de la société populaire, des citoyens, qui *osent ternir le beau nom de citoyen et l'amalgamer avec celui de juif*, s'assemblent dans leur ci-devant synagogue et y célèbrent leurs anciennes simagrées, dans une langue inconnue, avec laquelle on pourrait aisément troubler la sûreté générale; en conséquence l'agent national demande, qu'il soit enjoint aux différentes municipalités de faire cesser de pareils abus, pour ne pas encourir la peine établie par la loi contre eux, qui osent enfreindre les arrêtés des représentants du peuple;

Ouï et ce requérant, l'agent national, les administrateurs composant le directoire du district de Strasbourg, arrêtent en séance publique, qu'en conformité de l'arrêté des représentants du peuple du 21 nivôse, il sera enjoint à toutes les municipalités de l'arrondissement du district de Strasbourg, de défendre dans leur ressort, toute assemblée quelconque autre que celle du temple de la Raison et celle de la Société populaire et de défendre nommément celles tenues par des citoyens, qui veulent encore être appelés juifs et se rassemblent dans leurs ci-devant synagogues pour y célébrer leurs anciennes simagrées dans un idiome difficile à surveiller et avec lequel on pourrait facilement troubler la sûreté générale.

Et sera la présente délibération imprimée dans les deux langues,

et envoyée à toutes les municipalités du district, pour y être lue, publiée et affichée, qui seront tenues de tenir la main à son entière exécution.

Fait au directoire du district, le 13 pluviôse au II de la R. F.

Signé : DIDIERJAN, SCHATZ, BURY, BRAENDLE, MAINONI, agent national, et CHRISTMANN, secrétaire.

Cette mesure, d'ordre général, n'aurait point soulevé les protestations des Juifs, si la forme n'avait pas été agressive et si d'autres défenses d'un caractère particulier n'avaient pas rendu plus dur l'arrêté directorial. Malgré la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, affirmant que nul ne pouvait être poursuivi pour ses idées religieuses et que la liberté véritable consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui, un hazan de Strasbourg reçut l'assignation suivante :

L'an II de la R. F. une et indivisible, le 2 du mois de thermidor (20 septembre 1794) à la requête du procureur de la commune de Strasbourg, j'ai, soussigné, appariteur du tribunal de la police municipale de la dite ville, donné assignation au cassem (prononciation du mot h'azan chez les chrétiens alsaciens), 11, rue des Jacobins, près de la Vignette, parlant à sa personne, pour comparoir par devant ledit tribunal à la maison commune, le 9 de ce mois, à huit heures du matin, pour voir juger le délit à lui impute, de ce que le 29 messidor, il a dans la grande boucherie, tué un bœuf selon les cérémonies judaïques et lui a été laissé copie du présent exploit pour qu'il n'en ignore.

WENDLING.

La femme d'Abraham Auerbach, propre fille de David Sintzheim (voir *Dénombrement des Juifs tolérés en Alsace*, *s. v.* Bischheim, n° 53, et l'introduction au ירד דוד; voir aussi cette *Revue*, XLI, p. 118) fut traduite devant le tribunal de la police municipale pour avoir porté un vêtement « qui désigne l'attachement à une secte religieuse et fanatique. »

L'an II de la R. F. une et indivisible le 2 du mois de Termidor (20 septembre 1794) à la requête du procureur de la commune de Strasbourg, j'ai, soussigné appariteur au tribunal de la police municipale de ladite ville, donné assignation à la femme Auerbach, rue de la Loi, n° 14, parlant à sa personne pour comparoir par devant ledit tribunal, à la maison commune, le 3 de ce mois, à 8 heures du matin, pour voir le délit à elle imputé de ce qu'elle a porté un vêtement qui désigne l'attachement à une secte religieuse et fanatique, et lui a été laissé copie du présent exploit pour qu'elle n'en ignore.

WENDLING.

Attaqués dans leurs droits de citoyens, poursuivis pour l'exercice de leur culte, les Juifs se virent exclus des ventes et fournitures gouvernementales. Le 19 thermidor de l'an II, les administrateurs du Directoire du district de Strasbourg, Braendlé, Didierjan, Mainoni, agent national, et Christmann, secrétaire, firent afficher cet avis au public : « L'administration du Directoire du district de Strasbourg, prévient les concitoyens, que, nonidi prochain, 29 dudit mois, à 10 heures du matin, il sera procédé par la Commission des guerres, en présence d'un membre du Directoire, dans la cour du département, à la vente de plusieurs vaches provenant de l'évacuation du Palatinat; comme elles doivent servir à la propagation du bétail, les bouchers et les ci-devant juifs, n'y seront point admis. »

Cette décision brutale avait été elle-même précédée d'une lettre de l'agent national aux municipalités du district dont les termes n'avaient certainement pas peu contribué à l'expulsion des Juifs de tout marché.

Strasbourg, ce 11 thermidor an II de la R. F. une et indivisible.

Il est parvenu à la connoissance de l'administration que vous ne surveillez pas les ci-devant juifs, que vous les laissez, sans opposition, exercer dans vos arrondissements respectifs le trafic infâme de l'agiotage. Je vous requiers, sous votre responsabilité, d'avoir sans cesse les yeux fixés sur ces êtres dangereux, qui sont les sangsues dévorantes des citoyens. Ayez soin aussi aux termes de la loi du 17 septembre 1793 (vieux style) de leur faire produire la justification de leurs moyens d'exister et les preuves qui constateront l'acquit de leurs devoirs civiques.

Signé : Mainoni, agent national,

Affiché à Strasbourg, le 9 Fructidor.

Mais les vexations les plus grandes furent causées aux Juifs par l'obligation de la dénonciation de l'état civil.

La loi du 20 septembre 1792, qui ordonnait la remise des registres des naissances, des mariages et des décès de tous les cultes aux greffes des municipalités, fut un motif nouveau de poursuites contre les Juifs. Nombre de communautés n'avaient point obéi à la loi et n'avaient pas fait la remise, pour la simple raison, sans doute, qu'elles ne possédaient pas de registre d'état civil. Cela suffit pour faire considérer les ci-devant Juifs comme réfractaires à la loi, « fanatiques et ayant besoin d'être étroitement surveillés ». L'agent national du district de Strasbourg, le 14 prairial, rappela les communes à l'exécution de la loi.

LIBERTÉ — ÉGALITÉ.

Strasbourg, le 14 prairial an II de la R. F. une et indivisible.

La loi du 20 septembre 1792 (vieux style) ordonne que tous les registres de naissances, de mariages et de décès de tous les cultes soient déposés aux greffes des municipalités. Cependant je suis instruit, qu'au mépris de la Loi, les ci-devant rabbins juifs ont conservé les registres de naissance de ceux du culte mosaïque. Il est de votre devoir, citoyens, de faire punir une telle infraction à la loi par la recherche et la poursuite des coupables.

Je vous somme et vous requiers sous votre responsabilité personnelle de prendre les mesures les plus promptes et les plus efficaces pour vous assurer si les registres de tous les cultes ont été déposés aux greffes de vos municipalités respectives et je vous charge de me rendre compte, dans la décade, des dispositions que vous aurez prises à cet effet.

Signé : MAINONI.

Un incident, qui serait comique s'il ne s'agissait pas d'un cadavre, se produisit alors. Un Juif, Emmanuel Samuel, natif de Kolbsheim, mourut à Strasbourg. Son corps fut transporté à Rosenviller pour y être enterré. Mais sur le bruit que la déclaration de décès n'avait pas été légalement faite, le cadavre fut arrêté à Rosheim. Immédiatement cette affaire fut déférée aux juges, qui la trouvèrent importante, et considérèrent les fauteurs comme pleins du fanatisme le plus outré et, par conséquent, de sentiments anti-républicains. Aussi le directoire du district de Strasbourg, en séance publique, le 9 Messidor, l'an II de la R. F. une et indivisible, prit les décisions suivantes :

Vu la lettre du département du Bas-Rhin, en date du 28 prairial dernier, par laquelle il annonce à l'administration du district, que l'on a arrêté dernièrement à Rosheim, le cadavre d'un ci-devant juif, domicilié et mort à Strasbourg, que l'on transportait à Rosenviller, pour y être enterré; vu pareillement l'invitation du même département consignée dans la même lettre, tendante à prendre les mesures efficaces pour forcer les ci-devant juifs à servir utilement la République et pour retirer d'entre les mains des rabbins de la secte judaïque, les registres de naissances, mariages et décès qu'ils ont conservé jusqu'à ce jour au mépris des lois ;

Ouï l'agent national suppléant ;

les administrateurs du directoire du district de Strasbourg considérant : 1° que l'inhumation tentée par les ci-devant juifs annonce en eux le fanatisme le plus outré et par conséquent anti-républicain;

Considérant : 2° que la loi du 19 décembre 1792 (vieux style) article 1, qui ordonne que les déclarations de décès seront faites dans les trois jours du décès et avant l'inhumation à peine de prison, sauf les poursuites criminelles en cas de recélement du décès, a été méprisée et enfreinte par les ci-devant juifs ;

Considérant : 3° que la loi du 20 septembre 1792 (vieux style), qui détermine le mode de constater l'état-civil des citoyens, veut que tous les registres de tous les cultes, soient déposés aux greffes des municipalités ;

Considérant : 4° qu'aux termes de la loi du 17 septembre 179 (vieux style), sont réputés gens suspects ceux qui ne pourront pa, justifier de la manière prescrite par la loi du 21 mars dernier, de leurs moyens d'exister et de l'acquit de leurs devoirs civiques, arrêtent ce qui suit :

Art. I. Les ci-devant juifs qui ont concouru au transport du cadavre sont regardés comme réfractaires à la dite loi du 19 décembre 1792 (v. st.) et seront poursuivis comme tels :

Art. II. Les perquisitions les plus sévères seront faites pour découvrir les personnes désignées par la loi du 20 septembre 1792 (v. st.) pour faire la déclaration du décès du ci-devant juif, et les faire punir suivant la rigueur de la loi.

Art. III. Tous les ci-devant rabbins juifs seront tenus, sous leur responsabilité personnelle, de déposer sur le champ aux greffes de leurs municipalités respectives tous les registres de naissance, mariage, décès, dont ils sont encore dépositaires,

Art. IV. Tous les ci-devant juifs seront tenus de se présenter, dans les vingt-quatre heures, après la réception de la présente, par devant la municipalité de leur domicile pour faire la déclaration de leurs moyens d'exister et l'acquit de leurs devoirs civiques, sous peine d'être traités comme des gens suspects.

Et sera la présente déliberation imprimée dans les deux langues, publiée et affichée partout où besoin sera. Les agents nationaux près les communes sont tenus sous leur responsabilité de la stricte exécution de la présente.

Par les administrateurs du directoire du district de Strasbourg.

Signé : Faudel, président, Didierjan, Bury, Braendlé, agent national suppléant, et Christmann, secrétaire.

Malheureusement entraînés par leur républicanisme trop zélé, les administrateurs avaient omis de prendre connaissance du registre d'état civil. La déclaration de décès d'Emmanuel Samuel avait été faite en temps utile ; acte légal en avait été dressé et signé par les témoins et l'officier civil, ainsi que le prouve cet extrait du registre des actes de décès de la commune de Strasbourg.

Ce jourd'huy, le 27 prairial an II de la R. F. u. et in. vu par moi

François Rouge, membre du Conseil général de la commune de Strasbourg, département du Bas-Rhin, chargé de constater l'état-civil des citoyens, la copie du procès-verbal de ce jour, dressée par Herold commissaire de police du premier arrondissement de cette commune, qui constate que Emmanuel Joseph, colporteur, âgé de soixante ans et Guerschon Aron, colporteur, âgé de soixante-dix ans, tous deux domiciliés en cette commune, sont comparus par devant ledit commissaire et lui ont déclaré que Emmanuel Samuel, marchand, veuf, natif de Kolbsheim, âgé de soixante-huit ans, est mort hier à onze heures du soir, en sa demeure, rue du Jeu des Enfants, n° 55, que ledit commissaire s'y est transporté et s'est assuré dudit décès; moi François Rouge, après que lesdits comparus m'ont eu certifié la vérité de cette déclaration, j'ai rédigé le présent acte, qu'ils ont signé avec moi.

Fait en la maison commune de Strasbourg, les jours, mois et an ci-dessus.

Signé : GERSON ARON, en langue inconnue, EMMANUEL JOSEPH et ROUGE, officier public.

L'application de la loi sur les déclarations de naissance, mariage et décès fut si rigoureuse, que le corps municipal de la commune de Strasbourg, le 6 Thermidor an II, en séance publique, après avoir constaté que peu de Juifs se présentaient au constat de l'état civil, décréta qu'il était expressément enjoint aux ci-devant Juifs de faire leur déclaration; que les commissaires, adjoints, gardes, tous citoyens devaient surveiller les Juifs, et que les accoucheurs, chirurgiens, sages-femmes, propriétaires étaient tenus de faire la déclaration à la place du mari absent ou incapable d'agir.

Le 19 prairial le citoyen Monet, maire de Strasbourg, lança un mandat d'arrêt contre les Juifs ci-dessous dénommés :

Joseph Emmanuel, de Kolbsheim, demeurant à Lautrebourg,
Daniel Weill, de Rosheim,
Lazare Lévi, d'Oberenheim,
Samuel Lévi, de Bischheim,
Mayer Dotres, de Lingolsheim,
Hirtzel Schwartz, de Westhoffen,
Isaac Mayer, de Lingolsheim,
Abraham Schwartz, de Westhoffen,
Gottlieb Kahn, de Bischheim,
Léon May, du fort Vauban,
Lippmann Süssel, de Bischheim,
Calmann David, de Nietérenheim,
Joseph Dreyfus, du fort Vauban,
Samuel Lévy, de Strasbourg,
Michel Jacob, d'Osthausen,
Abraham Levy, de Bischheim,

Lazare Levy, de Bischheim,
Gœtchel Hirtzel, à Krautergersheim,
Horel Samuel, d'Osthausen,
Moyse, de Westhoffen.

Tous prévenus de vagabondage, porteurs de passeports informes, seront provisoirement mis en état d'arrestation à la maison d'arrêt, jusqu'à ce qu'il en ait été autrement ordonné par le corps municipal [1].

Ces Juifs, la plupart honnêtes commerçants, se trouvaient pour affaires de passage à Strasbourg ou demeuraient depuis peu dans la commune. Tel Lazare Lévi d'Oberenheim domicilié à Strasbourg et dont la femme Hundel demandait la mise en liberté [2].

Tel Cerf Lévi de Bischheim venu pour affaire et détenu longtemps, réclamé en vain par sa femme [3].

[1] Enregistré à Strasbourg, le 6 thermidor an II (signé Gallimard).

[2] Aux citoyens Maire et officiers municipaux de la commune de Strasbourg.

Citoyens,

Dans une chasse donnée le 19 prairial à des individus soupçonnés de vagabondage, le citoyen Lazare Levy, domicilié en notre commune, rue de la Chaine, n° 6, depuis deux années et précédemment à Oberehnheim, a été enlevé au café des Sans-Culottes et confondu par cet enlèvement avec ceux qui se trouvaient sur la place. Comme ce citoyen est domicilié ici, qu'il y a fait en personne son service de la garde nationale avec exactitude, comme l'atteste le certificat de son capitaine visé par le commandant, remis entre les mains du citoyen maire, dans lequel il est expressément dit qu'il n'a jamais fait distinction de jour, que de plus il doit se trouver aux pièces un second certificat de son commissaire et voisin qui atteste sa bonne conduite morale et son civisme dans les fournitures faites par les citoyens en faveur de nos frères d'arme, que d'ailleurs il a un commerce de soyeries dont il s'entretient, il espère que vous voudrez bien le distinguer de la classe des vagabonds et prononcer son élargissement comme vous le demande son épouse Hindel.

הרנדל Frau Lévi, *Agent National de la commune.*

Registre de prés. municipal n° 7200. — 21 messidor an II.

[3] Aux citoyens Maire et officiers municipaux de la commune de Strasbourg.

Citoyens,

Sarah épouse de Cerf Lévi, citoyen français, domicilié à Bisheim, vous expose que son mari passant devant les grandes arcades, pour aller à la suite de ses affaires, fut joint par l'ordre des gardes de police à un troupeau d'hommes que l'on menait à la municipalité comme soupçonnés de vagabondage. Le mari de l'exposante ne peut pas être compris dans ce soupçon, lui qui, depuis sa plus tendre jeunesse a constamment commercé en cette commune et qui depuis son arrestation a fait présenter au citoyen maire, un certificat de la municipalité de Bischeim, qui atteste son patriotisme et son civisme, distingue par les offrandes faites en toutes les occasions, pour le secours de nos frères d'armes. Son plus grand négoce est fondé sur les ventes publiques, aussi est-il à presque tous les encans et c'est ce commerce qui lui fait entretenir sa femme et ses sept enfants. C'est sur ces considérations et sur l'affirmation de la municipalité contenue au certificat qui est entre vos mains que l'exposante fonde sa réclamation pour la liberté de son mari.

צאהר Frau Girtzel, *Agent National de la commune.*

(Registre de prés. municipal n° 7200).

Tel autre, comme Samuel Lévi, était venu chercher des médicaments pour son enfant malade[1]. Tous ces faits prouvent avec quel arbitraire et quelle insouciante brutalité ces arrestations furent accomplies.

Euloge Schneider, dans son journal l'*Argus*, du 15 juillet, an II, relate ces événements, mais il attribue ces méfaits à la police. « Leur situation devint si difficile, que le maire de Strasbourg donna l'ordre de chasser les Juifs de la place de la Parade, où ils avaient coutume de se réunir et en cas de récidive de les conduire à la maison commune. Je dis conduire et non pas traîner ou pousser (treiben et führen). Les policiers, de leur propre gré, emmenèrent les Juifs rassemblés comme un troupeau de bétail et se permirent de les frapper. » Il est curieux de voir un homme comme Euloge Schneider, violent judéophobe, prendre ainsi le parti des Juifs. Dans ce même article d'ailleurs, il s'exprime avec plus de développement sur les Juifs, dont il prend la défense. Après avoir établi qu'il est permis à chacun de vénérer Dieu à sa façon, que devant la loi il n'y a ni Juif, ni Chrétien, que la morale de l'Ancien Testament est pure, il ajoute : « Il est donc démontré que l'on peut à la fois être bon Juif et excellent citoyen. Si jusqu'à ce jour de nombreux Juifs ont dû vivre dans l'oisiveté et la fourberie, à qui la faute? Est-ce possible qu'une nation, condamnée pendant des siècles à la servitude ne s'abâtardisse pas et ne corrompe pas sa moralité? Dans nos contrées, il était interdit aux Juifs avant la Révolution d'être artisans ou cultivateurs. Ils étaient donc obligés de commercer pour ne pas mourir de faim. La Révolution éclata; il leur fut permis, comme aux autres citoyens d'exercer un métier et de cultiver la terre. Pourquoi ne le firent-ils pas? La réponse est facile. Les adultes étaient incapables et les enfants furent repoussés par les Chrétiens qui auraient dû les prendre en apprentissage. Ce rapprochement réciproque des Juifs et des Chrétiens fut encore empêché par le fanatisme. Ah,

[1] 21 messidor an II.

Aux citoyens maire et officiers municipaux de la commune de Strasbourg.

Gouttel Kuppenheim épouse de Samuel Lévi, habitant de Bischeim, vous expose, qu'il y a environ trois semaines que son mari était à la ville pour chercher des médicaments pour un de ses enfants qui avait la petite vérole, sortant d'une boutique de marchand à tabac pour s'en retourner chez lui, un garde de police l'arrêtait et le menait à la maison commune où il y a encore le passeport de sa municipalité.

L'exposante est une pauvre femme, mère de six enfants, n'ayant pour ses subsistances que le gain de son mari; elle vous invite au nom de l'humanité souffrante de bien vouloir lui rendre son mari et faire justice à

Votre concitoyenne, Goutte. Kuppenheim.

Registre de prés. municipal n° 7191.

essayons de bannir le fanatisme et sa fille l'intolerance et vous verrez bientôt tout prendre un même aspect... » Il disait ensuite : « Devant la loi et la raison, il n'y a que des hommes et des citoyens. On ne sait ce qu'est un baptisé ou un circoncis. Dans le temple nous sommes croyants ; à la place publique et à l'assemblée, citoyens. »

Malheureusement le jugement d'Eulogе Schneider n'était qu'une opinion particulière. Dans les campagnes et à la ville, ainsi que nous l'avons vu, la haine du Juif était ardente. L'ignorance mêlée au fanatisme et au désir de se venger d'exactions usuraires avait conduit à ces excès odieux et à ces représailles révoltantes.

Pourtant les Juifs remplissaient consciencieusement leurs devoirs civiques et payaient avec exactitude de dures impositions.

Dans le *Recueil des pièces authentiques servant à l'histoire de la Révolution*, vol. I, p. 19 et ss., nous voyons les chiffres des contributions des Juifs. Max Beer fut, après réclamation, remis à 10,000 livres ; Samuel de Balbronn, logé derrière l'hostel de la Lanterne, est imposé à 50,000 livres payables en trois jours. Les contributions de Lehmann père, fils et gendre, sont réduites à 12,000 livres [1].

Leb Lévi, de Strasbourg, dut payer dans les vingt-quatre heures, 20,000 livres. Un certain citoyen, Martin, alla jusqu'à arrêter quarante-deux Juifs et préleva un impôt de 42 livres par tête.

On remit même en vigueur un vieil usage, le fameux grusel horn, « car on nous fait sortir de Strasbourg, disent les Juifs, on nous en défend l'entrée à certains jours, à certaines heures [2]. »

Pourtant le patriotisme des Juifs ne fut pas diminué par ces mesures vexatoires. Nous possédons des documents qui attestent le dévouement patriotique des Juifs et le *Recueil* cité en mentionne quelques-uns. Ainsi Max Beer, fils de Cerf Beer, « connu par son civisme et par la constance avec laquelle il s'est montré dans les moments les plus critiques pour les vrais républicains ».

Dans l'inventaire des dons patriotiques on trouve : quatre chan-

[1] Ce Lehmann est Reb Lehme de Bischheim qui eut des démêlés avec Cerf Beer au sujet de la préséance au temple, et qui enleva à Cerf Beer la charge de fermier des Juifs ; son fils était Lippmann (Léonard Lehmann), mort en 1812 ; le gendre, ou Isaac Hailin Netter, arrière grand-père du docteur Netter, ou Bamberger, ou Erlanger (d'après M. Lehmann, directeur du Séminaire israélite, un des descendants de Reb Lehme).

[2] Isidore Loeb a raconté d'après M. Lehmann comment fut aboli cet usage. Dans la cathédrale de Strasbourg était déposé un cor dont on sonnait à minuit chaque jour, et le sonneur criait « Jud Betrug — juif, dol ». Max Beer, lieutenant de la garde nationale, après de copieuses libations, anima de zèle ses soldats, monta à la cathédrale et anéantit le cor. *Annuaire de la Société des Études juives*, 1883, p. 176.

deliers de synagogue, deux pommeaux de bâtons de synagogue, quatre pommeaux de bâtons de synagogue, un tabernacle judaïque avec une chaîne et une petite cloche, deux figures de Moïse et Aron.

La citoyenne épouse du nommé Moïse Isaac a fait cadeau pour nos frères d'armes de deux anneaux d'or, de ses boucles d'oreilles, de sa tabatière en argent incrustée en or, du produit de ses veilles en charpie et en bandages ; sa fille fait offrande d'une paire de boucles d'oreilles, de son collier en perles d'or et de son médaillon en même matière, de sa bague d'or garnie de perles fines.

La preuve la plus touchante de patriotisme fut donnée par les Juifs de Bischoffsheim. Le *Strassburger Kurier* en a conservé le souvenir dans son numéro du 24 messidor an II.

Il raconte qu'une députation de six citoyens, envoyée par les Juifs de Bischoffsheim au Saum, se présenta devant le maire de cette commune et offrit pour la moisson imminente l'aide de leurs coreligionnaires à tous les citoyens. Ils ne demandaient qu'à être requis par ceux qui auraient besoin d'eux et sont prêts à servir leurs concitoyens sans rétribution, par pur civisme. Ils promettent aux femmes dont les maris sont aux frontières, de rentrer toutes les récoltes, sans chevaux, avec leurs mains et sans aucuns frais.

Le maire fit aussitôt publier cette déclaration et invita tous ceux qui voulaient en profiter à se présenter à la municipalité.

Dans son numéro du 8 thermidor, le même journal rapporte :

Nous avons annoncé dans le 184e numéro de ce courrier l'exemple de fraternité donné par les Juifs de Bischoffsheim au Saum. Le 5 du présent mois ils ont exécuté leur offre. Vingt-six d'entre eux, qui s'étaient munis de courroies, lanières, cordes, etc., et s'étaient attelés à une voiture se mirent en marche au cri de « Vive la République » vers l'hôtel d'Angleterre, où se trouvaient les gens qui avaient besoin de leur aide et amenèrent le blé devant les granges des propriétaires. Malgré la grande chaleur le travail fut fait avec la meilleure humeur. D'autres juifs montrèrent leur patriotisme de la même manière en donnant leurs chevaux pour faire rentrer le blé et en aidant eux-mêmes pour accélérer le travail.

Tous ces faits se passèrent à la fin de 1793 et dans la première moitié de l'année 1794. En août 1794 arriva à Strasbourg le représentant Foussedoire, chargé d'une mission de conciliation et d'apaisement. Il devait faire une enquête sur la situation du département, entendre toutes les réclamations et satisfaire à celles qui seraient fondées. (V. Seinguerlet, *loc. cit.*, p. 252.)

Les Juifs d'Alsace avaient pleine confiance en son équité. Ils lui communiquèrent leurs doléances. Si grand était leur espoir, qu'un nommé Jacques Bloch, de Winzenheim, ne craignit pas de lui adresser une pétition. Son fils Gœtchel, ancien ministre officiant à Muttersholz, avait été, en cette qualité, incarcéré à Besançon et le père réclamait son enfant [1].

Foussedoire agit lentement, trop lentement au gré des Juifs. Mais le représentant du Directoire voulait connaître entièrement les abus, les crimes, les persécutions dont on lui rapportait l'exécution abominable, et la tâche n'était pas sans offrir des difficultés. D'autre part, Foussedoire craignait de s'aliéner, par un libéralisme trop éclatant et la défense vigoureuse des Juifs, les membres du Directoire.

Néanmoins, les faits étant vrais, Foussedoire envoya à la Convention la pétition suivante :

Pétition à la Convention pour les citoyens ci-devant juifs de Strasbourg.

Liberté, Égalité
Fraternité ou la Mort.

Foussedoire, représentant du peuple dans les départements du Haut et du Bas-Rhin.

Citoyens,

C'est avec l'accent d'une profonde indignation que je dois me plaindre des vexations qu'on exerce dans ces départements contre des hommes que la malveillance ou l'ineptie s'efforcent toujours de classer sous la dénomination de juifs. On renouvelle contre eux chaque jour, à chaque instant ces reproches d'agiotage, d'usure, de superstition, que la plupart d'entre eux ont cessé de mériter, depuis que la volonté nationale, se fondant sur l'équité naturelle, les a rap-

[1] Au citoyen Foussedoire, représentant du peuple et commissaire dans le Haut et Bas-Rhin.

Jacques Bloch de Vienzenheim t'expose qu'il a un fils appelé Gœtschel Bloch, demeurant à Muttersholz dans le Bas-Rhin, lequel fut autrefois chantre de la synagogue que ceux qui suivent le culte de Moïse avaient dans cette dernière commune. Il y a longtemps qu'il a renoncé à ses fonctions de chantre. Le certificat ci-joint du 8 thermidor, prouve qu'il a, de tous temps, manifesté un vrai patriotisme tant par actions que par paroles; un autre certificat de civisme rédigé dans la langue française qui justifie le civisme de ce citoyen se trouve déjà entre tes mains. Nonobstant toute cette conduite patriotique, Gœtschel Bloch, fut conduit à Besançon, comme ayant été ci-devant chantre de synagogue. Son arrestation, n'étant que l'effet d'une mesure générale, l'exposant en sa qualité de père et porteur de la preuve du patriotisme de son fils, vient solliciter sa liberté; il espère que sa qualité de juif et ci-devant chantre de synagogue dont il a abdiqué les fonctions depuis longtemps ne sera pas un obstacle chez un représentant du peuple qui ne se laisse guider que par la Justice et la Raison.

Jacques Bloch.

(Arch. dép. Colmar, L 645).

pelés à la dignité de leur être et leur a accordé le glorieux titre de citoyens français. Il m'a été également assuré, qu'on a été jusqu'à dire dans des séances de sociétés populaires, que ces individus étaient tous des fripons, des scélérats; qu'ils devaient être sous peu de jours, par décret de la Convention nationale, chassés de la République et que leurs débiteurs étaient dispensés de tenir envers eux aucun engagement; que, d'après un arrêté de département, contraire à tous les principes; ils ont depuis longtemps essuyé constamment un déni de justice, que dans une vente publique un commissaire d'administration, foulant au pied et la loi et ses devoirs, s'est opposé à ce qu'un soi-disant juif eut une possession nationale qui lui était tombée dans le cours des enchères.

Qu'un tribunal a rendu contre l'un d'eux, qui, à la vérité, fut convaincu du délit dont il avait été prévenu, un jugement presque barbare, dont le dire renferme des expressions aussi haineuses qu'impolitiques, des assertions également fausses et contre-révolutionnaires et pour placer la dernière touche à ce tableau rapidement esquissé, qu'on a porté l'impudeur jusqu'à exhumer le cadavre d'un de ces hommes, qui, au désir de la loi, avait été exposé dans un cimetière.

Sans doute, Citoyens, ces injustices criantes et ces excès répréhensibles n'entachent que quelques fonctionnaires inconsidérés, indignes de votre confiance et quelques individus aveuglés par leur prévention ou leur ignorance; mais il n'en est pas moins instant de les publier et de prendre les mesures répressives qu'exigent dans cette circonstance l'humanité et la justice...

Citoyens, que la censure publique s'exerce sur tous ceux qui, au mépris des principes, vexent leurs frères par haines ou par préjugé; et de mon côté, en usant de l'autorité qui m'est confiée, je n'oublierai rien pour faire respecter la loi qui protège également tous les Français.

Signé : Foussedoire.

Les Juifs, lassés par une trop longue attente, enhardis par la protection du représentant du peuple, pour hâter la décision gouvernementale, osèrent adresser à la Convention une pétition où courageusement ils exposèrent leurs plaintes, les vexations dont ils étaient l'objet et la violation constante de leurs droits.

A la Convention nationale.

Nous sommes victimes du despotisme et de la tyrannie qu'exercent envers nous les agents du Triumvirat que vous venez de terrasser; vous nous avez élevés à la dignité de citoyens français, mais l'on méprise vos décrets dans le département du Bas-Rhin, l'on veut nous ôter les droits de l'homme et du citoyen; l'on traiterait plus favorablement les ennemis de la République dans le département du Bas-Rhin que nous; l'on lève dans les pays d'esclaves les contri-

butions avec plus d'humanité, que celles arbitraires et exorbitantes, que l'on exige de nous. L'on nous fait par force sortir de Strasbourg, l'on nous en défend l'entrée à certains jours, à certaines heures. L'on porte la tyrannie au point de trouver mauvais que nos femmes soient habillées, coiffées d'une telle ou telle manière. Nous sommes exclus du droit de partage des biens communaux, l'on affecte de nous traiter d'êtres dangereux et perfides, de ci-devant juifs; l'on soulève le peuple contre nous, l'on nous enlève enfin le glorieux titre de citoyens français.

Nous en remplissons cependant, citoyens Représentants, avec exactitude, zèle et courage les devoirs ; rien ne nous coûte pour en être dignes. Nous défendons avec intrépidité dans l'intérieur et au dehors la cause de la liberté.

Les actes d'oppression contre lesquels nous réclamons la justice nationale sont consignés dans les pièces ci-jointes.

Le représentant du peuple, Foussedoire, qui parcoure le département du Bas-Rhin, indigné des horreurs de l'oppression sous laquelle nous gémissons a fait une proclamation pour en arrêter la durée, mais il s'est borné à la persuasion et le sistème de la persécution règne toujours.

Ordonnés, citoyens Représentants, qu'un rapport vous soit fait par l'un de vos Comités et bientôt nous verrons briser, anéantir cette servitude condamnable, vous nous maintiendré dans nos droits et prononcerés la nullité des arrêtés liberticides, contre lesquels nous avons tant raison de réclamer.

Puisse l'Eternel que vous adores et que nous vénérons depuis l'existance du monde, conserver à la République française son nom auguste et ses succès. Vive la Convention nationale à laquelle, il appartient de fonder un empire sur les bases de la liberté et de l'égalité.

Signé : Sintzheim, Michel Lévy, Salomon Liebmann, Lippmann, Goudchaux, Veilly.

(Arch. dép. Colmar. L 645).

Les démarches des Juifs furent heureuses. Le comité de législation arrêta, dans sa séance du 11 brumaire an III (1er novembre 1794) que les autorités constituées des départements des Haut et Bas-Rhin prendraient les moyens que la loi laisse en leur pouvoir pour arrêter les vexations et rendit l'arrêt suivant :

Extrait du Registre des arrêtés du Comité de législation. Séance du 11 brumaire l'an V de la R. F. une et indivisible.

Vu par le Comité de législation la pétition de plusieurs citoyens du Bas-Rhin, portant plainte des vexations qu'ils éprouvent journellement sous le prétexte qu'ils sont nés juifs.

Considérant que les citoyens connus sous la dénomination de juifs, sont appelés par les lois de la République à jouir des droits du

citoyen dans toute leur plénitude, et que sans blesser ceux qu'assurent la liberté et l'égalité, dans tout gouvernement libre, on ne peut exiger d'eux ni leur déffendre, ce que la loi n'autorise ou ne déffend pas.

Le Comité arrête que les authorités constituées des departements du Haut et Bas-Rhin, et chacune en ce qui les concerne, prendront les moyens que la loi laisse en leur pouvoir, pour arrêter les vexations dont il s'agit, même poursuivre et faire poursuivre, s'il y a lieu, les auteurs instigateurs et complices des persécutions dont se plaignent les pétitionnaires et feront en sorte qu'ils jouissent librement et paisiblement des droits que la loi assure à tous citoyens, qu'à cet effet, expédition du présent arrêté, ensemble de la pétition des citoyens de Strasbourg, seront adressées à la commission des administrations civiles, police et tribunaux; laquelle demeure chargée de transmettre aux administrateurs des departements du Haut et du Bas-Rhin, qui sans délai, seront tenus de faire passer à toutes les authorités constituées réspectives de leur arrondissement, avec injonction de se conformer au présent arrêté et de tenir la main à son exécution.

Signé : Cambacérès, président; Pérès, Louvet et Beauchamp, secrétaires, Pépin, Bar, Oudot, Durand, Maillaume, Garrau, Mazal, Azéma, Pons de Verdun et David.

Pour extrait conforme :

Cambacérès, *président*, Pérès, *secrétaire.*

Pour copie conforme.

La Commission des administrations civiles : police et tribunaux,

Le chargé provisoire, Aumoni.

(Arch. dép. Colmar L 645).

Moïse et Ernest Ginsburger.

NOTES ET MÉLANGES

UN ACTE HÉBREU DE FIANÇAILLES

DE L'ANNÉE 1049

La pièce que nous transcrivons ici provient de la *gueniza* du Caire et appartient à la Bibliothèque du Consistoire israélite de Paris. C'est un acte de fiançailles, dressé à Fostat (vieux Caire), sur l'ordre de Mahfouth [1], fils de Menahem, qui voulait épouser Fadhlat [2], fille d'Abraham b. Mesoullam. Ce document n'est intéressant qu'au point de vue paléographique. Étant daté, il offre un point de repère sûr. Il a été écrit le jeudi 11 Kislew 1362 de l'ère des Séleucides, ce qui correspond au 9 novembre 1049. La mention du jour de la semaine confirme le renseignement donné par Abraham b. Hiyya [3] que les Juifs orientaux ajoutent, non 3449, mais 3448 aux années de l'ère des Séleucides pour les faire concorder avec celles de l'ère de la création ; autrement dit ils font partir l'ère « grecque » de l'an 312 (au lieu de 311) avant l'ère chrétienne. En effet, s'ils comptaient 311, la date de notre acte serait 1050 [4] ; or en 1050 le 11 Kislew tombait un mercredi, tandis qu'en 1049 ce jour est bien un jeudi.

Lorsqu'on se décidera à réunir les plus anciens actes hébreux datés, celui-ci méritera de figurer dans la collection. Voici quelques-unes des particularités paléographiques qui peuvent être relevées. Le ה ressemble au ח, le second pied montant jusqu'au trait horizontal. La distinction entre les deux lettres n'est pas encore consommée. Le ר est presque aussi grand que le ד, mais est

[1] Voir Steinschneider, *Jew. Quart. Review*, XI, 137. Ce nom se lit encore dans un ms. de Lyon et dans un autre du Yemen. Il signifie : memoria servatus ou servandus.

[2] Ce nom n'est pas dans Steinschneider. Le masculin est fréquent.

[3] *Séfer Ha-ibbour*, p. 96-97.

[4] En 1051 le 11 Kislew était un lundi.

bombé. Le ל a une hampe élevée se terminant par une sorte de petit triangle. Le second trait du מ s'arrête à mi-chemin et est oblique, gardant encore ainsi quelque chose de sa forme primitive. Le tétragramme est représenté par trois points, dont un au-dessus de la ligne.

ISRAEL LÉVI.

בשם אל עולם נעשה ונ[שמע]
כי מה טובו ומה יפיו דגן בחו[רים [1]]
וארשתיך לי לעולם וארש[תיך]
לי בצדק ובמשפט ובחכד
וברחמים : וארשתיך לי בא[מונה]
וידעת את יי [2]
זה ספר ארוש שהיה ביום חמישי כשבוע ש[הוא]
אחד עשר מחדש כסלו משנת אלף ושלש מא[ות]
וששים שנים [3] למספר יונים בארץ מצרים ב[עיר]
פסטאט שעל נהר פישון מושבה כר בא לפנ[ינו]
העדים החתומים בסוף הכתב הזה מחפוט
בן מנחם והעיד על נפשו בקנין בתאותו וה[
ושכלו והוא לא אנוס ולא מוכרח ולא שכו[ר ולא]
בת אברהם בן מסלם
שוגה כי אירש את פאצלה תנערה הבתולה [
לו לאשה על טהרה וקדושה כדת בני ישראל [הטהורים ?]
והקדושים והטוהר אשר קצב לפני בוא
חמשים כסף מוהר בתוליה. . . . .
עדות כהוכחה וחמשה ועשרים. . . . .
. . . . חמשה דרכמונים ועשרי[ם.

UN DOCUMENT SUR LES JUIFS DE SAINT-REMY DE PROVENCE AU XIVe SIÈCLE

Au moyen âge, la perception des impôts communaux donnait lieu à bien des difficultés, provenant souvent de l'arbitraire qui présidait à la taxation, du défaut d'évaluation ou de l'inexacti-

[1] Zach., IX, 17.
[2] Hosée, II, 21-22.
[3] Faute pour ושתים. On serait tenté de lire *schanim* « années », ce qui serait également fautif, et la date serait 1360. Mais en cette année, le 11 kislew tombait un dimanche, si l'on fait partir l'ère des Séleucides de 3449, et un mercredi, si cette ère commence en 3448.

tude de l'évaluation de la matière imposable : ces difficultés étaient soumises aux juges.

Les archives de Saint-Remy de Provence contiennent une charte sur parchemin, du 26 juillet 1345, qui a pour objet la solution d'un conflit de cette nature. Ce document, dont nous donnons ci-après le texte, ne saurait manquer d'intéresser nos lecteurs. En voici d'abord l'analyse.

Les syndics de l'Université (ou communauté) de Saint-Remy sont saisis d'une requête remise, par le Juif Salomon [1] Bonjuzas, au juge de Tarascon, d'Autavet [2] et des Camargues.

Dans cet acte, le requérant, excipant de sa qualité d'indigène et de propriétaire local, déclare qu'il a toujours acquitté les charges imposées par l'Université, bien qu'il eût pu s'y soustraire, attendu qu'il paye à la Reine de Jérusalem et de Sicile, comtesse de Provence, les impositions qui pèsent sur ses biens, comme font les autres Juifs. Il peut réclamer notamment, dit-il, l'exemption du droit de fourrage, des subsides pour réparation de l'église, etc.

Supposé, mais non concédé, qu'il dût contribuer à toutes les charges communales, ses biens doivent être préalablement soumis à un averement qui permette de l'imposer selon l'équité, tandis que les syndics le taxent arbitrairement.

Comme conséquence des charges qui le grèvent, il réclame la jouissance des privilèges attachés à la qualité d'habitant de Saint-Remy.

Conclusion : Bonjuzas requiert le juge de déclarer aux syndics la nature des taxes auxquelles il sera tenu et la quotité de ces taxes ; il désire, en cas d'accommodement, assister à la séance dans laquelle sera arrêté le décompte ; au cas où les syndics ne l'y admettraient point, il demande une juste composition fixant le montant de la taxe annuelle qu'il devra payer pour ses biens, composition dont seront chargés des mandataires autorisés de l'Université.

Après divers pourparlers, les parties, en vue d'éviter toutes contestations et réclamations ultérieures, souscrivent une transaction sur les bases suivantes :

Bonjuzas payera annuellement à l'Université, pour lui et les siens, une redevance de trois florins d'or [3] de Florence, à échoir le jour de Saint-Michel [4], pour tous droits, charges, cueillettes,

[1] *Salamon*, porte le texte, suivant l'orthographe et la prononciation encore usitées en Provence.

[2] Autavel, nom de lieu, entre Tarascon et Saint-Remy. On dit aussi le Tavès.

[3] Le florin d'or valait alors de 16 à 20 francs de notre monnaie actuelle, suivant F. Mistral (*Trésor dóu Felibrige*, v° *Flourin*).

[4] Saint-Michel, terme ordinaire des loyers des maisons en Provence, d'où l'expression *faire Saint-Michel*, pour *déménager*.

tailles, aides, prestations et autres ; l'Université ni ses ayants cause ne pourront réclamer davantage pour les biens immobiliers, mobiliers, *se mouvant*, comme bêtes et gens, appartenant au requérant ou à sa famille.

Cette taxe ne pourra être ni élevée, en cas de nouvelles acquisitions, ni réduite en cas d'aliénation de biens par Bonjuzas, à moins que lui ou les siens ne soient réduits à l'indigence ; elle cessera d'être exigible si Bonjuzas transporte ailleurs son domicile, sans conserver une résidence à Saint-Remy ; enfin celui-ci, ainsi que sa famille, jouira, tant qu'il résidera à Saint-Remy, des mêmes libertés, honneurs, franchises, privilèges, coutumes et usages que les chrétiens.

Les parties promettent d'observer les conventions qui précèdent, contre la validité desquelles elles renoncent à tous privilèges, rescrits, lettres, coutumes, libertés, à tout droit canon ou civil, écrit ou non écrit, et au recours de tout autre droit et fait.

Notaire : Guillaume Augier, de Forcalquier.

E. MARREL.

In nomine Domini nostri Jesu Cristi amen.

Anno incarnationis ejusdem millesimo CCC^mo^ quatragesimo [1] quinto, die vicesima sexta mensis julii XIIII^e^ indictionis.

Ex tenore hujus publici instrumenti pateat universis, tam presentibus quam futuris, quod, orta questione seu controversia, seu que oriri sperabatur, inter nobilem Rostagnum de Aygueria [2] et magistros Guillelmum Porcelli et Johannem Blancum, notarios castri Sancti Remigii, sindicorum et sindicario nomine Universitatis hominum dicti castri, ac ipsam Universitatem agentes, seu agere volentes, ex parte una ;

Et Salamon Bonjuzas, judeum dicti castri, defendentem, seu defendere volentem, ex altera ;

Super eo quod petebant dicti sindici et universitas ipsum Salamonem contribuere debere in reffectionibus murorum, viarum, constructione ecclesie, pontium, fontium, defensione patrie, seu castri Sancti Remigii et eorum jurium et patuorum, in subsidio, forragio, alberga et omnibus aliis et singulis muneribus, oneribus, collectis, talliis, questis, adempris, tam realibus quam personalibus, quam etiam mixtis, ordinariis et extraordinariis que fiunt et indicuntur, seu fieri et indici possent, tam mandato illustris domine regine Jerusalem et Sicilie [3], seu suorum officialium, quam etiam incumbentibus necessitatibus dicti castri.

[1] *Quatragesimo*, pour *quadragesimo*.

[2] *Ayguria*, Eyguières, chef-lieu de canton de l'arrondissement d'Arles.

[3] La reine de Jerusalem et de Sicile agit ici comme comtesse de Provence et de Forcalquier.

Hinc est quod dictus Salamon judeus, pro defensione sua et juris conservatione tradidit nobili et circumspecto viro domino Jacobo de Gappo, judici Tharasconis, Altavesii et Camargarum, in presentia dictorum sindicorum et multorum hominum dicti castri, qui majorem partem dicte Universitatis, tam nobilium quam popularium, prima facie facere et esse videbantur et dicebantur, infra palatium dicti castri congregatorum, ac etiam mei notarii et testium infrascriptorum cedulam papiri tenoris subscripti, quam legi et publicari petiit per me, notarium antedictum.

Tenor cedule.

Subscriptas exceptiones dat et exhibet Salamon Bonjuzas, judeus de Sancto Remigio, super negotio subscripto, nobili et circumspecto viro domino Jacobo de Gappo, judici Tharasconis, Altavesii et Camargarum :

Primo dicit ipse Salamon quod, tam ipse quam sui predecessores sunt incole et habitatores Sancti Remigii a longo tempore, citra et in dicto loco plura bona mobilia et immobilia habendo et etiam possidendo.

Item quod ipse Salamon continue contribuit et exolvit in talliis et aliis oneribus dicte Universitatis ipsum Salamonem tangentibus et in omnibus aliis etiam, dum fuerat requisitus per homines Universitatis ejusdem, licet se rationabiliter valeret excusari de non contribuendis in aliquibus oneribus incumbentibus in dicto loco, maxime cum ipse judeus solvat et contribuat in aliis talliis et oneribus in quibus tenetur domine Regine, pro bonis suis omnibus, ut ceteri judei dicte terre.

Item dicit idem judeus quod sindici Universitatis hominum de Sancto Remigio, scientes eumdem judeum fore incolam et habitatorem dicti loci, ipsum talliaverunt ab olim in quadam tallia pro omnibus bonis que ipse judeus possidet in dicto loco, non obstante quod judeus ipse sit astrictus solvere pro bonis suis in talliis judeorum ipsius loci domine Regine, et non obstante etiam quod profatus Salamon non teneatur solvere in ipsa tallia in toto licet forte in parte, nam judeus ipse est exemptus de non solvendo in pluribus oneribus cum hominibus dicti loci, videlicet in forragiis, substidiis [1], reparatione ecclesie et in multis aliis que quotidie evenerint Universitati jam dicte.

Item, posito, sed non concesso, quod ipse judeus esset astrictus solvere in talliis et aliis oneribus hominibus dicte Universitatis eminentibus, ipsi sindici deberent scire summam totalem bonorum omnium dicti judei, et eumdem judeum requirere de averando bona sua, ut possent ipsum cum justitia talliare pro hiis que possidet, sit quod ipsum talliant ad arbitrium in sui prejudicium et gravamen.

Item videtur fore consonum rationi quod, postquam sindici ipsi,

[1] *Substidiis*, pour *substdiis*.

scientes ipsum judeum fore habitatorem et incolam dicti loci, et ipsum talliant in talliis super quibus solvit judeus ipse eum tangentibus et in aliis, dum fuerat per sindicos requisitus, quod deberet gaudere privilegiis et libertatibus hominum dicti loci, ratione incolatus et postquam talhiatus in talhiis [1] supradictis.

Quare requirit prefatus judeus prefatum dominum judicem, quatenus declarare dignetur ipsis sindicis utrum pro averi ipsius judei et aliorum bonorum suorum teneatur solvere et contribuere cum hominibus dicti loci et in qua parte et in quibus tenetur solvere, et in quibus est exemptus, et, si reperiatur ipsum judeum fore astrictum ad solvendum in aliquo cum hominibus dicti loci, pro hiis que possedit in talhiis per ipsos faciendis et super hoc possit amicabiliter concordari cum ipsis, quod judeus ipse intersit in computis talliarum in quibus solvet et erit talliatus.

Si vero eum recusarent, quod nollent ipsum judeum debere interesse in dictis computis, quod fiat compositio justa inter ipsam Universitatem et ipsum judeum, de certa quantitate pecunie in eo tamen quo bona et avere que hodie possidet, habebit et etiam possidebit, et quod illa compositio fiat cum potestate legitima et per personas habentes posse ab Universitate jam dicta, et deinde consolidetur et etiam afarmetur [2] compositio antedicta.

Item quod dictus judeus possit etiam gaudere libertatibus et aliis privilegiis Universitatis jamdicte, et predicta omnia comittit (*sic*) judeus ipse conscientie domini judicis supradicti. Protestans dictus judeus, tanquam habitator, quod per ipsum non stat quin faciat et attendat ea que superius sunt expressata(*sic*) et alia facere que juri et rationi sunt consona.

Quaquidem cedula lecta et publicata, et habitis variis tractatibus inter partes ipsas pro evitandis litium amfractibus, interrogationibus et solennibus stipulationibus hinc inde interpositis et infra subsequutis, convenerunt videlicet :

Quod dictus Salamon, per se et suos, dare et solvere teneatur, det et solvet dicte Universitati, annis singulis, tres florenos auri de Florentia et ejus ponderis, solvendos in festo Sancti Michaelis, ita quod in proximo festo Sancti Michaelis fiat prima solutio dictorum trium florenorum, pro muneribus, oneribus, collectis, talliis, quistis, adempris supra expressatis et aliis quibuscumque, ita quod dicta Universitas, nec alius, ejus nomine, amplius ab ipso Salamone, seu suis, petere non possit pro bonis suis mobilibus et se moventibus, utpote animalibus et hominibus et immobilibus quibuscumque, sed pro dicta solutione annua dictorum trium florenorum ab omnibus et singulis predictis sit immunis.

Item fuit de pacto actum etiam et conventum inter partes ipsas quod, si dicti judeus et sui bona alia, tam mobilia quam se moven-

[1] *Talhiatus*, *talhiis*, orthographe provençale de l'époque, forme employée quelquefois dans cette charte pour *talliatus*, *talliis*.

[2] C'est bien *afarmetur* que porte le texte, pour *affirmetur*.

tia, utpote animalia, quam etiam immobilia in futurum acquirerent, et bona que nunc habent augmentarent, in qualicumque quantitate essent, quod amplius solvere minime teneantur ; et etiam, per contrarium, si eorum bona diminuerentur, seu decresserent[1] dum tamen ex toto non essent inopes, minus non solvere quantitate annua dictorum trium florenorum.

Item etiam fuit actum et conventum quod, si dictus Salamon, seu sui, ex toto ad locum alium eorum domicilium mutarent, ita quod aliud domicilium in dicto castro Sancti Remigii non retinerent, ad solutionem dictorum trium florenorum annuorum nullatenus teneantur.

Item fuit actum et conventum quod dictus Salamon et sui, quamdiu eorum domicilium in dicto castro facerent, gaudeant et participent in omnibus et singulis libertatibus, honoribus, franquesiis, privilegiis, consuetudinibus, usibus, tam patuorum (*sic*) et pascendi animalia quecumque quam aliarum rerum quarumcumque impetratis, impetrandis, obtentis, obtinendis, habitis et habendis, sicut homines christiani dicte Universitatis et eorum quilibet gaudent, participant et utuntur, gaudere et participare et uti possent, seu poterent (*sic*) in futurum.

Ad que et eorum quodlibet predicti sindici et homines eumdem Salamonem et suos receperunt benigne et defendere et manu tenere promiserunt.

Que quidem omnia et singula observare et tenere et contra non venire, per se vel personam interpositam, directe vel per obliquum et alio quovis modo, partes predicte vicistim[2] promiserunt, sub restitutione dampnorum, expensarum et interesse, quas et que altera pars inde sustineret et faceret, in judicio vel extra, et alias quoquomodo, dicti sindici et homines bona Universitatis predicte, et dictus judeus bona sua omnia presentia et futura obligantes.

Item promiserunt partes ipse quod non dixerint, fecerint, non dicent, neque facient, nec privilegia, rescripta, literas apostolicas, regales seu reginales, nec alias impetrabunt, quominus predicta et eorum quelibet suam perpetuam obtineant firmitatem, quinymo omnibus dictis privilegiis, rescriptis, literis, consuetudinibus, libertatibus etiam impetratis, et juri canonico et civili, scripto et non scripto, et omnis alii (*sic*) juris et facti auxilio expresso renuntiarunt.

Super quibus omnibus et singulis dictus dominus judex, sedens pro tribunali, infra dictum palatium, suam auctoritatem judiciariam interposuit pariter et decretum.

De quibus omnibus supra dictis quelibet ipsarum partium sibi petiit fieri publicum instrumentum per me, notarium infrascriptum.

Actum in dicto palatio Sancti Remigii, presentibus discreto viro Guillelmo Boneti, ipsius loci bajulo, Raymundo Amati, domicello, et

[1] *Decresserent*, pour *decrescerent*.

[2] *Vicistim*, pour *vicissim*.

Raymundo Arrioti, dicti castri, testibus ad premissa vocatis, et me, Guillelmo Augerii de Forcalquerio, publico notario in comitatibus Provincie et Forcalquerii auctoritate regia constituto, qui, requisitus de premissis per dictas partes, presens ad omnia predistincta, una cum ipsis testibus, hoc publicum instrumentum scripsi et signo meo consueto signavi, rogatus.

(Extrait des Archives communales de Saint-Remy-de-Provence, registre coté CC 2, pièce C.)

ÉLÉGIES SUR DES RABBINS MARTYRS

COMPOSÉES PAR SAMUEL, FILS D'ASCHER HALÉVI

Le ms. n° 424 du fonds hébreu de la Bibliothèque nationale contient le *Tour Orah Hayyim*, copié en l'an 5188 de la création du monde (= 1428) par Menahem ben Israël pour R. Kalonymos Hakohen [1]. A la page 130 se trouvent des élégies que nous publions ici et qui déplorent la mort de rabbins, dont quelques-uns furent torturés. Le texte est difficile à lire, l'encre étant devenue très pâle, et nous avons dû souvent user de la loupe pour le déchiffrer. D'autre part, la censure italienne a effacé le nom de la ville où eut lieu la persécution et les noms des meurtriers. Nous n'avons pu déterminer en quelle circonstance les rabbins dont parlent ces élégies furent mis à mort. Il y aurait lieu de faire des recherches sur ce point.

A la fin du volume se trouve le petit poème suivant, écrit par la main de celui qui a copié le *Tour* :

מלך עולם	במצאו נעלם	חסדו ישלם	ממכון שבתו
נדבת רוחו	עם רב בחו	ישיב נדחו	של עדהו
חסדן אודה	כי הוא פודה	ינגל מידו	כפר אותו
מנחת קולמוס	לקלונימוס	כהן עבוס	בעל ביתו
מבני יעקב	מארץ יעקוב	בשנה יעקוב [2]	בישרתו
יבלה שנו	עם כל בניו	נכד ניניו	כל נשפחתו
המנחם לי	בן ישראל	שמחת גילי	לנחמתו

Plus loin en écriture Raschi se lisent les mots : עלה לחלקי בצלאל, בכמ"ר שמשון מסראן ז"ל, et au haut de la colonne les mots שטר

[1] Le ms. est écrit sur papier. L'écriture est celle des Sephardim du Maroc, qui ressemble à l'écriture Raschi des Yemenites. Ce volume est relié en cuir rouge doré. Sur la couverture est imprimée une couronne dorée. Le format est in-quarto.

[2] En marge בשנת קס"ח.

מכירה, mais l'acte de vente a été effacé et il est impossible de le lire.

Le rédacteur du Catalogue de la Bibliothèque nationale cite des noms de martyrs qui ne figurent pas du tout dans les élégies, et il écrit : « L'auteur est rabbi Samuel fils du dernier rabbi Israël Lévi. » Au lieu d'Israël, c'est Ascher qu'il faut mettre.

Notons que les élégies ont des acrostiches alphabétiques, et que le morceau de la « consolation » indique par allusion le nom de l'auteur.

ISIDORE GOLDBLUM.

כחכחי הקינה בספר הזה
וכל שומעי יד לפה ישים

אקדש צום אקונן בצרה
על הגזרה אשר נגזרה
אריב ידו גברה ואיך אנחם
נשפך דם נקיים בעברה

בעצה [המשמדים][1] טמו עלילת דברים
בעת הגברים[2] אמרו אהרוג אמותה דם חללים
גבה [לב][3] לפרת הבליעל להשקות כס רעל ואיך אנחם
גאות היוצרים מה יפעל מוריד שאול ויעל

דודים זעקו מעונים ולא נענו
לא לנו ה' לא לנו
דרשו עלבון...[4] אשר דלקונו ואיך אתנחם
ורשת זו טמן ללכדנו

הלא חטאת יהודים לו תמצאנה
בעתה אחישנה
האנשים והנשים שאננות ברינה ואיך אנחם
הכזאת לנו תקרינה

וכבכל זאת לא שבו ויבלע
נטצו קו לקלע
ושמו אותות בו אות להביע ואיך אנחם
כל שומעי ראש יניע

זכור י"י מה היה
כל אלה בעיר...[5] נהיה

[1] Le mot המשמדים a été gratté au canif par le censeur italien, qui a mis son nom latin à la fin du ms., en l'an 1597.

[2] Au chant du coq, à l'aube.

[3] Le mot est effacé.

[4] Le nom du persécuteur est effacé.

[5] Le nom de la ville où les martyrs furent tués est effacé. Nous n'avons pu le lire ni à l'aide de la loupe ni à l'aide de réactifs.

הַסֵּךְ קוֹל עֻגְבִי
כִּי גִבֹּר יָד אוֹיְבִי
ואיך אנחם

רַקּוֹ בֵּן גַּם אָב לְאֵשׁ בְּשַׁאֲתָה
עַל אֵלֶּה אֲנִי בּוֹכִיָּה
ואיך אנחם

חָזִיתִי זֹאת מִדּוּעַ קַרְמוֹנִי בְּרָכִים
בְּיַד צַר רְצִפָּה בְּמַלְקוֹחָיִם
חָשַׁךְ וְצַלְמָוֶת בְּעָתּוֹנִי וְרִפָּה יָדַיִם
אֵיךְ נוֹסְרוּ תַּמִּימֵי לֵבָב וְנִקְיֵי כַפַּיִם
ואיך אנחם

טֻבְּעֵנוּ בְיוֹן מְצוּלָה לְיוֹם וְיוֹמַיִם
כִּי הוֹשְׁמְעוּ לְעֵינַיִם
טָפְלוּ כּוֹלָם לְהַאֲמִין שֶׁקֶר בְּלִי מִשְׁלַיִם
וְהַהֲרִים יְהִיסוּ אֶל הַשָּׁמַיִם
ואיך אנחם

יָהּ נָא הוֹאִיל לִנְקוֹם
דַּם הַנְּקִיִּים ר' מֹשֶׁה וְר' שְׁמוּאֵל [1]
יֵאָזֵן לְפָנֶיךָ אֵל צֶעֱקַת לַחַץ עֲבָדֶיךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
ואיך אנחם

כַּהֲמוֹת יַמִּים יֶהֱמִיוּן
וְדִשֵּׁן בֵּיתְךָ יְמִיוּן
כָּל הַיּוֹם מַחְשְׁבוֹתָם בְּכַלְיוֹן
עַל עֲנֶךְ הַמְרוּדִים הָאֲבִיוֹן
ואיך אנחם

לְלוּי אָמַרְתִּי תּוֹמִיךְ וְאוֹרִיךְ [2]
אֵיךְ נִפְלַת בְּיַד עֲרִיךְ
לְעִנּוּי וּמַפָּץ [3] נִמְסְרוּ אַכְרִיךְ
וְהַצֶּבֶת [4] מְלוּבֶּנֶת [5] לְקַחוּ בְּשָׂרִיךְ
ואיך אנחם

מֶה כֹּחִי וּמַה קִצִּי כִּי אֶאֱרִיךְ יָמַי
הַאִם אֵין עֶזְרָתִי בִּי וְעֶטֶרֶת רֹאשִׁי
מֻבְקָר לְעֶרֶב הוֹכַחְתִּי
עֲרֻשִׁי אֲמְסֶה כְּדִמְעָתִי
ואיך אנחם

נָקְטָה נַפְשִׁי וְלִבִּי [6]
עַל הַלְוִי ר' אֲשֶׁר אֲבִי

[1] Je ne peux pas identifier les rabbins dont les noms sont donnés ici, ni dire à quelle époque ils furent tués.

[2] Allusion à Ascher Halévi, père de l'auteur.

[3] La torture.

[4] Des tenailles.

[5] « Chauffées à blanc ». Ce mot se trouve aussi dans les élégies du 9 d'Ab et dans le Mahzor de Yom Kippour à propos des dix martyrs.

[6] Ce vers commence au bout du folio 131 et au-dessus se trouvent les vers :

שאני ואדבר
ומלין אחבר
לחובר חבר...

Beaucoup de lignes ont été effacées avec intention. A première vue on pourrait croire que notre vers commence une secondaire élégie, mais c'est bien la suite de ce qui précède.

סמך ויחד בשרי וחשך האירי
סילון ממאיר ויכאיב עורי ואיך אנצם
כי דלקוני עיר ומריא

עדינה ארוץ הרבו פצעי בהומיה
על ר׳ ישראל כן טוביה [1]
גם עליהם נקובה צבת מלבנת ואיך אנחם
עש...[2] תרב אניה ואניה

פסו אמונים הושבת מ...[3]
מי אנוש כעי־בו
פני חמרמדו מני בכי ואיך אנחם
ולשוני נדבק לחכי

צרה אל צרה
חיל כמבכירה
צמתו כקורה ואיך אנחם
זו אל זו מצירה

קודר אלך ושברון מתנים
על ההורג אשר יוקם שבעתים
קהה תקהינה שינים ואיך אנחם
כי משפטי כצהרים

רעים הנחמדים נמדדים
ראשם וגויתם לארץ נשמט לאחדים ואיך אנחם
ר׳ מאיר ואביגדור הידידים

שבו המיומים למנוחה
נשמתם יצאו כפרחות
שברון הלוחות...[4] פקדה ואיך אנחם
אל אלהי הרוחות.

תחנה [5]

הנחל כצאן עלוה ברכים כושלות שמוע אל הפלח ענק האביונים
השמחם כעופים בגלות נקום נקמתם מהמדיונים
תקרא כיום מועד עלוה לא לנצח תזוב בנים
אשר הקדימו נעשה לנשמע לפנים

[1] Voir le קונטרס הגזרות de Jellinek et le נפשות צדיקים de Levisohn.
[2] Nom effacé.
[3] Effacé.
[4] Effacé.
[5] La « consolation » commence à la lettre ת. Dans la fin du poème j'ai trouvé le nom de l'auteur indiqué, mais pas d'une manière exacte, dans le commencement de certains vers, à savoir תקרא שמאל בן אשר הלוי חזק ואמץ. Les lettres formant ces mots ne sont ni ponctuées ni agrandies dans le manuscrit.

מעין ישועתיך השלחנה ועמך לראש תשימנה
עבריך ימצאו חנינה ידך מחץ תרפנה
השב משגן ומשענה חזק קריה מלך דוד תנה
כי בא מועד עת לחננה אשר שכנו שם בנות יענה
לציון עירך תביאנו ברינה ואמצנה כבראשנה
ועצמותנו כדשא תפרחנה הלבן חטאנו כשלג וכשושנה

ואז אנחם!

Seconde élégie [1]

ידו אבן וגם חנית נחמד גם נעים
זרע קדש להשביח איש...[2]
יום יום הוסיפו טענת שדיח נמסר ביד נתנקם
ובענוי רב אכזרית ואני [ועמו] חטאים
כפרים גם נרדים סילון ממאיר מכאיב בשרי
רבי אשר ור' שאול הידידים סמר בשרי חשך [הארי][3]
כעץ השדה נתנו ליקדים כי [גבר] יד אויבי
השכחי לאיד גם חדים על אבי ר' [אשר] הלוי
לשכך אל עליון פצעים הרבו ב...
נקום דמם בכליון גם [כצבת] מלובנת עשויה
לצורריהם גאולה תגאלון פניו לא נשחנו כגפן פוריה
כי בני ביתך ירוון [אנחנו ליה] ועינינו ליה
מבליגיהי עלי יגון צבת מלובנת עשויה
על אדם כאשר ודהגון על ר' ישראל ושוביה
וכהמות ימים אנחני יהמיון צורפו לשלהבת יה
כי גדול שברי כציון ותרב תאניה ואניה[4]

[1] La seconde élégie est écrite par la même main que la première. Le papier a été déchiré et les morceaux ont été recollés par le relieur, qui a mis le texte à l'envers, ne sachant pas lire l'hébreu. Quelques lettres ont été déchirées et manquent. Le poème est écrit sur une feuille de garde. Les lettres א à ט manquent dans le manuscrit.

[2] Effacé par le censeur, qui a oublié de raturer, p. 268, la phrase : ועל כן נוהגין באשכנז מי שאינו נזהר מפת של גויים בכל השנה בעשרת ימי תשובה נזהר.

[3] Répétition des mots de la 1re élégie.

[4] Les lettres ק à ת manquent dans le ms.

BIBLIOGRAPHIE

Begley (Walter). **Biblia Cabalistica or the Cabalistic Bible** showing how the various numerical cabalas have been curiously applied to the holy scriptures, with numerous textual examples ranging from Genesis to the Apocalyse, and collected from books of the greatest rarity, for the most part not in the British Museum or any public library in Great Britain. With introduction, appendix of curios and bibliography. Londres, David Nutt, 1903.

Depuis que la politique opère sur les masses, la science s'inspire, elle aussi, de tendances démocratiques. Elle ne méprise plus les petites gens, elle met, au contraire, en lumière leurs croyances et leur vie, pour les faire entrer dans le cercle de ses considérations. Le « peuple » est étudié dans toutes les manifestations de sa vie, et le folk-lore a déjà recueilli dans ce but une masse énorme de matériaux, sans avoir, si l'on peut dire, étanché sa soif. On déterre le présent et le passé; tout ce qui paraissait enfoui pour toujours sous les décombres des siècles reparaît au jour. C'est à cette recherche acharnée du « populaire » que la littérature mystique doit sa résurrection, et surtout la branche « pratique » de cette littérature, celle qui a toujours été goûtée par le peuple et qui l'est encore aujourd'hui à un degré que ne soupçonnent pas les profanes. On tient la mystique, la cabbale, la superstition et la magie comme entièrement vaincues et on croit pouvoir, sans danger pour la religion et la morale, leur lâcher de nouveau la bride.

L'intérêt prédominant qui s'attache à ce côté sombre de la croyance et de la pensée a remis à la lumière du jour mainte œuvre qu'on aurait mieux fait de laisser enfouie dans la nuit d'un oubli bien mérité. En particulier, la superstition « savante» sous ses différents aspects, qui ne peut servir à caractériser qu'un cercle restreint d'individus et non le peuple, n'est pas toujours digne des honneurs de la compilation et de l'impression. Il faut faire une exception, croyons-nous, pour l'ouvrage qu'annoncent ces lignes et qui donne un choix de superstitions savantes, puisées dans des opuscules aujourd'hui disparus ou devenus tout à fait rares.

Au point de vue de la littérature juive, la « Biblia Cabalistica » peut revendiquer un intérêt tout particulier, car il y est question essentiellement des procédés bien connus de la Guematria, qui sont encore aujourd'hui en vogue. Nous ne voulons pas parler, cela va sans dire, des indications de dates d'impression que l'on trouve au frontispice des livres et qui ont déjà donné tant de mal aux mauvais calculateurs, mais des Guematrias qui, aujourd'hui encore, sont élucubrées dans les cercles des Hassidim et dans ceux qui sont soumis à leur influence. (En passant, je demanderai quel est le premier ouvrage dont la date d'impression est exprimée par les lettres d'un passage biblique? Ce qu'on nomme le פרט provient, à ce qu'il me semble, tant à cause de la dénomination qu'à cause de la signification du mot, de l'habitude d'indiquer une date par les lettres d'un passage de l'Ecriture. Le « Perat » est un vestige des superstitions cabbalistiques et un exemple intéressant de la métamorphose des notions superstitieuses. — Une autre question serait de savoir à quelle époque remonte, en général, l'usage d'exprimer une date par les lettres d'un verset. Sans doute, déjà le Talmud *Guittin*, 88 *a* et *b*, interprète le mot ונושנתם (Deut., IV, 25) par 852 années, mais je ne connais pas de passage du Talmud ou du Midrasch où une date soit exprimée au moyen de la Guematria. La littérature des Gueonim n'offre pas non plus, à ma connaissance, d'exemple de ce genre d'indication.)

Pour en revenir à notre sujet, je remarque que l'idée même de la Guematria paraît être d'origine exotique. Je sais bien qu'on a tenté d'en découvrir des traces déjà dans la Bible (*Zeitschrift für die alttestamenliche Wissenchaft*, 1896, p. 122); mais le nom de Guematria montre à lui seul qu'il y a environ 1900 ans les Juifs ont emprunté cette méthode herméneutique à des conceptions étrangères. Si les écrivains bibliques avaient déjà connu ces jeux de nombres à l'aide des lettres de l'alphabet, on n'aurait pas manqué de créer, jusqu'à la plus belle époque de la Tradition, c'est-à-dire jusque vers l'époque de Jésus, un terme hébreu servant à les désigner. Le rôle si peu important que joue la Guematria chez les Tannaïtes milite également contre l'antiquité de cette méthode d'interprétation. Il ne faut pas oublier que les anciens ne connaissaient pas de chiffres proprement dits, mais qu'ils se servaient à cet effet des lettres de l'alphabet. L'image d'un mot éveillait donc aussitôt dans leur esprit l'image du nombre. Que si, à l'époque de R. Aquiba, lequel interprétait les moindres petits traits, la Guematria comptait déjà cinq siècles et plus d'existence, ce docteur n'aurait pas pu résister à la tentation d'employer ce procédé si séduisant et qu'on pouvait utiliser à toutes fins. La Guematria ne figure pas encore au nombre des sept et des treize règles de Hillel et d'Ismaël, elle apparaît pour la première fois comme règle fixe dans les trente-deux règles d'Eliézer b. Yosé Haguelili. Ce Tannaïte de la deuxième moitié du IIe siècle connaît aussi comme règle particulière le « Notarikon », mot qui vient du latin *nota-*

rius. Ces faits confirment l'hypothèse déjà rendue vraisemblable par le nom de Guematria, à savoir que ce procédé serait venu aux Juifs des cercles hellénistiques; de quels cercles hellénistiques et par quelle voie, c'est à la vérité ce que j'ignore. Néanmoins je trouve remarquable ce que dit Begley, p. 6 : « La philosophie des anciens était grandement géométrique. On rapporte le mot de Platon que Dieu lui-même fait de la géométrie (γεωμετρεῖ), et c'était la marque du sage de comprendre les mystères hiérophantiques et autres et de les mettre en circulation (παραδοῦναι) [1] » La Guematria jouait déjà un rôle chez les Gnostiques du IIe siècle après Jesus-Christ.

Si, en ce qui concerne l'Ancien Testament, nous ne pouvons pas accorder à Begley qu'on trouve dans la Bible un « résidu honnête » de Guematrias secrètes, il a raison du moins quand il appuie sur les combinaisons mystico-numériques du livre de Daniel. Il en est tout autrement du Nouveau Testament, qui date de l'époque des Tannaïtes, lesquels opéraient déjà avec des Guematrias. D'ailleurs une influence non-juive peut s'être fait sentir également. Begley appelle l'Apocalypse de Jean « cryptographique, cabbalistique et ésotérique (p. 7) ».

Un exemple curieux nous est fourni par l'épître apocryphe de Barnabé, ch. IX: Les 318 hommes avec lesquels Abraham battit les quatre rois (Gen., XIV, 11) doivent, d'après Bar-Kappara (première moitié du IIIe siècle), être identifiés avec Eliézer, le serviteur d'Abraham, car le mot אליעזר a numériquement la valeur de 318 (*Genèse rabba*, ch. XLIII, cf. *Pesikta r.*, 91 *b* dans l'édition Friedmann). L'épître de Barnabé donne une combinaison plus ingénieuse. Il décompose d'abord 318 en 18 + 300, 18 signifiant IH (ΙΗΣΟΥΣ) et 300 signifiant T, dont la forme est celle d'une croix. L'auteur est très fier de cette explication, car il dit : « Jamais personne n'a appris de moi un mot plus vrai que celui-là, mais je sais que vous en êtes dignes » (Begley, p. 9). — Le nombre 666 est célèbre : L'Apocalypse de Jean parle à la fin du chap. XIII du « nom de la bête ou du chiffre de son nom. C'est ici la sagesse. Que celui qui a de l'intelligence calcule le nombre de la bête, car c'est le nombre d'un homme et son chiffre est 666 [2] ».

Cependant la question de savoir à quelle source ont puisé les écrits latins utilisés par Begley est indépendante de la réponse qu'on fera à la question soulevée par nous touchant l'origine de l'emploi de la valeur numérique des lettres dans des vues mystiques ou exégétiques. Nous dirons tout de suite que les Guematrias qui s'y trouvent sont dues à une influence juive. En tête des ouvrages extraits par Begley se trouve un opuscule bien singulier écrit par un Juif

[1] Cf. sur la Guematria et les métagrammes, Zunz, *Gottesdienstliche Vortraege*, 2e édition, p. 339.

[2] On sait aujourd'hui qu'en additionnant les valeurs numériques des lettres hébraïques formant le nom de Néron César (נרון קסר) on obtient exactement le nombre 666.

baptisé. Il porte le titre suivant : « Mysterium novum | Ein new herzlich und gründtlich beweisz nach der He | breer Cabala dasz eigentlich der Name und | Titel desz Herrn IESV CHRISTI Gottes | Son in den fürnembsten Propheceyungen von | Messia, verdeckt in denn Hebraischen | Büchstaben bedeutent ist. | Gestellt durch | Elchanan Paulum von Prag. | welcher zuvor bey den Iuden ist ein fürnehmer hochgelehrter Rabi | gewesen, und geheissen Rabi | Elchanan, sich aber in den Namen Jesu Christi Tauffen | lassen im waren Christlichen Glauben, in | Polen in der Stadt Chellim | Sampt einer ernstlichen Vermannung des Authores an alle Juden. | Mit Röm. Kay. Mt., etc. Gnad und Privilegien | Gedruckt zu Wienn in Oesterreich, bey | Michael Apffel zum grünen Röszle in der Schuelstrassen. Anno MDLXXXII (in-4, 88 pp.)

La Cabbale latine s'est épanouie, d'après Begley, vers 1530-1550. Dans la seconde moitié du XVI^e^ siècle on crut avoir trouvé dans le Zohar la pierre philosophale. Ce ne furent pas seulement des Juifs, mais aussi des humanistes et des théologiens chrétiens qui se laissèrent berner par la Cabbale et ses annexes, où la Guematria ne tient pas la dernière place. Elle leur offrait notamment, ne fût-ce que par son contenu en partie mystique, un moyen favorable de démontrer le dogme de la Trinité, et la preuve était singulièrement facilitée par l'interprétation numérique des caractères de l'alphabet hébreu. Des Juifs baptisés retrouvaient la Trinité et Jésus dans tous les versets, au choix. Dans les bibliothèques de l'Europe dorment des ouvrages entiers de convertis juifs, où la divinité de Jésus et la vérité du christianisme sont établies au moyen d'élucubrations cabbalistiques. La cabbale et ses représentants christiano-juifs acquirent ainsi de l'autorité et trouvèrent, chez les moines et dans d'autres cercles lettrés ou illettrés, des imitateurs qui transportèrent la Guematria dans l'Ancien et le Nouveau Testament latin. Mais les maîtres du genre restèrent encore, au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècles, les Juifs convertis qui avaient appris cet art de leurs docteurs juifs, sans atteindre, il est vrai, leurs modèles. A côté de la mystique arithmétique il y eut d'autres espèces de jeux numériques, et Begley nous promet encore une Biblia anagrammatica (p. II), de même qu'il connaît une Biblia paragrammatica (p. 15).

Les échantillons que notre auteur nous donne ne manquent pas d'humour. Je n'en citerai ici qu'un exemple, auquel je mettrai en parallèle un autre, tiré d'un ouvrage intitulé ספר ראבירה (Ofen, 1837) et qui est une critique des *Gottesdienstliche Vorträge* de Zunz. La différence entre les deux exemples consiste en ce que le premier est pris au sérieux, tandis que le second est donné par l'auteur comme une parodie des Guematrias et des métagrammes que Rappoport avait cru découvrir dans les poésies liturgiques de Kalir et qui ont été acceptées et augmentées. Les fantaisies dont nous parlons sont ainsi conçues :

I.

Actes des Apôtres, II, 36.		Per cab. Trig.	
So wisse	909	Der	178
nun das	574	Wolehrenveste	1349
gantze Hauss	853	Volachtbare	837
Israël	451	und	311
Gewiss	440	Hochgelehrte	701
dass Gott	695	Herr	357
diesen Jesum	666	Johann Jacob	529
den ihr	350	Schudt	623
gekreuzigt	1054	des	196
habt	230	Gymnasii	735
zu einem	754	zu Franckfurt	1411
Herrn u. Christ	1360	hochverdienter	1080
gemacht hat	581	Conrector	824
	9167		9167

J.-F. Riederer (Nuremberg, 1719).

II. De *Rabia*, p. 19 *b*.

אנסיכה מלכי לפניו בהתהלכי אומצו בהמליכי
שעולה לדעתם כמספר
אני אליעזר בירבי יעקב קיליר 1164
עולה ממש
אני שלמה יהודה ליב הכהן ראפאפורט . . . . . 1164.
אני ליפמאן דאקטיר צונץ מברלין . . . . . 1164.
הקטן משה הלוי לנדא מדפיס מפראג . . . . . 1164.

Celui qui voudrait se faire une idée exacte de la folie systématique des combinaisons de Guematrias n'a qu'à lire l'ouvrage מדרש תלפיות publié à Czernowitz en 1860 avec l'approbation admirative de J.-S. Nathanson, le célèbre talmudiste de Lemberg. On y opère, p. 111 et s., avec le nombre 576.000.000. Grâce à différents tours de calcul on y montre que les noms complets des trois lettres formant le mot אמת donnent chacun 576.000.000. Ce nombre est ensuite mis en rapport avec l'arche de Noé et le camp d'Israël.

Ces jeux de nombres étaient déjà naturellement en vogue avant l'intrusion de la Néo-Caballe : le mot ἀμήν était rendu par Koppa-Thèta = 99, qui en est la valeur numérique. Au sujet d'un signe intéressant, la croix accompagnée de la lettre grecque P, M. Clermont-Ganneau a fait tout récemment une communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (25 septembre 1903), et il a montré que le P fait allusion au nom d'Hélène, parce que la valeur numérique des lettres de ce mot égale 100 (*Revue critique*, t. XXXVII, 280; cf. aussi *Archiv für Papyrusforschung*, t. II [1903], p. 140).

Notre auteur insiste surtout sur le Nouveau-Testament. Il traite pp. 27-54 de l'Ancien Testament, pp. 57-63 des Apocryphes, pp. 67-112 du Nouveau-Testament. Il donne ensuite une liste des nombres célèbres : 153, 666, 2300, 1290, 1335, 2625.

Ajoutons quelques observations de détail. P. 14, il faut lire, au lieu de 300 : השטן (= 364). Sur la mystique triagonale, cf. aussi mon *Altjüdisches Zauberwesen*, 142-144. Le livre de la *Sapience* dit XI, 20 (dans Begley, p. 12) : Tout est mesure, nombre et poids. Il est remarquable qu'on trouve les mots מדה משקל ומנין employés dans ce même ordre, dans la Halacha et ailleurs. Ainsi pour les créances, le serment n'est imposé que si la créance est indiquée par une mesure, un poids ou un nombre (*Schebouot*, 42 *b*). Ce qui montre combien cette pseudo-science était populaire, c'est le double fait qu'elle comptait parmi ses illustres adeptes un cardinal hongrois, et qu'elle inspire l'ouvrage composé par un pauvre juif et intitulé : *Die geheime Offenbarung des Königl Propheten, welcher in seinem* 21 *Psalm die Preussische Krönung verkündiget, entdehet von Simon Wolff Brandes Schutz-Juden in Berlin*, Berlin, 1701, in-8 (Begley, p. 157).

LUDWIG BLAU.

Budapest, 29 octobre 1903.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XLVI, p. 274, l. 8. — Au lieu de « Mannheim », lire : Heidelberg, et l. 30, au lieu de Mergentheim, lire Merchingen. — *M. Kayserling.*

T. XLVII, p. 57. — Le sens des termes de l'acte est clair : Esther et son époux En Maimon vendent à En Astrug Schalem toutes leurs maisons et fermes, במדינה זו בשכונת ישראל, c'est-à-dire à Gérone dans le quartier juif (שכונה est le terme ordinaire pour quartier, voir, par exemple, Neubauer, *Kreuzzugsberichte*, p. 31, l. 4, 15, 16). De l'acte I, dont le début manque, il résulte qu'il existait un procès dirigé contre les propriétaires primitifs du bien (à cause d'une somme de 44 livres ?) et que ce procès, après la vente du bien, passa au nouveau propriétaire En-Astrug Schalem. Les premiers possesseurs s'engagent à payer sur toute leur fortune tous les frais du procès et les obligations qu'il pourrait comporter. Quelle que soit la juridiction que choisisse En-Astrug, quelque déclaration qu'il fasse lui ou son représentant, quelque avocat qu'il prenne, Esther et son époux se disent consentants et acceptent les mesures prises pour la conduite et les frais du procès, contre l'adversaire (אותו עורר, début du texte I). — P. 57, l. 4 d'en bas, il faut lire שישכור, au lieu de שרשבור, comme il y a à la ligne 1 שכרת. Il est question du choix d'un avocat contre le עורר. La fin du texte I (ce document va jusqu'à ולזכות לראיה) indique tous les passages qui ont été intercalés après coup entre les lignes (דביני חיטי). [L'un d'eux est la ligne 1 du document, les autres passages se trouvent dans les morceaux qui manquent.] Le mot qui a paru difficile, דעל הגרד, signifie que le passage en question a été écrit dans le document sur du papier (ou parchemin) gratté. D'ordinaire on se sert pour cela du terme דעל המחק. Les passages écrits entre les lignes, de même que les mots écrits sur un endroit gratté, sont en règle expressément notés — pour éviter les falsifications — à la fin avant les mots והכל שריר וקיים. — P. 59, l. 16 d'en bas, M. Schwab remarque que *neuf* mots sont au-dessus de la ligne 1 ; c'est ce qui est indiqué expressément par דביני חיטי. Les mots ארבעים וארבעה ליטרין שנתן בדמי הארבעים כדי, qui sont écrits à un endroit gratté me paraissent désigner l'objet du procès. Le mot qui devait se trouver après כדי est peut-être שנין. Les mots דינרין ואחד דינרין ושלשה וג' deviennent clairs. Ce sont des mots qui ont été ajoutés après coup entre les lignes et dont nous ne comprenons pas le sens, parce que le contexte nous fait défaut. — *Porgès.*

Même article. — Les mots דעל הגרד (p. 60) se rapportent aux mots écrits sur un endroit gratté. On remarque à la fin du texte que les mots מאותה ארבעים, etc. se trouvent sur un endroit gratté, de même qu'on a noté auparavant que les mots דינרין ואחד (?), etc., se trouvent ביני חיטי, c'est-à-dire ont été ajoutés après coup entre les lignes. Sur cette expression voir *Ketoubot*, 69 *a*, l. 1 ; cf. *Revue*, t. IV, p. 232, note 6 ; X, p. 111, 115, 118, 121, etc. — *Lowenstein.*

Ibid., p. 124. — La gravure publiée par M. M. est reproduite déjà par A. Kohut, *Geschichte der deutschen Juden, ein Hausbuch für jüdische Familie.* Berlin, Deutscher Verlag [1898], p. 292. — *P. Hildenfinger.*

Elle figure aussi dans George Liebe, *Das Judenthum*, Leipzig, 1903. — *E. Meyerson.*

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE.

ARTICLES DE FOND.

BACHER (W.). Un épisode de l'histoire des Juifs de Perse..... 262
CRÉMIEUX (Ad.). Les Juifs de Marseille au moyen âge (*fin*). 62 et 213
EPPENSTEIN (S.). Recherches sur les comparaisons de l'hébreu avec l'arabe chez les exégètes du nord de la France..... 47
GINSBURGER (Ernest). Les Juifs de Frauenberg..... 87
GINSBURGER (Moïse et Ernest). Contributions à l'histoire des Juifs d'Alsace pendant la Terreur..... 283
GOLDZIHER (I.). Mélanges judéo-arabes (*suite*)..... 41 et 170
GUNZBURG (David de). Le nom d'Abraham..... 7
HILDENFINGER (Paul). I. La figure de la synagogue dans l'art du moyen âge..... 187
II. Documents relatifs aux Juifs d'Arles..... 224
KRAUSS (Samuel). Les préceptes des Noachides..... 32
LÉVI (Israël). I. Un problème de paléographie hébraïque..... 1
II. Notes sur les jeûnes chez les Juifs..... 161
III. Un recueil de contes juifs inédits (*fin*)..... 205
IV. Une consultation inédite sur l'intercession des vivants en faveur des morts..... 214
LIBER (M.). Gloses arabes dans Raschi..... 197
MARMIER (Général G.). Contributions à la géographie de la Palestine et des pays voisins (*suite*)..... 23
REINACH (Théodore). « Mon nom est Légion »..... 172
SCHWAB (Moïse). Un acte de vente hébreu du XIVe siècle..... 57

NOTES ET MÉLANGES.

GINSBURGER (M.). I. Les Juifs de Villingen..... 125
II. La famille Schweich..... 128
GOLDBLUM (Isidore). Elégies sur des rabbins martyrs, composées par Samuel, fils d'Ascher Halévi..... 307

KAYSERLING (M.). Une ancienne Bible hébraïque..... 131
LÉVI (Israël). Un acte hébreu de fiançailles de l'année 1049..... 300
MARREL (E.). Un document sur les Juifs de Saint-Remy de Provence..... 301
MEYERSON (E.-D.). Le sac du Ghetto de Francfort en 1614..... 123

BIBLIOGRAPHIE.

BACHER (W.). Zehn Schriften des R. Josef Ibn Kaspi hrsg. von I. LAST..... 117
BLAU (L.). Biblia Cabalistica or the Cabalistic Bible, par Walter BEGLEY..... 312
CHAJES (H.-P.). Midraschische Auslegungen zum ersten Buche Mosis, von Salomon BUBER..... 154
POZNANSKI (S.). Festschrift zum 70 Geburtstage A. Berliner's... 133
WEILL (Julien). I. Gazali, par CARRA DE VAUX..... 155
II. La renaissance de la littérature hébraïque, par N. SLOUSCHZ..... 157
Additions et rectifications..... 318
Table des matières..... 319

ACTES ET CONFÉRENCES.

REINACH (Salomon). La prétendue race juive..... 1

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

LA PRÉTENDUE RACE JUIVE

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 6 DÉCEMBRE 1903

PAR M. SALOMON REINACH,
Membre de l'Institut.

Si l'idée qu'éveille le mot de *race* est vague, obscure et contestée, l'origine du mot lui-même n'est pas plus sûrement établie. On a voulu d'abord y reconnaître le latin *radix*, ou plutôt *radicem*, signifiant racine; mais *radicem* aurait donné, en français, *rais* et n'aurait jamais donné *razza* en italien. Diez avait pensé à un mot haut-allemand, *reiza*, signifiant « ligne »; race serait donc synonyme de *lignée*. Mais l'*a* de la première syllabe, dans *razza*, *race*, fait encore difficulté. Suivant une seconde hypothèse, *razza* dériverait d'un autre mot germanique, *raki*, signifiant chien, d'où *race* et *racaille*. Une racaille était, à proprement parler, une famille de chiens, une meute, correspondant, par suite, au mot canaille (*canaglia*), qui signifie aussi, à l'origine, une troupe de chiens. En italien, *razza di cane* est encore employé comme terme d'injure, de même que *kelb ben kelb*, « chien, fils de chien », en arabe, *canaille* et *racaille* en français.

Si cette dernière étymologie, qui présente une certaine vraisemblance — car les mots *race* et *racaille* doivent certainement être expliqués de même — mérite la préférence, il est très intéressant de constater que l'origine même du mot *race* en limiterait strictement l'emploi à une variété d'animaux domestiques, variété dont les

caractères, constituant un type, sont préservés de la dégradation et du mélange par la sélection artificielle. Prenez des chiens terriers ou des levriers, qui, sous la surveillance de l'homme, se croisent seulement avec des terriers ou des levriers et rendez leur la liberté de s'unir à d'autres individus de leur espèce : au bout de peu de temps, vous n'aurez plus ni levriers ni terriers, mais des chiens de rues, c'est-à-dire que les caractères permanents constituant la race auront disparu par l'effet de mélanges ou de métissages. Toute race domestique a la tendance de revenir à un certain type plus général, qui est celui de l'espèce; les seuls moyens de combattre cette tendance sont l'isolement et la sélection artificielle. Comme l'a écrit un des chefs de l'école anthropologique française, M. Topinard : « Aucune barrière physiologique ne défend les races contre la dislocation [1]. »

Ce qui est vrai des races d'animaux domestiques l'est également des races de plantes cultivées, que l'on appelle improprement des espèces. M. Topinard a souvent insisté sur ce fait, d'ailleurs bien connu, mais qu'il est indispensable de rappeler ici : « Les horticulteurs disent que les types qu'ils créent, en pratiquant la fécondation et en veillant aux conditions des milieux, dégénèrent et disparaissent dès qu'ils ne s'en occupent plus. La tendance naturelle n'est pas à la fixation des types, mais à leur désagrégation [2]. »

Une remarque essentielle, due encore à M. Topinard, c'est que le mot de *race* est à peine employé par les naturalistes lorsqu'ils parlent des animaux et des plantes sauvages. Ils préfèrent celui de *variété*, qui laisse en suspens la question de permanence, condition *sine qua non* de la race. En revanche, les naturalistes n'ont aucun scrupule à employer le mot *race* quand il s'agit d'animaux et de plantes domestiques, c'est-à-dire dans les cas où, au soin de l'espèce, la reproduction des individus n'est pas abandonnée au hasard.

Est-il permis, étant donné ce qui précède, d'appliquer le mot de *race* à telle ou telle subdivision de l'espèce humaine? Peut-on parler d'une race française, d'une race slave, d'une race juive? La plu-

[1] *L'Anthropologie*, 1898, p. 643.

[2] *Congrès anthropologique de Moscou*, p. 108.

part des anthropologistes, à l'heure actuelle, ne sont pas de cet avis. Ils pensent que le mot de race devrait être réservé aux types généraux que l'analyse nous fait découvrir dans les principales branches de l'humanité et qu'il faudrait y renoncer pour tous les types de troisième et de quatrième ordre que nous créons par une vue de l'esprit, sans base et sans critérium scientifique. « La race, dit nettement M. Topinard, n'existe pas dans l'espèce humaine, lorsqu'on va plus loin que les types généraux[1]. »

Quels sont ces types généraux? Là-dessus, tout le monde est d'accord : ce sont les blancs d'Europe, les jaunes d'Asie, les rouges d'Amérique, les noirs d'Afrique et d'Océanie. L'origine de ces types nous est complètement inconnue, mais nous en constatons à la fois l'existence et la perpétuité. Un nègre d'Afrique ressemble aux nègres représentés sur les monuments égyptiens d'il y a quatre mille ans; un Chinois d'aujourd'hui ressemble à ceux que vit Marco Polo au XIII^e^ siècle. Malgré les différences individuelles et celles qui subsistent entre les différents groupes de blancs, de noirs, de rouges et de jaunes, ces quatre grandes divisions de l'espèce humaine offrent chacune, en dehors même de la couleur, des caractères qui peuvent être définis et rigoureusement constatés. D'autre part, ce sont des variétés ou des races, mais non des espèces; l'espèce humaine, quelle qu'en soit l'origine, est une. Cela ressort d'un fait expérimental, la fécondité des unions entre individus de tout pays et de toute couleur. Par des raisons physiologiques encore très obscures, l'infécondité est comme le mur qui limite les espèces, qui trace entre elles une ligne infranchissable de démarcation. A l'intérieur de chaque espèce, comme nous l'avons vu, la tendance naturelle est vers la fusion et le mélange; cette tendance est contre-balancée par des conditions géographiques, des préjugés sociaux et religieux; mais elle existe et a déjà produit des résultats appréciables, comme en témoignent les mulâtres et les métis.

Non seulement les naturalistes n'ont jamais pu définir ce que l'on appelle communément la race germanique, la race slave, la race française, mais ils sont presque unanimement d'accord pour

[1] *L'Anthropologie*, 1896, p. 480.

proscrire de pareilles alliances de mots. C'est pourtant au nom des prétendus droits de la race germanique que la France a été mutilée en 1871, et cette conception absurde, injustifiable aux yeux de la science, a été exploitée contre nous par des politiques, servis quelquefois par des savants aveuglés[1]. Dès le lendemain du traité de Francfort, l'anthropologiste Hovelacque protestait contre cet abus d'idées fausses et vagues, mises au service de l'esprit de conquête et d'oppression. « Le sang germanique! autant parler d'un sang latin ou d'un sang slave! Jamais la confusion des langues et des races n'a été poussée si loin. C'est une fiction presque puérile que celle d'une race germanique, d'un sang germanique, tout aussi bien que celle d'une race française, d'une race espagnole, d'une race italienne, d'une race slave... Cette race française, est-ce le Gascon, le Savoyard ou le Lorrain? Cette race slave, est-ce le Russe, le Tchèque ou le Slovène? Encore une fois, fiction que tout cela! »

Et, dans le même ouvrage, Hovelacque écrivait encore ces belles lignes : « Ce n'est point pour tout le mal qu'elle nous a fait que nous prétendons condamner la théorie des races : nous eût-elle été plus funeste encore, nous ne la regarderions pas comme plus détestable. Mais elle prétend s'appuyer sur une série de conceptions scientifiques avec lesquelles, bien au contraire, elle se trouve en contradiction flagrante. »

Ces mots d'Hovelacque, Messieurs, les Israélites pourraient les répéter et les prendre à leur compte. Oui, la théorie fausse et absurde des races nous a fait et nous fait encore du mal, elle est exploitée contre nous en toute occasion, dans les entretiens, dans les journaux, au théâtre; mais nous fût-elle mille fois plus funeste encore, je dirais, moi, que je l'adopterais tout le premier, que je contribuerais même à la répandre, si elle était scientifiquement recevable, et que je la repousse avec dédain, parce qu'elle est stupide.

C'est dans l'Allemagne victorieuse de 1871 que cette théorie a trouvé le plus d'adeptes, qu'elle est devenue presque un dogme dans l'enseignement; il s'en est suivi une explosion d'antisémitisme, à laquelle M. de Bismarck, grand apôtre du *furor teutonicus*, ne fut

[1] Voir G. Hervé, *La question d'Alsace et l'argument ethnologique*, dans la *Revue de l'Ecole d'anthropologie*, 1903, p. 285 sq.

pas étranger, qu'il encouragea même, parce qu'il redoutait les tendances libérales des Israélites allemands. Quinze ans après, il se trouvait en France des hommes, soi-disant meilleurs Français que leurs compatriotes, pour ramasser cette lourde erreur germanique et s'en faire une arme contre une partie de leurs concitoyens. La même théorie frauduleuse qui a justifié la conquête de l'Alsace a été l'inspiratrice de l'antisémitisme français ; je me hâte d'ajouter que les anthropologistes de notre pays, ceux qui font honneur à la science, se sont montrés également rebelles à la théorie des races, soit qu'elle fût invoquée pour donner une apparence de droit à la violence, soit qu'elle eût pour but, à l'égard de citoyens français, de substituer le régime d'exception à celui du droit.

En vérité, la théorie des races n'est due ni aux anthropologistes, ni aux naturalistes, mais aux linguistes et aux historiens. Les linguistes, d'abord, ont été victimes d'une illusion. Quand on reconnut, au commencement du XIX^e^ siècle, que les langues de la plupart des peuples civilisés de l'Europe et de l'Asie se classaient en deux grands groupes, les langues apparentées au sanscrit et les langues apparentées à l'hébreu, on en conclut précipitamment que les hommes qui parlaient ces langues appartenaient aussi à deux groupes, à deux races, que l'on appela, l'une aryenne — à cause des *Aryas* de l'Inde, — l'autre sémitique, à cause de la légende biblique qui donne pour ancêtre aux Hébreux et à d'autres peuples d'Asie le fils du patriarche Noé, Sem. Pendant longtemps, on parla des Aryens et des Sémites comme de grandes familles dont chacune se réclamait d'un ancêtre distinct — quelque chose comme les Montaigu et les Capulet. Il suffit d'un peu de réflexion pour reconnaître le sophisme. Un nègre qui parle anglais aux États-Unis n'appartient cependant pas à la variété blanche de l'espèce humaine ; la langue n'est pas un caractère physique, mais une chose enseignée et acquise ; il y a folie de vouloir conclure, de la langue que parle un homme, à sa descendance physique. Max Müller et Renan, qui, dans leur jeunesse, avaient partagé et propagé l'erreur commune, n'ont pas hésité, quand ils ont vu la vérité, à y revenir. « Parlez, disait Max Müller, d'un vocabulaire sémitique, d'une syntaxe aryenne, ou parlez-nous d'un groupe d'hommes aux cheveux

crépus ou à la peau noire ; vous exprimez des idées claires, on vous comprendra. Mais si vous parlez d'un vocabulaire à cheveux crépus ou d'une syntaxe noire, on vous comprendra aussi peu que si vous parlez d'une race sémitique ou d'une race aryenne [1]. » C'était très juste, mais un peu tardif. M. Bérard nous disait, il y a quinze jours, que l'opinion publique, dont l'éducation est faite par la presse et les romans, retardait généralement d'un demi-siècle sur l'état de la science ; il faut donc encore attendre avant que les gens du monde et les journalistes cessent de parler des Aryens et des Sémites, de mettre en opposition les qualités ou les défauts des Sémites et des Aryens.

Les historiens emboîtèrent d'abord le pas aux linguistes. Ils trouvaient sur leur chemin des peuples, des collectivités ethniques, qui s'appelaient, par exemple, les Hébreux, les Grecs, les Gaulois. Les Hébreux parlaient une langue sémitique, apparentée à l'arabe, à l'assyrien, au syriaque ; on en fit des Sémites. Les Grecs et les Gaulois parlaient des langues aryennes, apparentées au sanscrit, au persan, au latin ; on en fit des Aryens. De là, il n'y avait qu'un pas à franchir pour introduire dans l'histoire une race gauloise, une race juive, une race hellénique. Le sophisme, vous le voyez, était double : d'une part, on concluait de la communauté de langue à la communauté de la descendance physique ; d'autre part, on constituait des groupes anthropologiques, désignés abusivement par le nom de races, sur le modèle de groupes politiques ou religieux. Est-il nécessaire d'avertir qu'un groupement politique ne présuppose pas l'unité d'origine ? L'histoire elle-même ne nous montre-t-elle pas une succession d'empires, ceux des Égyptiens, des Assyriens, d'Alexandre, d'Auguste, de Charlemagne, des Arabes, qui réunirent en un corps politique plus ou moins stable des peuples qui ne parlaient pas les mêmes langues et dont les origines respectives, au point de vue de la descendance physique, nous sont absolument inconnues ?

Aujourd'hui, un savant qui se respecte parle des Hébreux, des

[1] C'est le sens, mais non la traduction littérale, d'un passage célèbre d'un des derniers ouvrages de Max Müller, *Biographies of words and the home of the Aryas*, Londres, 1888.

Grecs, des Gaulois, mais il ne dit pas la race hébraïque ou juive, la race grecque, la race gauloise. « Alléguer les notions de races, écrit l'abbé Houtin, disserter sur leurs qualités d'attraction et de répulsion, c'est ordinairement expliquer les problèmes historiques par des mots auxquels ne correspond aucune réalité [1]. » On remplirait des pages avec des citations de ce genre, empruntées à nos meilleurs historiens. Malheureusement, comme je vous l'ai déjà dit, les savants bien informés sont toujours en avance sur leur temps, et le public continue longtemps à vivre sur les opinions fausses qu'ont enseignées leurs prédécesseurs.

Vers 1860, les anthropologistes se mirent de la partie. Vous savez que l'anthropologie est une science très récente; si elle a dissipé beaucoup d'erreurs, elle en a accrédité d'autres, pour n'avoir pas su s'en défendre à ses débuts Il y a quarante ou cinquante ans, le sophisme qui confond les groupements linguistiques, politiques et anthropologiques était presque universellement accepté. On chercha à distinguer anthropologiquement l'Aryen du Sémite et il faut dire bien haut que l'on n'y réussit pas. Les populations de langue aryenne, comme celles de langue sémitique, appartiennent, en général, à la race blanche; mais il y a des blonds et des bruns, des grands et des petits, des têtes rondes et des têtes longues. Comme type du Sémite, on prit l'Arabe du desert syrien, le Bédouin, et l'on remarqua qu'il avait souvent le nez aquilin, la tête longue, les cheveux noirs et une taille avantageuse. On en conclut que le Semite, et, par conséquent, le Juif, était un grand dolichocéphale brun, avec nez long et arqué. Vérification faite, il se trouva que le type en question était non pas dominant, mais très rare parmi les Juifs actuels. On sait que les Juifs se distinguent en deux grands groupes, les *Sephardim*, ou Juifs du rite portugais, et les *Aschkenazim*, ou Juifs du rite allemand. Les premiers habitent surtout les pays voisins de la Méditerranée; les seconds sont répandus dans le centre et l'orient de l'Europe, notamment en Pologne et en Russie. On pensa, tout naturellement, que les vrais Juifs étaient les *Sephardim*, plus voisins que les autres de la Palestine, d'autant que l'on

[1] G. Houtin, *L'Américanisme*. Paris, 1903, p. 44.

crut reconnaître que le type bédouin était beaucoup plus fréquent parmi eux. Les *Aschkenazim*, suivant cette théorie, ne représenteraient nullement la race juive ; ce seraient des Germains ou des Slaves plus ou moins mélangés de sang juif. Mais cette opinion ne résiste pas à l'examen. Il y a des blonds, des têtes courtes, de petites tailles et des nez épatés parmi les *Sephardim* comme parmi les *Aschkenazim* ; à Londres, où les deux groupes sont très bien représentés, on trouve même plus de têtes courtes parmi les *Sephardim* que parmi les autres [1]. Chose plus grave, on finit par reconnaître que si, suivant un mot célèbre, chaque pays a les Juifs qu'il mérite, les Juifs participent aussi, dans une large mesure, aux caractères physiques des habitants des divers pays où ils résident. Ainsi les Juifs d'Angleterre et d'Allemagne sont plus grands [2], les Juifs de Russie ont très souvent ce qu'on appelle le type slave, les Juifs de Palestine, de l'Asie Mineure, de l'Afrique du Nord ressemblent bien plus à des Bédouins que leurs coreligionnaires occidentaux.

Ces constatations furent résumées, en 1891, par une femme de grand cœur et de grand savoir, M^me^ Clémence Royer, devant la Société d'anthropologie de Paris [3]. « Il est certain, disait-elle, que les Juifs de tous les pays se ressemblent moins entre eux qu'ils ne ressemblent aux populations qui les environnent et que ceux du Nord se distinguent aussi nettement de ceux du Midi que les Germains des Latins. Il n'y a pas de race pure ; celle des Juifs l'est seulement un peu plus que les autres, parce qu'ayant été partout persécutés et forcés de vivre à part pendant de longs siècles, ils se sont moins mélangés que les autres éléments ethniques au milieu desquels ils ont vécu pendant toute l'ère chrétienne. Mais, antérieurement, les Juifs étaient peut-être bien moins caractérisés qu'aujourd'hui. Pendant les derniers siècles avant l'ère chrétienne, ils ont fait partout

[1] J. Jacobs et J. Spielmann, dans le *Journal of the anthropological Institute*, t. XIX (Londres, 1890).

[2] La petite taille des Juifs, dans certains centres comme Varsovie, est simplement l'effet de la misère physiologique ; les classes aisées ont une moyenne plus élevée que les classes pauvres.

[3] *Bulletin de la Société d'Anthropologie*, 1891, p. 544.

de nombreux prosélytes. Chaque colonie juive s'est recrutée chez les populations ambiantes. C'est surtout et peut-être seulement depuis qu'ils ont été persécutés par les chrétiens que leur type s'est caractérisé et fixé, parce que, dès ce moment, ils ne se sont plus alliés qu'entre eux. »

Cette doctrine est à peu près conforme à celle que Renan développait en 1883, doctrine qui a été également soutenue par des hébraïsants comme Loeb et Neubauer, par des anthropologistes comme Topinard et Ripley [1].

Prenons les Hébreux au moment où ils paraissent dans l'histoire, au sortir de la période légendaire, lors de la conquête de la Palestine. La Bible nous apprend que cette conquête fut très longue, que les indigènes ne furent pas exterminés et que les envahisseurs épousèrent des femmes du pays [2]. Ces conquérants de la Palestine étaient unis par un lien religieux et politique; mais aucun historien ne voudra croire qu'ils aient tous été des descendants d'Abraham. Admettons le pourtant, pour faire la part belle aux contradicteurs. De même que les Francs se noyèrent dans la population celtique et romaine de la Gaule, tout en imposant leur nom au pays qui est devenu la France, de même l'élément hébreu, supposé homogène, tendit à se fondre dans la population indigène du pays qui est devenu la Judée. Or, nous ne savons pas au juste ce qu'était cette population indigène ; mais nous sommes sûrs qu'elle n'était pas homogène, qu'elle comprenait notamment des tribus venues de l'Est, c'est-à-dire de l'Asie, et d'autres venues de l'Ouest, c'est à-dire des îles de l'Archipel et probablement des côtes de Grèce et d'Afrique. Il est possible que les Philistins aient été des Crétois ; c'était déjà l'opinion des anciens et il est à noter qu'un vieux culte du Jupiter crétois existait à Gaza en Philistide. D'autre part, ceux que la Bible appelle les Hittites avaient pénétré en Palestine par le Nord et semblent, d'après les monuments égyptiens, avoir présenté certains caractères du type mongolique.

On trouvera une bibliographie très abondante dans le livre de J.-M. Judt, *Die Juden als Rasse*, Berlin, 1903, p. 234-240.

[2] Voir, entre autres passages, *Deutéronome*, XX, 14 ; XXI, 11 ; XXIII, 8 ; *Juges*, III, 6 ; *Chron.*, II, 35.

En un mot, le littoral syrien était peuplé par des gens de toute provenance, résidus d'invasions successives venues par terre et par mer [1]. C'est au milieu de cette poussière humaine que vinrent s'établir les envahisseurs hébreux. Alors même que ces envahisseurs eussent été tous les descendants d'un même père, le mélange ethnique résultant de la conquête ne put avoir rien de commun avec cette famille élargie qu'on appelle une race.

On a voulu parfois découvrir, dans cette macédoine de peuplades placées sous l'hégémonie juive vers l'an 1000, les éléments anthropologiques des Juifs actuels ; on a dit que le vieux fonds bédouin était responsable des grands bruns dolichocéphales, que les blonds étaient les descendants des Amorrhéens, les nez épatés ceux des Hittites [2]. Ce sont là des hypothèses gratuites, car nous ne connaissons les peuples indigènes de la Palestine que par de rares et très insuffisantes représentations sur les monuments égyptiens. Qui nous dit que le type affiné du Bédouin actuel existât à cette époque? C'est même très invraisemblable, puisqu'il existe aujourd'hui et que, pareil à toute chose humaine, il est le produit d'une évolution.

Les tribus juives sont conduites en captivité ; celles d'Israël disparaissent — des rêveurs ont voulu de nos jours les retrouver en Angleterre et en Amérique — celles du royaume de Juda retournent dans leur patrie. Puis, après Alexandre le Grand, les Juifs commencent à se répandre dans tout le monde méditerranéen et font partout des proselytes : beaucoup de Grecs et d'Asiatiques, c'est-à-dire de gens parlant d'autres langues que l'hébreu, deviennent Juifs et font souche de Juifs. Arrivent la guerre avec les Romains, la destruction du Temple, le massacre de centaines de milliers de Juifs, la réduction de centaines de milliers d'autres en esclavage, une dispersion nouvelle des survivants à travers le monde. Malgré la concurrence du christianisme, le judaïsme

[1] « Mieux nous serons renseignés sur l'état de la Syrie au temps des conquêtes égyptiennes, plus il nous faudra constater le mélange des races et leur morcellement presque infini. » (Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. I, p. 148).

[2] V. Jacques, dans la *Revue des Études juives*, Paris, 1893, p. LIV.

n'avait pas perdu sa force expansive ; il y eut de nouvelles conversions, de nouveaux mariages entre Juifs et non-Juifs, à tel point que les conciles durent s'en préoccuper à diverses reprises, interdire les mariages mixtes et les conversions au judaïsme. Au VIII[e] siècle, dans le sud-est de la Russie, une grande partie du peuple turc des Chazares se convertit au judaïsme [1]. On a prétendu que ces Chazares étaient la souche des millions de Juifs qui peuplent actuellement la Russie ; d'autres veulent qu'ils soient seulement les ancêtres des Caraïtes, Juifs russes qui rejettent le Talmud et ne se marient pas avec les Juifs talmudistes. En réalité, personne n'en sait rien. On ne sait même pas comment s'est formée la grande population juive de la Russie actuelle ; si le jargon qu'elle parle incline à croire qu'elle est venue de l'Ouest, c'est-à-dire d'Allemagne, il est, d'autre part, certain qu'il y avait, dès le début de l'ère chrétienne, des communautés juives dans le sud de la Russie. Le jargon peut fort bien être une langue commerciale, développée par les nécessités des relations avec l'Europe centrale, et non la langue maternelle de tous les Juifs russes. Toujours est-il que la conversion des Chazares, et bien d'autres conversions moins importantes dont l'histoire n'a pas gardé le souvenir, ont dû introduire dans la masse déjà si confuse de la population juive une foule d'éléments hétérogènes qu'il est absolument impossible de débrouiller.

Vous voyez combien est légitime la conclusion ainsi formulée par M. Topinard : « Les Juifs ne sont qu'une fédération religieuse. Ils ne sont ni une nation ni une race. »

Toutefois il y a deux faits importants qui ne doivent pas être négligés. Le premier est d'ordre historique : les Juifs, longtemps parqués dans les ghettos, soumis aux mêmes conditions d'existence, presque toujours misérables, se sont généralement, depuis mille ans au moins, mariés entre eux ; les conversions au judaïsme, bien que plus nombreuses aujourd'hui même qu'on ne le croit, surtout en Russie, n'ont pu exercer, à cet égard, qu'une faible influence ; on peut en dire autant des unions illégitimes ou clandestines avec des non-Juifs. Le second fait est d'ordre anthropologique. Les Juifs,

[1] Voir, sur cette question, un bon article dans le *Jewish Encyclopædia*, t. IV (New-York, 1903).

bien que très différents entre eux, ont cependant un *facies* particulier qui permet à tout homme un peu exercé de les reconnaître; il ne les reconnaîtra pas à coup sûr, mais — l'expérience a été tentée en Russie — il ne se trompera pas plus de trente fois sur cent.

Ces deux faits sont connexes. Les Juifs ne présentent pas un type unique, mais un nombre relativement limité de types, ce qui est un résultat naturel et inévitable de l'endogamie, c'est-à-dire de l'habitude de se marier entre eux. Certains types prévalent dans certains pays, en Pologne, par exemple, ou à Salonique parce que, malgré la facilité actuelle des déplacements, le gros de la population juive des grands centres s'*intermarie* et que, dans la lutte pour la vie qui s'établit ainsi entre les types, ce sont tantôt ceux-ci, tantôt ceux-là qui l'emportent[1]. Dans cette lutte, dans cette sélection pour mieux dire, les conditions de milieu et de climat exercent naturellement une grande influence. Or, le milieu et le climat, dans chaque pays, sont favorables à la prédominance d'un ou de plusieurs types, au grand type blond dans le Nord de l'Europe, au petit type brun sur la Méditerranée. Si donc tant de Juifs anglais ressemblent à des Anglais et tant de Juifs russes à des Russes, cela ne s'explique pas par des unions légitimes ou clandestines entre Russes, Anglais et Juives, mais simplement parce que le milieu anglais est favorable à la production du type ou des types anglais, le milieu russe à la production des types russes. Ces types ne sortent pas de terre, bien entendu, mais ils tendent à prévaloir par suite de l'élimination progressive des autres, qui sont, pour des motifs qui nous échappent, moins adaptés au milieu

Les Américains ont acheté à des prix élevés nos plus beaux étalons du Perche; leur ambition était d'avoir une race de grands chevaux, alors que ceux du Nouveau-Monde sont petits. Eh bien! au bout de quelques générations, il n'y avait plus de percherons en Amérique; ils avaient perdu le caractère essentiel de la race, qui est la taille. Le type indigène avait prévalu.

[1] La même apparence d'homogénéité relative, due simplement à l'endogamie, a été constatée dans certaines vallées isolées des montagnes suisses par Martin (*L'Anthropologie*, 1897, p. 91). Cf. ce que dit M. Mahoudeau des Juifs algériens (*Bulletin de la Société d'Anthropologie*, 1901, p. 537.)

Après vous avoir cité les percherons, pourrais-je, sans manquer de respect, vous parler des Parisiennes? Que n'a-t-on dit de ces êtres charmants, spirituels, raffinés, qui savent s'habiller comme des reines avec des chiffons et qui marchent comme ne savent pas marcher les reines? Or, les Parisiennes comprennent des femmes de toute provenance — même des Juives — dont bien peu sont nées à Paris, dont aucune peut-être ne compte trois générations d'ancêtres parisiens. Quand on décide une de ces Parisiennes exquises, qui se trouve avoir appris le métier de couturière ou de modiste, à émigrer aux États-Unis, les filles qu'elle y peut avoir d'un Parisien immigré sont des Yankees, non des Parisiennes; bien plus, au bout de dix ou douze ans, peut-être plus tôt, elle-même a perdu ses qualités de Parisienne, sa grâce particulière et son génie inventif. Il ne faut pas croire que cette action souveraine des milieux soit restée inconnue des anciens; ce sont les modernes qui l'ont méconnue longtemps. Voici, à cet égard, une phrase bien curieuse que j'extrais de l'*Agricola* de Tacite: « Parmi les Bretons (de la Grande-Bretagne), les uns ressemblent aux Germains, les autres aux Ibères, les plus proches des Gaules ressemblent aux Gaulois, soit par l'influence persistante de l'origine, soit que l'île, s'avançant de divers côtés, la nature seule et le climat aient marqué les Bretons de ces caractères variés » (*positio caeli corporibus habitum dedit* [1].) Tacite hésite entre la théorie de la race et celle de l'ambiance; mais on voit qu'il est déjà familier avec la seconde et sait que la ressemblance des types physiques peut s'expliquer par celle des milieux.

Le ghetto aussi est un milieu, et un triste milieu, dont l'influence se transmet par l'hérédité. Parmi les Juifs émancipés de nos pays, fils et parfois petits-fils d'émancipés, on en voit encore dont la petite taille, l'air craintif, la nervosité apparente décèlent l'héritage de longs siècles d'oppression. Ces Juifs-là sont un acte vivant d'accusation contre un régime blasphémateur de l'Évangile, dont le maintien sur quelques points du globe, à l'heure où je vous parle, est une des tristesses et une des hontes de l'humanité.

Renan, en 1883, avait conclu qu'il n'y a pas de race juive, qu'il

[1] Tacite, *Agricola*, cap. XI.

n'y a pas un type juif, mais des types juifs [1]. Ce grand sage avait raison. Mais on peut se demander si, avec les siècles, les Juifs continuant à se marier entre eux, ne donneront pas naissance à une vraie race, c'est-à-dire à un groupe d'hommes possédant ce qu'ils ne possèdent pas encore, certains caractères physiques communs et bien définis. En théorie, cela serait très admissible. Prenez, comme le disait Renan, trois cents individus sur le boulevard, enfermez-les dans une île déserte et laissez-les *s'intermarier* pendant cinq générations ou davantage; au bout de quelques siècles, un type dominant se formera, qui tendra à dominer de plus en plus, et vous pourrez dire que vous avez créé, dans l'île déserte, une *race du boulevard*. Mais, dans la pratique, il ne peut en être ainsi. La tendance du judaïsme actuel est de se disperser de plus en plus à la surface du globe; aujourd'hui, la plus grande agglomération juive du monde n'est plus Varsovie, mais New-York. Il se forme donc un nombre croissant de centres juifs, dans les milieux et sous les climats les plus différents, où, comme je vous l'ai montré, le type juif qui tend à prévaloir est nécessairement celui qui est le plus conforme au type indigène, au type le mieux adapté au climat et aux autres conditions extérieures de la vie. Donc, le nombre des types juifs est appelé à se multiplier encore dans l'avenir; ces types se localiseront, se naturaliseront, si l'on peut dire, et la formation d'un type défini, qui constituerait une race, sera rendue de plus en plus impossible par la différence des conditions d'existence et des milieux.

Ma conclusion, Messieurs, est claire et peut se formuler en peu de mots : « *Il n'y a jamais eu de race juive; il n'y en a pas; il n'y en aura pas.* Ceux qui parlent aujourd'hui d'une race juive commettent ce que Leibnitz appelait un *psittacisme*, un « propos de perroquet », c'est-à-dire qu'ils accouplent des mots dont chacun, isolément, offre un sens, mais qui, ainsi associés, n'en ont point

[1] Ernest Renan, *Le Judaïsme comme race et comme religion*, Paris, 1883 (cf. Th. Reinach, *Revue des Études juives*, t. VI, 1883, p. 141).



DS
101
R45
t.47

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

