DS
101
R45
t.50
c.1
ROBARTS





# REVUE

DES

# ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS

P
2a Orq S
R

# REVUE

DES

# ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME CINQUANTIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1905

436208
6.6.45

DS
101
R45
.30

# LE PROSÉLYTISME JUIF

Je n'ai pas l'intention de traiter ici dans son ensemble la question si complexe et encore si obscure du prosélytisme juif aux environs de l'ère chrétienne; je veux seulement consigner quelques observations qui m'ont été suggérées par l'examen des textes talmudiques intéressant ce problème.

## I

### LES PROSÉLYTES « CRAIGNANT LE CIEL ».

On sait par Horace, Tibulle, Ovide [1] et surtout Juvénal qu'il existait jusqu'à Rome des demi-prosélytes observant certaines pratiques juives, sans être devenus pour cela entièrement juifs. Voici les termes de Juvénal : « Celui-ci a eu, par hasard, pour père un observateur du Sabbat (*metuentem Sabbata*) : il n'adorera que les nuages et la divinité du Ciel; il ne fera aucune différence entre la chair humaine et celle du porc, dont s'est abstenu son père ; *bientôt même il se fait circoncire*. Élevé dans le mépris des lois romaines, il n'apprend, n'observe, ne révère que la loi judaïque, tout ce que Moïse a transmis à ses adeptes dans un volume mystérieux ...Et tout cela parce que son père passa dans l'inaction chaque septième jour, sans prendre aucune part aux devoirs de la vie. » (*Satires,* XIV, 96 et s.)

Ainsi le père se rattachait déjà au Judaïsme sans avoir observé le rite de la circoncision.

On a avec raison rapproché ce fait de celui que raconte Josephe au sujet d'Izate, roi d'Adiabene [2]. Un jour, un marchand juif, du

[1] M. Th. Reinach ajoute à cette liste Pétrone, mais celui-ci parle de *Juifs vivant en pays juif. Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, p. 293, note 1.

[2] *Antiq.*, XX, 2-4 ; *Bell. Jud.*, II, 19, 2, etc.

nom d'Ananias, vient dans son pays, instruit quelques dames de la cour dans la connaissance de sa religion, les persuade et, par elles, il arrive auprès du roi, à qui fait partager ses sentiments. Dans le même temps sa mere, Hélène, est catéchisée par un autre Juif. Ayant appris que sa mere s'est convertie comme lui à la doctrine juive, il décide de pratiquer ouvertement le Judaïsme et de se faire circoncire. Sa mere, craignant le mécontentement du peuple, s'efforce de l'en dissuader. Ananias se joint à ses instances et declare qu'il n est pas nécessaire de se circoncire pour rendre à Dieu le culte auquel l'oblige la religion juive, parce que, ce culte étant plus intérieur qu'extérieur, Dieu lui pardonnera de n'avoir pas accompli cette cérémonie. Le roi cède à ces representations; mais un autre Juif, Galiléen, du nom d'Eléazar, étant venu le voir et l'ayant surpris lisant le Pentateuque, lui reproche son inconsequence et lui remontre la nécessité de la circoncision. Izate, alors, s'exécute.

Encore que l'argument d'Ananias puisse n'avoir été qu'un argument d'avocat, inspiré par les circonstances et, comme le dit le récit, par une prudence intéressée, le fait que jusque là Izate ne s'était pas encore soumis à cette formalité, tout en se considérant comme juif, confirme ce que nous savons par Juvénal de ces proselytes du premier degré.

Josèphe parle aussi [1] de la multitude d'étrangers qui ont adopté la coutume du repos hebdomadaire, des jeûnes, de l'allumage des lampes et de beaucoup de lois relatives à la nourriture. Tertullien [2] connaît encore des païens qui observent certaines pratiques juives, sans parler, non plus que Josephe, de la circoncision.

Ces demi-proselytes sont évidemment ceux que Josèphe et les Actes des Apôtres appellent σεβόμενοι τὸν θεόν, φοβούμενοι τὸν θεόν, ou simplement σεβόμενοι, et les inscriptions latines *metuentes* [3]. Ces σεβόμενοι diffèrent des [illegible] « proselytes », lesquels sont des Juifs parfaits.

Tels sont les points qui semblaient jusqu'ici établis et que M. Schürer a mis en lumière et en ordre, avec son talent incontesté.

M. Bertholet, dans un livre, d'ailleurs remarquable et visant à l'impartialité [4], s'est inscrit en faux contre ces prétendus résultats de la science. Il s'exprime ainsi :

[1] *Contre Apion*, II, 29 (282).
[2] *Ad nationes*, I, 13.
[3] Voir, sur tout cela, Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, 3e édition, p. 123 et suiv.
[4] *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, 1896, p. 322 et suiv.

L'histoire d'Izate appelle cette question : La circoncision était-elle exigée des prosélytes? Jusqu'en ces derniers temps on y répondait sans broncher affirmativement et négativement : par l'affirmative, quand il s'agit des *prosélytes de justice* גרי הצדק, par la négative pour les *prosélytes de la porte* גרי השער. De ces derniers on n'aurait exigé que l'observation des *sept lois noachiques*. Ils correspondraient aux σεβόμενοι ou φοβούμενοι des Actes des Apôtres. Quant aux « prosélytes de la justice », qui s'engageaient à observer la loi *écrite* et la loi *orale*, on aurait réclamé d'eux au moment de leur conversion trois choses : la circoncision, le baptême et un sacrifice.

Eh bien, dit M. Bertholet, toute cette distinction entre « prosélytes de la porte » et « prosélytes de la justice » est aujourd'hui réduite à néant par la remarque de Schürer que l'expression « prosélyte de la porte » apparaît pour la première fois dans le *Kad Hakémah* de Behaï, auteur du XIII^e^ siècle [1]. Schürer a démontré, d'un autre côté, que le גר תושב ne saurait être identifié avec le « prosélyte de la porte » : c'est le non-juif demeurant en pays juif et soumis, comme tel, à un certain nombre de lois, lois, d'ailleurs, qui dans la conception rabbinique sont obligatoires pour l'humanité entière. Dans ce cas, sommes-nous encore en droit de parler de plusieurs espèces de prosélytes? Schürer, il est vrai, maintient encore la distinction entre les σεβόμενοι et les prosélytes; seul Reuss dit, en passant, qu'elle est « au moins douteuse pour la société d'alors ». Nous croyons pouvoir affirmer, ajoute M. Bertholet, que pour les Juifs d'alors, c'est-à-dire du I^er^ siècle de l'ère chrétienne, il n'y avait que des « prosélytes »; quiconque n'était pas « prosélyte » était païen, et le Juif ne pouvait tolérer aucune sorte de relations avec lui (Actes, x, 28). D'ailleurs, comme le dit saint Paul, judaïsme et circoncision étaient inséparables [2]; il n'y avait d'autre prosélyte que celui qui

[1] Au lieu de Behaï, mieux vaudrait dire Nahmanide, car c'est au commentaire de celui-ci (sur Exode, xx, 10) qu'est emprunté le passage visé du *Kad Hakémah* (*s. v.* גרים). L'expression employée par Nahmanide est de son invention; il l'a forgée à l'occasion des termes du Décalogue qu'il interprète : « et le *guèr* qui est dans tes *portes* ». Il déclare que ces mots désignent un *guèr toschab*, contrairement à l'opinion des docteurs, qui les rapportent au prosélyte de justice גר צדק. Il n'est donc nullement question dans sa pensée des prosélytes du premier degré. M. Schürer a ainsi plus raison qu'il ne croyait sans doute.

[2] M. Schürer exprime la même opinion au sujet des lumières que projette le texte de l'Épître aux Galates (III, 122). Malgré l'accord de ces deux savants, il m'est impossible de voir dans les paroles de Paul cette obligation. Au premier examen, elles semblent bien avoir ce sens : « Et je proteste encore à tout homme qui se fait circoncire qu'il est obligé d'observer toute la loi. » Mais si on replace ce verset dans son contexte, voici ce qu'on voit : Paul veut empêcher les chrétiens de se faire circoncire, contrairement à l'avis de Pierre, et il fonde cette interdiction sur le

se soumettait à la circoncision, et la circoncision obligeait à l'acceptation de la loi (Gal., v, 3 ; vi, 13 [1]). Même après la naissance du christianisme, le terme hébreu qui correspond à σεβομενοι et φοβούμενοι continue à désigner uniquement le prosélyte (complet) ; seulement à cause du caractère redoutable du nom de Dieu, on dira ירא שמים « craignant le Ciel » (et non : craignant Dieu). La Mechilta appellera, en effet, « craignant le Ciel » celui dont Isaïe, xliv, 5, dit : L'autre recevra le nom « d'Israël ». Mais « craignant le Ciel » sera aussi ce sénateur romain, Ketia b. Schalom, dont le prosélytisme réel ne fait de doute pour personne.

Telle est la thèse de M. Bertholet. Elle n'a pas convaincu M. Schürer, qui garde, avec raison, ses anciennes positions : tous les arguments du monde, en effet, ne sauraient infirmer le témoignage impartial de Juvénal. Mais comme M. Bertholet invoque, à l'appui de sa démonstration, des textes talmudiques, dont M. Schürer n'a pas songé à discuter l'interprétation, il ne sera pas mauvais de montrer ce qu'ils signifient en réalité.

On croirait à une gageure, tant ils prouvent justement le contraire de ce que veut leur faire dire M. Bertholet.

Voici le premier de ces textes (*Mechilta*, sur xxii, 20) :

« Quatre classes de personnes disent à Dieu : « Je suis à Dieu », car il est écrit : « Celui-ci dira : je suis à Dieu ; celui-là se réclamera du nom de Jacob ; tel écrira de sa main : à l'Éternel, et tel recevra le nom d'Israël » (Isaïe, xliv, 5). — « Je suis à Dieu », et le péché ne se mêle pas à moi ; « celui-ci se réclamera du nom de Jacob » : ce sont les prosélytes de la justice ; « tel écrira de sa main : « à l'Éternel » : ce sont les pécheurs repentants ; et « tel recevra le nom d'Israël » : ce sont ceux qui craignent le Ciel ».

Or, pour qui a quelque pratique du style rabbinique, il n'y a pas le moindre doute que ces quatre catégories se divisent en deux couples parallèles. D'abord viennent les Israélites qui ne pèchent pas et les prosélytes de la justice ; puis, à un degré inférieur, les

fait que Jésus a apporté la liberté. Si vous croyez, dit-il, à la nécessité de la Loi, en vous circoncisant, Jésus vous est inutile ; mais, dans ce cas, il ne faut pas vous borner à cette seule pratique, il faut observer toute la Loi. — Il ne s'agit donc aucunement ici de l'obligation *imposée par les Juifs* à ceux qui remplissaient ce rite. L'obligation existait, très vraisemblablement ; d'ailleurs, celui qui se soumettait à cette opération douloureuse n'avait pas de raison de se dérober aux autres devoirs, moins pénibles ; accepter cette épreuve, c'était proclamer son adhésion absolue à la loi juive. Mais, encore une fois, le texte de Paul n'a rien à faire ici. — A plus forte raison est-il interdit de déduire de ce texte qu'il n'y avait d'autre prosélyte juif que celui qui se soumettait à la circoncision.

[1] La citation de vi, 13, n'est là que pour faire nombre, car elle ne prouve rien de semblable. Le verset dit simplement : « Car les circoncis eux-mêmes ne gardent pas la loi, mais ils veulent que vous soyez circoncis, afin de se glorifier dans votre chair ».

pécheurs repentants et ceux qui craignent le Ciel. Aux Israélites sans péché s'opposent les Israélites qui ont péché, mais se sont repentis ; aux prosélytes de la justice ceux qui ne sont que « craignant le Ciel » ; *mais tous sont Israélites* L'auteur de cette interprétation homilétique connaît donc la distinction entre les *prosélytes de la justice* et les simples σεβόμενοι ; pour lui, ces deux catégories de prosélytes ne se confondent pas, et ces simples σεβόμενοι ne sont plus des païens [1]. Nous voilà loin des conclusions que M. Bertholet tirait de ce passage.

Accessoirement il sera permis d'ajouter que ce passage a d'autant plus d'importance qu'il a toute l'apparence d'un fragment de discours des missionnaires juifs. Qu'on lise, en effet, tout le paragraphe qui l'encadre, et on en recevra l'impression que le morceau était destiné à calmer les inquiétudes des prosélytes en les assurant de leur égalité parfaite devant Dieu avec leurs nouveaux coreligionnaires :

Chers [à Dieu] sont les prosélytes, car à tout propos Dieu édicte des prescriptions à leur sujet : « Tu n'opprimeras pas le prosélyte [2] (Ex., XXII, 20) » ; « et vous aimerez le prosélyte » (Deut., X, 19) ; « vous connaissez l'âme du *guèr* » (Ex., XXIII, 9) [3]...

Chers sont les prosélytes, car partout ils sont appelés des mêmes noms que les Israélites.

Les Israélites sont nommés les *serviteurs* [de Dieu] : « C'est de moi que les enfants d'Israël sont les serviteurs » (Lévit., XXV, 55) ; de même les prosélytes : « Et les fils de l'étranger qui se rallieront à Dieu pour le servir et aimer le nom de l'Éternel, pour être ses serviteurs » (Isaïe, LVI, 6). Les Israélites sont nommés *servants* [de Dieu] משרתים : « Et vous serez appelés pontifes de l'Éternel ; on vous dira servants de notre Dieu » (*Ib.*, LXI, 6) ; de même les prosélytes : לשרתו (*Ib.*, LVI, 6). Les Israélites sont nommés *amis* [de Dieu] : « Postérité d'Abraham, mon ami » (*Ib.*, XLI, 8) ; de même les prosélytes : « Il (Dieu) aime le prosélyte » (Deut., X, 18). A propos d'Israël il est parlé d'alliance [avec Dieu] : « Mon alliance sera en votre chair » (Gen., XVII, 13) ; de même à propos des prosélytes : « Et qui sont attachés à mon alliance » (Is., LVI, 6). Il est parlé à propos d'Israël de l'agrément [de Dieu] : « [La plaque portée par le grand-prêtre sur son front] sera pour leur obtenir l'agrément de l'Éternel » (Ex., XXVIII,

[1] M. J. Klausner, qui n'a pas assez de dédain pour les pseudo-savants d'Occident, ignore ce texte de la Mechilta et ne connaît que celui de *Massechet Guèrim*, qui le reproduit inexactement. Bien timide ici, il hasarde seulement que ces « craignant le Ciel » sont *peut-être* les σεβόμενοι (*Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*, 1904, p. 83, note 4).

[2] Nous traduisons le mot *guèr* selon l'exégèse du temps.

[3] A la suite de ces mots sont enregistrées les opinions de R. Eliézer (fin du Ier siècle) et de Simon b. Yohaï (première moitié du IIe siècle), ce qui permet de supposer que ce qui précède — et qui est anonyme — leur est antérieur.

38) ; de même à propos des proselytes : « Vos holocaustes et vos sacrifices seront agréés sur mon autel » (Is., *ib.*, 7). Au sujet d'Israël il est question de la *garde* [de Dieu] : « Voici, il ne sommeille ni ne dort le gardien d'Israël » (Ps., CXXI, 4) ; de même au sujet des proselytes : « L'Éternel est le gardien des proselytes » (*Ib.*, CXLVI, 9). Abraham s'est intitulé lui-même *proselyte* : « Je suis un *guér* au milieu de vous» (Gen., XXIII, 4) ; David aussi, (Ps., CXIX, 19 ; I Chron., XXIX, 15 ; Ps., XXXIX, 13).

Chers sont les proselytes, car Abraham ne s'est circoncis qu'à l'âge de quatre-vingt-dix-neuf ans. Or, s'il l'avait fait dans sa vingtième ou sa trentième année, on n'aurait pu se convertir qu'à cet âge et au-dessous. Dieu a donc patienté jusqu'à sa quatre-vingt-dix-neuvième année pour ne pas fermer la porte aux proselytes futurs et pour rémunérer le mérite grandissant avec les années. C'est ainsi qu'on trouve qu'il y a quatre classes qui disent à Dieu... »

D'après la *Masséchet Guérim*, qui paraît avoir conservé des éléments anciens, c'est un discours analogue qu'on adressait au proselyte après le baptême : « Tandis qu'on avait d'abord essayé de le détourner de la conversion, en lui montrant le sort malheureux qui allait dorénavant être le sien, en tant que Juif, après qu'on lui avait énuméré les sévérités de la loi nouvelle à laquelle il se soumettait, une fois la cérémonie finale accomplie, on lui disait : « A qui t'es-tu attaché ? Heureux es-tu : à Celui qui a créé le monde par sa parole. Or le monde n'a été créé qu'à cause d'Israel ; eux seuls ont été appelés enfants de Dieu, eux seuls sont chers à Dieu [1]. »

Que si notre conjecture paraît contestable — et ce point n'a pas d'importance dans la question qui nous occupe — il n'en reste pas moins que l'auteur du morceau de la Mechilta a une idée très nette de la distinction entre les deux catégories de proselytes : les proselytes de la justice et les craignant Dieu, ceux-ci inférieurs à ceux-là.

Cette distinction est visible également dans le récit invoqué par M. Bertholet. On connaît suffisamment cette histoire ou cette légende [2]. R. Éliézer, R. Josué et R. Gamliel sont à Rome au moment où le Sénat vient de décréter que dans le délai d'un mois il ne devra plus y avoir de Juifs dans le monde (*sic*). Or il y avait un sénateur *craignant le Ciel* ; celui-ci va chez Gamliel et lui révèle le fait, et les rabbins en sont au désespoir. « Ce craignant le Ciel » leur dit : Ne vous affligez pas : d'ici-là le Dieu des Juifs

[1] Se rappeler les paroles des Juifs aux dames du palais de Louis le Débonnaire, d'après Agobard.

[2] *Debarim Rabba*, II.

les aura assistés. Le vingt-cinquième jour il raconte la chose à sa femme. Celle-ci, plus zélée que lui, lui demande s'il ne possède pas de bague : suce-la et meurs. Or la mort d'un Sénateur a pour effet d'abroger la sentence rendue dans le mois (!). Il suit son conseil. Les rabbins, étant venus rendre visite à la veuve, lui disent : Quel malheur que le bateau soit parti sans avoir payé la taxe [1] ! Je vous comprends, dit la femme : le bateau l'a acquittée. Et elle leur montre le témoignage du rite qu'il a accompli. Les rabbins récitent alors le verset des Psaumes : « Les nobles parmi les nations se sont ralliés au Dieu d'Abraham [2]. »

Quel que soit le degré d'historicité de cette anecdote, une chose est certaine, c'est que, pour l'auteur, ce sénateur était un « craignant le Ciel » *avant qu'on sût qu'il s'était circoncis* ; c'est pourquoi les docteurs vont lui rendre visite. D'ailleurs, il est absolument certain que, si le conteur avait voulu parler d'un prosélyte de justice, du second degré, il se serait tout simplement servi du mot *guêr* [3].

De quelle époque est ce récit ? Il est difficile de le dire avec assurance, mais comme l'histoire a déjà eu le temps de se contaminer de notions fausses, il est peu probable qu'elle soit antérieure au IIIe siècle.

[1] Se rappeler les paroles d'Eléazar à Izate. — Il ne faudrait pas croire d'après cela que, pour les docteurs du Talmud, le demi-prosélyte était exclu du monde futur. Dans la page de j. *Meguilla*, 72 *b*, que nous citons plus loin, Antonin dit à Rabbi Juda le Saint : « Me feras-tu manger du Léviathan dans le monde futur ? — Assurément. — Tu ne me fais pas manger de l'agneau pascal, et tu me feras manger du Léviathan ! — Que veux-tu ? Pour l'agneau pascal, il est écrit que l'incirconcis n'en mangera pas. » La dessus Antonin alla se faire circoncire. L'auteur du récit admet donc des récompenses d'outre-tombe pour les demi-prosélytes incirconcis. Les paroles qu'il prête à Rabbi Juda ne manquent pas de finesse ; elles révèlent les angoisses de certains docteurs tiraillés entre le désir de la propagande et la lettre de la loi ancienne. C'est ce conflit douloureux qui, en grande partie, a arrêté le mouvement si brillamment inauguré dans la Diaspora. Entre les aspirations nouvelles et les exigences de la législation ancienne, les docteurs, sous la pression des événements, ont opté pour celles-ci. Paul a choisi l'autre alternative ; ce fut son coup de génie. — Le texte qui vient d'être cité a si bien ce sens que Juda Hasid, dans son *Sefer Hasidim*, p. 150 de l'édit. W., § 532, le commente ainsi : « Cette histoire montre que le non-juif qui observe les sept lois [noachiques] aura part au Paradis. C'est ainsi que Balaam [dans Sanhédrin, X, 2] est nommé parmi les quatre particuliers qui seront exclus du monde futur, et cela pour avoir péché et entraîné les autres au péché, mais s'il n'avait pas commis ce double crime, il n'aurait pas été compté avec eux » : מן לוריתן שאמר ר' לאנטונינוס משמע שגור ששמר שבע מצוות יש לו חלק בגן עדן וכן מצינו את בלעם מארבע חריוטות אבל אם לא היה חוטא ונחטיא לא היה נמנה עמהם.

[2] Cf. la derascha de Rabba sur ce verset : « Il est dit : Le Dieu d'Abraham, et non le Dieu d'Isaac ou le Dieu de Jacob, parce qu'Abraham fut le premier des prosélytes. » *Soucca*, 49 *b*.

[3] Comme on le fait, par exemple, pour Akylas.

L'expression « craignant le Ciel » était donc *encore* en usage au IIIe siècle avec son sens propre.

Maintenant, à côté des passages cités par M. Bertholet, il en est qu'il ignore et sur lesquels il n'y a pas à épiloguer. Dans le Talmud de Jérusalem, *Meguilla*, 72 *b*, sont rapportées diverses traditions relatives à Antonin ; d'après les unes cet empereur se serait converti au Judaïsme, d'après les autres il n'aurait pas été jusque-là. Pour résoudre la question, on cite cette particularité qu'Antonin, le jour de Kippour, sortait avec certaines sandales, ce qui est le cas des Israélites. A cela on répond : « Mais les « craignant le Ciel » sortent aussi ce jour-là ainsi chaussés : מה את שמא מינה שכן אפילו יראי שמים יוצאין בכך. Il n'en résulte donc pas que l'empereur était un parfait prosélyte. »

Aux yeux du rabbin qui s'exprime ainsi, il ne faut donc pas confondre le « craignant le Ciel » avec le véritable *guer*. Or ce rabbin ne peut pas avoir vécu avant le IIIe siècle, ne serait-ce que pour cette raison qu'Antonin dans ces légendes est le compagnon de Juda le Saint. Ce rabbin, en outre, est Palestinien. Voilà donc encore un rabbin qui, après le IIIe siècle, continue à faire une différence entre les σεβόμενοι et les véritables prosélytes.

Pareillement, deux docteurs palestiniens de la fin du IIIe siècle, R. Josué b. Lévi et Samuel b. Nahméni, discutent sur le sens du mot « craignant Dieu » dans Ps., XXII, 24. D'après l'un il s'agit des « craignant le Ciel » ; d'après l'autre des « prosélytes de la justice[1] ». Si ces deux termes étaient synonymes, comme le prétend M. Bertholet, pourquoi ces deux rabbins disputeraient-ils ?

Enfin, il faut verser aux débats le témoignage suivant : Hanin, rabbin palestinien de la fin du IIIe et du commencement du IVe siècle, dit : « Il est écrit au sujet des villes maritimes ce que même la génération du déluge n'a pas éprouvé, qu'elles seraient dignes d'une extermination complète (d'après Sophonie, II, 5). A quel mérite donc doivent-elles de subsister ? A celui que leur procure un seul prosélyte (גר אחד), un seul « craignant le Ciel » (ירא שמים אחד) qu'elles produisent chaque année[2]. »

Ici encore les deux termes s'opposent, il y a gradation : non seulement un seul prosélyte, mais même un seul « craignant le Ciel ».

Si des textes précédents il ne résulte pas nécessairement qu'il y eût encore effectivement des demi-prosélytes, encore que le passage de *Meguilla* semble bien viser un usage réel, un fait d'ob-

[1] *Vayikra Rabba*, 3 ; *Psaumes Rabba*, XXII, 29.

[2] *Beréschit Rabba*, XXVIII.

servation (même les « craignant le Ciel » mettent ces chaussures), celui que nous venons de reproduire n'a certainement pas de caractère rétrospectif ; les paroles de Hanin s'appliquent au présent.

Ces divers passages mettent en relief notre ignorance sur tout ce qui concerne la propagande juive à cette époque ; mais ils montrent avec la dernière évidence que jusqu'au IVe siècle s'était tout au moins conservée, même chez les docteurs palestiniens, la connaissance d'un demi-prosélytisme. Je dis : conservée, car il ne viendra à l'esprit de personne que cette notion soit née avec la chose au IIIe ou au IVe siècle. M. Bertholet, tout le premier, sait la réaction qui s'est opérée au sein du Judaïsme palestinien au IIe siècle, principalement à propos de la propagande. Loin de faciliter le prosélytisme, on l'a enrayé, et certains rabbins l'ont condamné sous toutes ses formes. La notion du demi-prosélytisme, si elle ne révèle pas un état de choses encore existant au moins à l'étranger, — et l'on a vu que certains textes sont favorables à cette supposition —, cette notion, dis-je, ne peut être que la survivance d'une ancienne conception et le souvenir d'une situation antérieure au IIe siècle.

Mais si nous protestons contre l'interprétation abusive donnée par M. Bertholet à l'expression « craignant le Ciel », ce n'est pas pour accepter l'opinion de M. Klausner, pour qui ces demi-prosélytes sont ceux que le Talmud *habituellement* désigne sous le nom de prosélytes (גרים)[1]. C'est là fantaisie pure, que n'excuse aucun texte[2].

ISRAEL LÉVI.

(*A suivre.*)

[1] *Op. cit.*, p. 83.

[2] Un passage semblerait favorable à cette thèse, c'est celui de j. *Yebamot*, 8 *d*, ainsi conçu : « R. Samuel b. b. Hiyya b. Juda dit au nom de R. Hanina : Un prosélyte qui est en même temps un métèque, גר ותושב, est l'objet d'une pression pendant douze mois ; s'il renonce [à ses anciennes croyances et pratiques], c'est bien, sinon il est considéré comme un païen pour toute chose. » Le mot prosélyte *gèr* serait ici employé pour désigner un converti qui n'appartient pas encore définitivement à la communauté d'Israël. Mais, comme le prouve le contexte, au lieu de גר ותושב, il faut lire ici : גר תושב. Cf. j. *Eroubin*, 23 *b*.

# PHILON

## DANS L'ANCIENNE LITTÉRATURE JUDÉO-ARABE

Tout le monde admet maintenant que Philon et l'Agada ont influé l'un sur l'autre. Le philosophe alexandrin s'est appuyé souvent sur le Midrasch palestinien et lui a pris en partie sa méthode; d'un autre côté, des idées philoniennes ont pénétré, dans une certaine mesure, dans les écoles des docteurs palestiniens. Les rapports entre l'Égypte et la Palestine, et tout particulièrement entre Alexandrie et la Terre-Sainte, étaient constants, et des voyageurs ou des élèves ambulants pouvaient être les intermédiaires entre ces deux pays. A l'époque proprement talmudique nous trouvons encore des Tannaïm et des Amoraïm d'origine alexandrine [1]. A l'époque post-talmudique, au contraire, la connaissance directe des œuvres et des doctrines de Philon disparaît, et, si nous trouvons des vestiges de ses conceptions chez certains théologiens et cabbalistes du moyen âge [2], il faut les ramener tous à des sources intermédiaires, notamment à l'action de la philosophie néo-platonicienne. Azaria de Rossi est le premier auteur juif qui, dans son *Meor Enayim*, ait connu les écrits de Philon, dans une traduction latine, et qui ait essayé d'en faire ressortir l'importance. C'est encore lui qui a introduit dans la littérature le nom hébreu du philosophe : ידידיה האלכסנדרוני (*Imré Bina*, chap. 3).

Nous devons d'autant plus porter notre attention sur le fait, établi par des découvertes nouvelles, que des auteurs juifs vivant en Orient aux IX^e^ et X^e^ siècles ont connu et utilisé les écrits de Philon (naturellement dans une traduction orientale), soit dans

[1] Cf. Frankel, *Monatsschrift*, XVI (1867), p. 245; Ritter, *Philo und die Halacha*, p. 7 et suiv.

[2] Siegfried, *Philo von Alexandria*, p. 289 et suiv.

leur forme primitive, soit dans des extraits et des remaniements. C'est ce que nous constaterons en premier lieu dans les œuvres d'un écrivain que l'on savait depuis longtemps s'être inspiré d'une des doctrines de Philon, mais dont les relations avec ce philosophe reçoivent à présent des lumières entièrement nouvelles : il s'agit de Benjamin al-Nahawendi.

On sait que cet éminent auteur caraïte du IX^e^ siècle enseignait, entre autres choses, que Dieu n'a pas créé le monde directement, mais par l'intermédiaire d'un ange. La plus ancienne source que nous connaissions maintenant sur cette matière est l'ouvrage intitulé *Kitâb al-anwâr* du Caraïte al-Kirkisani, composé en 937, dans lequel on lit (I^re^ partie, chap. 14; éd. Harkavy, p. 314) : וזכם (אי בניימין אלנאהונדי) אן אלכאלק תבאלי אנמא כלק מלכא ואחדא ואן דלך אלמלאך הו אלדי כלק גמוע אלמכלוקאת והו אלדי בעת אלנביין וארסל אלמרסלין ואקאם אלמעגזאת ואמר ונהי והו אלדי יחדה כלמא יכון פי אלעאלם דון אלבארי אלאול « Il (Benjamin al-Nahawendi) admettait que le Créateur — qu'il soit exalté ! — a créé un ange, et que cet ange a créé tout l'univers. C'est cet ange aussi qui a envoyé les prophètes et délégué les messagers, exécute les miracles et décrété les ordres et les défenses. C'est lui encore qui fait naître tout ce qui arrive dans le monde, et non le premier Créateur. »

Cette théorie de Benjamin est ensuite citée par d'autres écrivains caraïtes, comme Yéfet b. Ali (dans son Commentaire manuscrit sur la Genèse, I, 26, et XIX, 11), Joseph al-Baçîr (dans Pinsker, p. 199) et Yehouda Hadassi (*Eschkol*, Alphab. 98ק; cf. aussi Alphab. 47ז), et aussi par quelques auteurs arabes (Schahrastâni, Sou'oûdi). Mais celui qui nous la fait connaître le plus en détail, c'est Kirkisâni, qui, dans son ouvrage déjà nommé, en outre du passage cité plus haut, reproduit complètement les arguments de Benjamin et de ses successeurs et en donne une réfutation non moins étendue (III^e^ partie, chap. XIX-XX ; ms. Brit. Mus. 2524, folio 58*a*). Comme je me propose, à une autre occasion, d'éditer prochainement et d'étudier à fond ces chapitres, je me contente, pour le moment, de remarquer ici que Benjamin et ses partisans invoquent en partie des preuves fondées sur la philosophie dogmatique, en partie des preuves tirées de l'Écriture, et que, parmi ces dernières, ils considèrent comme la plus solide celle qu'ils déduisent du chapitre III de l'Exode. Dans ce texte, en effet, l'ange mentionné au v. 2 se donne, au v. 6, comme étant le Dieu des ancêtres, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Quant aux raisons qui ont poussé Benjamin et ses successeurs à admettre cette théorie, c'étaient, sans doute, celles de tous les autres partisans des théories de ce genre, c'est-à-dire le désir

d'éviter tous les anthropomorphismes, et la conviction que Dieu, être infini et parfait, ne peut entrer en communication immédiate avec la matière, finie et sensible.

Or, cette opinion rappelle tout à fait, comme l'admettait déjà Graetz, la théorie du Logos chez Philon. Il est vrai que nous rencontrons ailleurs encore dans le judaïsme un être intermédiaire semblable. C'est, en premier lieu, dans le Talmud, le « Prince du Monde » (שר העולם), et le Métatron, qu'on identifie avec ce dernier ; mais ce n'est pas à eux que convient le rôle attribué par Benjamin à l'Ange. Tout d'abord ce ne sont pas des créateurs du monde [1]. Il faut en dire autant de la « Parole » (מימרא) du Targoum, qui est, comme la Schechina, une manifestation de Dieu, et qui est peut-être née elle-même sous l'influence du Logos. Celui-ci, au contraire, le Logos de Philon, « est le remplaçant et le messager de Dieu, l'ange, ou archange, qui nous transmet les révélations de Dieu, l'instrument au moyen duquel Dieu a créé le monde » [2] ; il est même appelé à l'occasion « deuxième dieu » (*Quaestiones in Gen.*, Mangey, II, 625), donc tout à fait comme chez Benjamin, qui appelle également Dieu « le premier Créateur », par opposition avec l'Ange. Bref, le Logos de Philon est « le μεσίτης dans tous les sens imaginables, cosmologique, moral et religieux [3] ». La question est alors de savoir comment la connaissance en a pénétré jusque chez Benjamin, à Nahawend en Perse.

On pourrait faire valoir que précisément la doctrine du Logos philonien était déjà connue depuis longtemps en Perse, si l'on admettait l'hypothèse géniale, mais aussi très contestée, de James Darmesteter. Ce savant, comme on sait, a soutenu que l'Avesta avait été rédigé entre le Ier siècle avant l'ère chrétienne et le IVe siècle après cette ère, et que la doctrine philonienne du Logos s'y reflète aussi. Ainsi les Amchaspands, dont il est si souvent question dans les Gâthas, seraient une imitation des λόγοι ou

[1] Joel, *Blicke in die Religionsgeschichte*, I, 124 ss. (où il est aussi parlé des rapports entre le « Prince du Monde » et le Demiurgos des Gnostiques). Cf. aussi les indications bibliographiques de Blau, dans *Jew. Encyclop.*, *s. v. Metatron* (VIII, 519a). Contre l'identification du Métatron avec le Logos, voir Bacher, *Revue*, XLIII, 143, et Leop. Cohn, *Monatsschrift*, XLVII, 95 ; quant à l'identification éventuelle du « Prince du Monde » (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου) dans l'Évangile de Jean (XII, 31 ; XIV, 30 ; XVI, 11) avec le Métatron, voir *Revue de l'Histoire des Religions*, L (1904), p. 255.

[2] Schürer, *Geschichte*, 3e édit., t. III, p. 333, et de même Zœckler dans la *Realencyklopädie f. protest. Theologie u. Kirche*, *s. v. Philo* (t. XV, 3e édit., p. 358 ; ces deux auteurs indiquent les passages visés de Philon). Parmi les versets sur lesquels Benjamin s'appuie et que Philon mentionne également, citons : Gen., I, 27 (*De opif. mundi*, I, 4), et XXXI, 11 (*De somniis*, I, 11) ; cf. Siegfried, *loc. cit.*, p. 223 et suiv.

[3] Kirn, dans la même *Realencyklopädie*, *s. v. Logos* (t. XI, 3e éd., p. 602).

δυνάμεις de Philon, et le plus élevé de ces Amchaspands, qui vient aussitôt après Ahura, à savoir le génie *Vohu Manô* (la « bonne pensée »), serait, en particulier, identique avec le λόγος θεῖος de Philon [1]. Mais, d'abord, cette hypothèse ne passe pas encore pour démontrée [2], et c'est ainsi que Bousset, par exemple, affirme qu'au contraire, Philon aurait connu les spéculations des Gâthas et subi leur influence [3]. C'est aussi à un résultat négatif qu'arrive Mills, qui a consacré à ce sujet une monographie spéciale [4], et qui est d'avis que l'Avesta ne dépend pas de Philon, mais que, inversement, celui-ci dépend de celui-là. Toutefois l'influence du Parsisme sur Philon n'a pas été directe; elle s'est produite par l'intermédiaire des parties exiliques de la Bible, qui renferment, entre autres choses, aussi des idées zoroastriques dans une mesure éminente. Pour ce qui concerne en particulier le rapport du *logos* de Philon avec le *Vohu Manô*, les deux concepts ne correspondent que très peu.

En second lieu, il faudrait qu'au IXe siècle Benjamin eût encore eu l'occasion de connaître les écrits de la religion persane. Cette hypothèse n'est pas impossible en elle-même, car nous trouvons dans le même siècle l'hérétique célèbre Hiwi al-Balkhi, qui a, sans doute, été sous l'influence d'écrits polémiques écrits par les Mages dans la langue pehlvie, et qui leur a emprunté un grand nombre des traits qu'il a dirigés contre la Bible [5]. Mais il est invraisemblable malgré tout que Benjamin ait transporté dans le domaine du judaïsme, avec la science d'un historien moderne des religions comparées, des idées qu'il n'aurait pu tirer d'ouvrages de ce genre qu'en les interprétant. Au surplus, toutes ces suppositions sont inutiles, attendu que Benjamin a probablement eu l'occasion d'utiliser directement Philon par une tout autre voie, comme on va le voir tout de suite.

En effet, Kirkisâni, dans son livre déjà cité, mentionne encore une secte des « Maghâriya » (c'est-à-dire « gens des cavernes »), qu'il place entre les Sadducéens et les Chrétiens, qu'il tient, par conséquent, pour une secte antérieure au christianisme. Ils au-

[1] *Le Zend-Avesta*, III, p. LIII et suiv. (cf. aussi p. VI et XCVIII).

[2] Voir la bibliographie des ouvrages pour et contre Darmesteter dans Bœklen, *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie* (Gœttingue, 1902), p. 5, note 1.

[3] *Archiv für Religionswissenschaft*, IV (1901), 157.

[4] *Zoroaster, Philo and Israel*, 1re partie, Leipzig, 1903-1904. Cette première partie porte encore le titre spécial : *Zarathushtra and the Greeks, A discussion of the relation existing between the Ameshaspentas and the Logos*. Cf. particulièrement p. 136 et s.

[5] Voir Kaufmann, *Revue*, XXII, 289, et XXVII, 271 ; Gottheil, *Journal of biblical Literature*, 1904, p. 6. — Haï Gaon a également utilisé une version pehlvie du *Kalila ve-Dimna*, voir Ibn Bal'am sur Deut., XXVIII, 30 (éd. Fuchs, p. XXI).

raient reçu ce nom de ce que leurs ouvrages ont été trouvés dans des cavernes (éd. Harkavy, p. 283, l. 18 : ומהר קול לקום יקאל להם אלמגאריה ואנמא אסמיו בהדא לאן כתבהם אצירה פי מגאר). Suivent des renseignements détaillés sur ces écrits, ainsi conçus : מנהם אלאסכנדראני וכתאבה משהור מערוף והו אגל כתב אלמגאר. ובעדה כתיב צגיר יקאל לה ספר ידוע והו ארצא כתאב חסן. פאמא סאיר כתב אלמגאריה פלים פיה כתאב לה מעני ואנמא אכתרתא אכבאר שבידה באלכראפאת « Parmi eux se trouve l'Alexandrin, dont l'ouvrage partout connu est le meilleur parmi les ouvrages des Maghârites. Puis vient un petit opuscule intitulé « Livre de Yaddoûa »[1], qui est également un bel ouvrage. Par contre, les autres ouvrages des Maghâriya sont sans valeur et contiennent le plus souvent des choses qui ressemblent à des sottises ». Hadassi, le seul auteur juif, à part Kirkisâni, qui mentionne cette secte[2], nomme ses adhérents אנשי המערות, ce qui est une simple traduction de l'arabe אלמגאריה, et ne dit rien de leurs écrits. Mais nous allons voir tout de suite qu'il dépend entièrement de Kirkisâni et qu'il n'ajoute rien d'essentiel à la connaissance de cette secte.

Sur les particularités qui distinguent les « gens des cavernes » Kirkisâni donne les détails suivants (1re partie, chap. 7, éd. Harkavy, p. 304, l. 13) : אלמגאריה תתכד רוס אכשהור אדא אבדר אלהלאל ולהם פי דלך אתחגאג סנדכרה אדא בלגנא אלי אלכלאם פי ראס אלשהר ובלאמאתה. וחכי ענהם אנה כאן פיהם קום לא ירון אן יצחכון. ולהם עלי מואצע מן אלכתאב האולאת בעידה שביהה באלכראפאת. וחכי דאוד בן מרון פי בעץ כתבה ען אלצדוקיה אנהם כאנו יגסמון אלבארי גל תנאודה ויחמלון מא וצף בדה אלכתאב. מן אלאוצאף אלתי תוגב אלתגסים עלי טאהרהא וחכי ען אלמגאריה עד דלך והו אנהא לם יכונו יקולו באלתגסים גיר אנהא לם יכונו ארצא יברגון תלך אלאוצאף ען טאהרהא בל כאנו יזעמון אנהא אוצאף לבעץ אלמלאיכה והו אלדי כלק אלעאלם ודלך עלי מא סנחכי מן קול בניאמין אלנהאונדי אלך. « Les Maghâriya prennent pour début du mois la pleine lune[3]. Ils s'ap-

[1] Le mot ובעדה ne peut se rapporter ici qu'à אלאסכנדראני ; il est donc question déjà d'un second auteur, et non de quelque autre ouvrage de l'Alexandrin, comme Harkavy (p. 235) le croit possible. Le nom de cet auteur était sans doute Yaddoûa, d'où aussi le nom qui fut donné à son ouvrage. Il est impossible d'en expliquer le titre par ספר ידוע « Livre connu », car, dans ces temps anciens, on ne donnait guère aux ouvrages des titres de cette sorte.

[2] Alphab. 97 ט et 98 ר. Le nom אלמגאריה a été corrompu, dans l'un des passages, en אלגדריה et, dans l'autre, en אלמגאדיה. Cf. aussi Steinschneider, *Verzeichnis der Berliner Handschriften*, II, 52.

[3] Yefet et Yeschoua parlent aussi de partisans de cette pratique, qu'ils nomment l'un אצחאב אלכדר, l'autre אלכדריה, mais qui n'existaient plus de leur temps, voir *Revue*, XLIV, 171. Chez Hadassi on lit (97 ט) : לוקחים ראשי החדשי' באגן הירח במלאת אגנו לאורות.

puient, pour cela, sur des arguments que nous mentionnerons quand nous arriverons à parler de la néoménie et de ses indices. On raconte de certains d'entre eux qu'on ne les a jamais vus rire[1]. Au sujet de quelques passages de l'Écriture ils ont des explications étranges, qui ont l'air de contes[2]. D'autre part, David b. Merwân, dans un de ses ouvrages, dit que les Sadducéens ont anthropomorphisé Dieu et qu'ils lui ont appliqué littéralement tous les attributs anthropomorphiques qui se trouvent dans la Bible. Mais il rapporte tout le contraire des Maghâriya. Ceux-ci rejetaient l'anthropomorphisme ; toutefois ils ne dépouillaient pas ces attributs de leur sens littéral, mais ils les appliquaient à un ange qui a créé le monde. C'est aussi ce que nous exposerons comme étant l'opinion de Benjamin al-Nahawendi[3], etc. »

Or, quoique cette dernière particularité soit seule indiquée au nom de David b. Merwân al-Moukammès (ou al-Mikmâs), on peut tenir pour certain que c'est à cet auteur que sont empruntés tous les renseignements relatifs aux Maghâriya et à leurs écrits, comme c'est chez lui que Kirkisâni a puisé tout ce qu'il rapporte sur les plus anciennes sectes. Hadassi également cite expressément ici al-Moukammès, mais, comme je l'ai dit, il ne l'a pas utilisé directement, ce qui fait que ses renseignements n'ont aucune valeur particulière.

Par contre, Harkavy signale une autre source plus intéressante, mais qui est de date postérieure et qui n'est pas d'origine juive : il s'agit de Schahrastâni. Cet auteur arabe parle, en effet, d'une secte des Makâriba, et voici ce qu'il en dit[4] : « Une secte des

[1] Harkavy (p. 255, note 3) rappelle la sentence analogue de Simon b. Yohaï, dans *Berakhot*, 31 *a*, en haut. Ce détail manque chez Hadassi.

[2] Hadassi : ואומרים פירושים מהתלות מכוערות אשר לא כתורתך.

[3] Hadassi répète presque textuellement (Alphab. 98 ר) : רשום כל אלה הגיד דוד בן מדואן (מרואן l.) אל מקמץ במקצת ספרו (= פי בעץ כתבה) בעד צדוקי' כי הם יתנו דמות לבורא במה שספר הכתוב עליו וספר גם בעד אלמגאריה (אלמגאריה l.) בחלוף זה לאלהיך, קשורם כי לא הם מוסיפי' בדמיון כי אם בספור התורה אשר ספרה כפשוטו מפרשי' ומבררי' בנורא ועליון ועוד אומרי' כי הם כפורי' למקצת המלאכי' (= לבעץ אלמלאיכה) ומהם הוא המלאך אשר ברא את העול' כמאמר בניתן אלהאונדי (אלנהאונדי l.) וכלל המלאכי' הנראי' בעיניך (Alphab. 97 ט, on lit ces mots si remarquables : ומשיתים דמות לבורא). Hadassi a mal compris les mots לבעץ אלמלאיכה, c'est pourquoi il a été obligé d'intercaler ומהם et d'ajouter à la fin encore plusieurs anges. Il est donc prouvé qu'il ne cite David b. Merwân qu'indirectement et d'après Kirkisâni.

[4] Éd. Cureton, I, 169 ; traduction de Haarbrücker, I, 256. Le chapitre débute par ces mots : المقارية والبوذعانية (l. نسبوا الى بوذعان (بوذغان l. الخ, d'où il ne résulte pas d'ailleurs que Schahrastâni ait confondu ces deux sectes, comme l'admet Harkavy, mais qu'il va parler de toutes deux dans ce chapitre. Cf. aussi la note suivante.

Makâriba croyait [1] que Dieu parle aux prophètes par l'intermédiaire d'un ange, qu'il a élu et placé à la tête de toutes les créatures, et qu'il a mis sur eux comme son lieutenant ; ils disent que tout ce qui se trouve dans la Tora et dans les autres livres touchant la description de Dieu se rapporte à cet ange, car autrement il ne serait pas admissible que le Créateur suprême fût décrit d'une manière quelconque... On raconte qu'Arius, qui affirmait que le Messie est [l'ange de] Dieu [2] et l'élu du monde créé, a pris sa théorie aux partisans de cette secte, qui ont vécu quatre cents ans avant Arius, et qui se sont appliqués à observer la tempérance et à mener une vie simple. On raconte aussi que l'auteur (?) de cette opinion a été Benjamin al-Nahawendi, qui leur a démontré cette théorie [3], et leur a appris que tous les versets de la Tora qui contiennent une comparaison ont un sens allégorique..., que, dans toutes les paroles qui se trouvent dans la Tora, il s'agit toujours de cet ange privilégié, etc. » Ainsi Schahrastâni considère aussi cette secte comme antérieure au christianisme, puisqu'il la place quatre cents ans avant Arius, qui est mort en 336 ; il mentionne comment ses adhérents interprètent les passages anthropomorphiques de la Bible, loue leur genre de vie simple et met également Benjamin al-Nahawendi en rapport avec eux. Le changement de al-Maghâriya en *al-Makâriba* s'explique facilement si l'on écrit ces deux noms en caractères arabes (المغارية, المكاربة). D'ailleurs, Aboulféda, qui a extrait tout ce passage de Schahrastâni, a même la leçon al-Makâriya المكاربة [4].

Mais nous trouvons aussi dans la littérature arabe, à côté de al-Makâriba, ou al-Makâriya, la forme al-Maghâriba, qui se rapproche encore plus du nom de al-Maghâriya (المغارية, المغاربة). C'est ainsi que les deux variantes se présentent dans les manuscrits d'Albéroûni, où l'on lit, sur cette secte, ce passage intéressant [5] : « Aboû Isâ al-Warrâk parle dans son *Kitâb al-Ma-*

[1] وذهب فرقة من المكاربة الخ ; ainsi c'est seulement une partie des al-Makâriba qui a soutenu cette opinion. De plus, il suit de ces mots qu'ici l'auteur commence la description d'une nouvelle secte, et que ce n'est pas la suite de celle des Youdghânites, car autrement il aurait dit : ومنهم فرقة من المكاربة زعمت ان الخ, comme il a dit quelques lignes auparavant : ومنهم الموشكانية

[2] C'est ainsi qu'il faut avec raison, comprendre comme Haarbrücker ces mots de Schahrastâni : وقال ان اريوس قال في المسيح ان هو الله

[3] وقيل صاحب هذه المقالة هو بنيامين النهاوندي قرر لهم هذا المذهب الخ Le terme صاحب ne signifie pas nécessairement ici « auteur », comme traduit Haarbrücker, et peut aussi vouloir dire « partisan ». Mais les mots قرر لهم paraissent, en effet, indiquer que Schahrastâni a commis cet anachronisme.

[4] Voir Graetz, *Geschichte*, 3e édition, V, 447.

[5] *Chronologie des peuples orientaux*, éd. Sachau, texte, p. 284, l. 6 ; trad., p. 278 (cf. *Revue*, XII, 260).

*kâlât* [1] d'une secte juive, nommée al-Maghâriba (var. al-Makâriba), dont les adhérents prétendent que les fêtes ne sont légales que lorsque la lune apparaît pleine, en Palestine, dans la nuit du mercredi qui suit le mardi après le coucher du soleil. C'est là le commencement de l'année ; c'est à partir de ce moment que l'on compte les jours et les mois et que commence ensuite le cycle des fêtes. En effet, c'est le mercredi que Dieu a créé les deux grands luminaires. Semblablement, d'après eux, la fête de Pâque ne peut tomber qu'un mercredi ; seulement ils affirment que l'observance des prescriptions et des rites de cette solennité n'incombe qu'à celui qui demeure en Palestine. Mais ces assertions sont en contradiction avec l'opinion de la totalité des Juifs et avec les prescriptions de la Tora. »

Pour toutes ces particularités, si singulières qu'elles paraissent, on trouve des parallèles et des analogies dans l'histoire des sectes juives. Ainsi, pour parler d'abord de la dernière affirmation, à savoir que les fêtes ne sont observables qu'en Palestine [2], c'est-à-dire qu'elles appartiennent aux מצות התלויות בארץ et ne sont pas obligatoires dans la Diaspora, la secte des Youdghâniya (première moitié du VIII[e] siècle) pensait aussi que l'observance du sabbat et des fêtes avait cessé dans le temps présent et que ces solennités n'étaient plus qu'un souvenir ; et, au témoignage de Kirkisâni, certains Caraïtes ont suivi en cela les Youdghânites [3]. L'importance ajoutée au mercredi, comme étant le jour où Dieu a créé les luminaires célestes, n'est pas non plus sans analogie : Bar-Hebraeus raconte, en effet, dans sa Chronique ecclésiastique, à l'an 825, qu'en cette année une querelle éclata parmi les Juifs au sujet de la nomination de l'exilarque, ceux de Tibériade ayant élu un certain David, et les Babyloniens un nommé Daniel, appartenant à l'hérésie des Ananiya (des successeurs d'Anân), lesquels profanent le samedi et solennisent le mercredi [4]. C'est évidem-

[1] Albêroûni mentionne encore deux fois cet ouvrage (p. 277, l. 13, et p. 284, l. 23) et chaque fois à propos de choses juives. Kirkisâni cite aussi (p. 308, l. 14) un חכאיה אלמקאלאה, que Harkavy identifie avec raison, avec le livre de Aboû-Isâ. Sur ce dernier, voir encore Sachau, trad., p. 431 en haut.

[2] Albêrouni n'indique cette particularité que pour la fête de Pâque, parce qu'il est question justement de cette fête ; mais il est évident que ce qu'il dit se rapporte également à toutes les fêtes.

[3] Ed. Harkavy, p. 312, l. 18 : ואן אלאסבאת (אי אלודגאניה) ואלאעיאד כאקטה פי הדא אלעצר ואנמא הי דכר ונקד שארכהם פי הדא אלקול קום מן אלקראיין ונחן נדכר דלך פימא בעד.

[4] *Chronicon ecclesiasticum*, éd. Abeloos et Lamy, I, 365 : ובה בזבנא נפלת פלוגתא בינת יהודיא מטל ריש גלותא כד טיבריא אקימו לאנש דשמה דויד ובבליא לדניאל מן הרסיס דקנניא הנון דלשבתא מחלפין וכיום ארבעא בשבא נטרין.

ment le récit de la querelle — brièvement mentionnée par Scherira — entre l'exilarque David b. Yehouda et Daniel[1]; mais ce récit est dénaturé, car, premièrement, les Juifs de Tibériade n'avaient aucune part au choix de l'exilarque; en second lieu, il est impossible que ceux de Babylonie aient élu un candidat qui aurait été ne fût-ce que suspect de caraïsme; enfin, nous ne savons rien d'une fête du mercredi ni chez les Caraïtes, ni chez leurs prédécesseurs, les Ananites. Pourtant il doit y avoir dans le récit de Bar-Hebraeus un fond quelconque de réalité historique. Et, en effet, un fragment manuscrit, qui a peut-être Saadia pour auteur, nous a conservé la mention d'un sectaire, [...]l al-Matari, qui avait affirmé que la fête du septième jour devait avoir lieu le mardi, attendu que d'après Gen., I, 14 (« et qu'ils [les luminaires] servent... à déterminer les jours et les années »), le calcul des jours devait commencer le mercredi. Or, Harkavy, qui a publié ce fragment[2], combine ces deux indications et complète le nom du sectaire en lisant [Danie]l al-Matari, qu'il identifie avec l'Ananite Daniel, sans toutefois l'identifier avec l'exilarque Daniel.

Albéroûni nous fournit un renseignement plus intéressant encore, quand il nous apprend que la secte qu'il décrit commençait toujours l'année par un mercredi, et que la fête de Pâque devait également tomber le même jour. Avant tout, il résulte de là que, chez les partisans de cette secte, l'année était constituée par un nombre rond de semaines (c'est-à-dire probablement par 364 jours), et était solaire. C'est une année solaire que nous trouvons aussi dans le Livre d'Hénoch (chap. LXXII et suiv.) et dans le Livre des Jubilés (VI, 32), d'après lesquels l'année consistait en huit mois de trente jours et quatre de trente et un jours (le dernier mois de chaque trimestre). De cette façon, la nouvelle année pouvait commencer aussi bien en Tischri qu'en Nissan, car dans les deux cas la fête de Pâque (comme aussi le Jour de l'an et la fête des Tentes) tombe toujours un seul et même jour. Peut-être la même année fut-elle adoptée par le sectaire Meswi al-Okbari (seconde moitié du IXe siècle). D'après lui, en effet, c'est un jeudi que Pâque devait toujours avoir lieu, afin que le Jour de l'expiation tombât un samedi et fût ainsi un véritable « sabbat des sabbats » (שבת שבתון)[3]. Mais cela n'est possible que si l'année a un nombre rond

[1] Cf. Graetz, V, 3e éd., 197, 389.

[2] *Woskhod*, février 1900, p. 86 : רלא קאל ...ל אלמטרי אן אלאסבאה יום אלג לאן עמרה התקדיר ולרמים ומגרם יעני שבעה ימי שבת הוכר מן יום אלד אלך.

[3] Voir *Revue*, XXXIV, p. 164 (il n'est donc pas nécessaire de corriger jeudi en mardi, comme je l'ai supposé à cet endroit). Que si Meswi admettait des années

de semaines, car alors le 1er Tischri tombe aussi un jeudi, et le 10 un samedi. D'ailleurs, même sans cela, les partisans d'une année solaire n'ont pas manqué. C'est ainsi que Yehouda ha-Parsi, hérétique autrement inconnu, soutenait que les Israélites ont de tout temps compté par années solaires [1].

L'opinion de Benjamin al-Nahawendi est encore plus originale. Selon lui, il y aurait deux sortes de mois. Premièrement, les mois lunaires (חדשי ירח), qui ont alternativement 29 et 30 jours, et, dans ce dernier cas, deux jours de néoménie, cf. I Sam., xx, 27. Ces mois ne servent qu'à déterminer les jours de fête et de jeûne et d'autres institutions religieuses en rapport avec le calendrier; c'est pourquoi Benjamin les appelle aussi חדשי מועדים ומצות. Secondement, il existerait des mois solaires civils (חדשי תקופות) de 30 jours, et c'est d'après ces mois que l'on compte dans le récit du déluge; cf. Gen., vii, 11, 24; viii, 3. Pour compléter les cinq jours de l'année qui manquent encore, on devrait, selon Benjamin, ajouter tous les six ans un mois de trente jours, de sorte qu'après un cycle de 42 ans (7 × 6) les commencements de chaque mois se retrouvent aux mêmes jours. Benjamin trouve une preuve de l'existence de ces deux genres de mois dans Hag., i, 15; ii, 1, où un même événement a deux dates différentes : 24 Eloul et 21 Tischri. La différence de 27 jours est justement celle qui existait alors entre les mois lunaires et les mois solaires [2]. Cette démonstration est combattue par Saadia, qui montre qu'il s'agit de deux événements distincts [3].

D'autre part, des auteurs caraïtes disent que les Sadducéens avaient des mois de trente jours, c'est-à-dire également une année solaire [4]. Les sources plus anciennes, assurément, ne nous apprennent rien de tel, de sorte qu'il est au plus haut point vrai-

solaires, on s'explique aussi qu'il n'ait attaché aucune importance particulière à la fixation du nouveau mois ni ordonné de suivre en cela les calculs des Rabbanites; d'après lui les jours commencent non la veille au soir, mais avec le matin; voir *ibid.*, p. 165, 169.

[1] Voir Ibn Ezra sur Gen., viii, 3; Ex., xii, 1; Lév., xxv, 9; *Sefer ha-Ibbour*, p. 8 *a*, et *Iggéret ha-Schabbat* dans *Kérem Hémed*, IV, 163.

[2] Voir le texte original de ses paroles dans Harkavy, *Stud. u. Mittheil.*, VIII, 1, p. 176-178, mais ce texte a besoin de plusieurs corrections. Je me propose de traiter plus tard ce sujet en détail à une autre occasion.

[3] Cf. le fragment publié par moi dans *J. Q. R.*, X, p. 262. L'opinion de Benjamin était alors encore inconnue; c'est pourquoi j'avais supposé que Saadia combattait ici peut-être Yehuda ha-Parsi (cf. *ibid.*, p. 265, n. 1). Cette supposition peut maintenant être rectifiée.

[4] Voir les passages de Kirkisâni, de Yéfet et de Hadassi, cités *ibidem* (ici encore la source doit être David b. Merwân). L'année était alors entièrement inexacte; mais il résulte également du Livre d'Hénoch, lxxxii, 5, qu'il y a eu des gens qui admettaient une année de 360 jours et laissaient de côté les quatre (ou cinq) jours restants.

semblable qu'on a appliqué aux Sadducéens des particularités propres à des sectes postérieures (comme le contraire peut aussi avoir eu lieu), mais il en résulte justement que de telles sectes ont existé. Sans doute, on ne comprend pas comment, dans ce cas, les fêtes pouvaient être dépendantes de la pleine lune, mais la même difficulté subsisterait, si l'on voulait admettre que les Maghâriya avaient quelque chose comme une année de treize mois lunaires de 28 jours, comme ce serait le cas, d'après une ingénieuse hypothèse d'Epstein, pour le Livre des Jubilés [1]. Quoi qu'il en soit, la dépendance des fêtes à l'égard de la pleine lune a une grande importance en ce sens qu'on en trouve le pendant très net dans la notice de Kirkisâni que nous avons précédemment reproduite, et d'après laquelle les Maghâriya commencent le nouveau mois avec la pleine lune. On pourrait donc admettre qu'Albéroûni parle aussi des al-Maghâriya et que la forme al-Maghâriba est une nouvelle altération de ce nom [2]. La question qui se pose alors, et qui ne manque pas d'importance pour notre sujet, est de savoir ce que sont vraiment ces al-Maghâriya.

Une solution originale du problème a été tentée par Harkavy [3]. D'après lui, ce sont les Esséniens qui seraient désignés par les al-Maghâriya. Tout d'abord, ceux-ci étaient, aussi bien d'après Kirkisâni que d'après Schahrastâni, une secte antérieure au christianisme ; ensuite, ces deux auteurs insistent sur leur genre de vie simple ; enfin, nous savons que les Esséniens avaient une haute idée des anges et vivaient dans des endroits isolés. Or, tous ces traits ont pu s'effacer avec le temps et prendre la forme sous laquelle sont dépeints les al-Maghâriya. Leur vie isolée et retirée a pu conduire à les considérer comme habitants des cavernes, car seules les cavernes offrent un refuge dans le désert, à moins que les rejetons des Esséniens aient réellement demeuré dans des cavernes [4]. Car l'explication que donne de ce mot Kirkisâni, disant que leurs livres ont été trouvés dans des cavernes, n'est qu'un enjolivement postérieur de la signification primitive : « habitants des cavernes », qui se trouve encore chez Hadassi. Mais Harkavy va plus loin encore, et croit pouvoir découvrir dans les al-Maghâriya la branche égyptienne des Esséniens, les Thérapeutes. On s'expliquerait alors parfaitement que parmi

[1] Cf. *Revue*, XXII, p. 11.

[2] Il faudrait corriger aussi chez Makrizi al-Mughâriba en al-Maghâriya, voir Harkavy, Introduction à son édition de Kirkisâni, p. 250, note 2.

[3] *Ibidem*, p. 256 ; הכתירת בישראל, p. 6.

[4] Mais il est évident que, même d'après Harkavy, tous les auteurs juifs et arabes cités jusqu'ici ne disent pas que les al-Maghâriya aient encore existé de leur temps. Cette remarque fait tomber l'objection de M. Israël Lévi (*Revue*, t. XXX, p. 126).

leurs auteurs on cite un Alexandrin. Un autre fait y fournirait encore un appui, pas très solide à la vérité : Kirkisâni parle au nom de David b. Merwân d'une autre secte anté-chrétienne, celle des al-Karaiya (אלקראיה), qui aurait vécu au bord du Nil, à vingt parasanges de Fostât, et il note des traits qui permettent de la considérer comme une seconde ramification égyptienne des Esséniens [1]. On s'expliquerait aussi de cette façon que Kirkisâni, qui énumère toutes les sectes, ne dise rien des Esséniens.

Cette identification, si séduisante et si ingénieuse qu'elle soit, me paraît appuyée sur des raisons trop fragiles pour qu'elle puisse passer pour un fait établi [2].

Et d'abord, pour ce qui est de l'interprétation du nom de al-Maghâryia par « habitants des cavernes », nous avons déjà remarqué que אנשי המערות, chez Hadassi, ne constitue pas une explication, mais une simple traduction hébraïque du nom arabe, et qu'en général, cet auteur caraïte n'est pas original. D'autre part, il est bien vrai qu'on rapporte, au sujet des lieux de séjour des Esséniens, qu'une partie au moins d'entre eux vivait dans la solitude, à l'ouest de la Mer-Morte, et notamment à Enguédi, qu'ils préféraient demeurer dans des villages et évitaient les villes à cause de l'immoralité de leurs habitants [3], mais ils n'en peuplaient pas moins beaucoup de villes de la Judée et avaient des maisons qui appartenaient en propre à leur ordre. On raconte semblablement que certains d'entre eux travaillaient la terre, ou s'occupaient d'autres travaux pacifiques, lorsqu'ils les considéraient comme nécessaires à leur entretien. Ce sont là des traits qui ne peuvent être appliqués à des gens habitant des cavernes.

Nous savons encore que les Esséniens donnaient une grande importance à l'angélologie, au point que chaque initié devait jurer de conserver soigneusement les noms des anges, mais personne ne nous dit qu'ils aient rapporté à ceux-ci des passages anthropomorphiques de la Bible, ou même qu'ils aient admis un ange

[1] C'est ainsi, par exemple, qu'ils auraient fêté, outre le samedi, le dimanche (Kirkisâni, p. 308, l. 11 : וחכי עוהם ארבא אנהם יתכרון יום אלאחד מע יום אלסבת), ce qui, en effet, a peut-être été le cas chez les Thérapeutes, mais seulement à certains jours de l'année, voir Epstein, *l. c.*, p. 18 et suiv.

[2] Bacher s'y rallie purement et simplement (*J. Q. R.*, VII, p. 703).

[3] Comme trait parallèle, Kohler (*Jew. Encyclop.*, V, p. 227 *a*) rappelle le passage d'*Exode rabba*, sur XII, 7, où l'on dit que Moïse ne voulait prier Dieu qu'en dehors de la capitale égyptienne (כצאתי את העיר), parce qu'elle était pleine d'idoles. Les documents relatifs aux détails ici mentionnés sur les Esséniens sont donnés, outre Kohler, par Graetz, *Geschichte*, 4e éd., t. III, p. 697 et suiv., et par Schürer, 3e éd., t. II, p. 561 et suiv.

comme créateur du monde. Quant à leurs écrits, enfin, les Esséniens auraient bien été en possession de livres propres à leur secte, et les conserver soigneusement était imposé à leurs membres comme un devoir ; on a même émis, à plusieurs reprises, l'hypothèse que la מגלת חסידים mentionnée dans la littérature talmudique [1] désignerait un de ces écrits ; mais nulle part, on ne nous a conservé le nom d'un auteur essénien, comme c'est le cas pour les al-Maghâriya. Et surtout, on ne trouve, à propos des Esséniens, aucun renseignement sur les points qui sont le plus caractéristiques pour les « gens des cavernes », je veux dire le commencement du mois à la pleine lune et les indications d'Albéroûni qui s'y rattachent.

Il en va un peu autrement des Thérapeutes, dont l'existence ne doit plus être entièrement contestée, l'opinion des savants inclinant de plus en plus à considérer comme authentique l'ouvrage de Philon où il est question d'eux, le *De vita contemplativa* [2]. Il y est relaté (§ 3, éd. Mangey, II, 475) que leurs demeures étaient séparées les unes des autres, sans être toutefois très éloignées, et aussi que dans chaque maison se trouvait un espace consacré, appelé sanctuaire ou cloître. On y dit encore qu'ils lisent l'Ecriture et l'interprètent allégoriquement, ne voyant dans le sens littéral que des symboles de pensées ésotériques et mystérieuses, et, enfin qu'ils possèdent des ouvrages d'une époque antérieure, remontant aux fondateurs de la secte, et dans lesquels on interprète les allégories. Mais même ces particularités ne suffisent pas à établir l'identité des al-Maghâriya avec les Thérapeutes.

On devra donc provisoirement réserver le jugement définitif sur cette secte si intéressante, jusqu'à ce que de nouvelles découvertes projettent sur elle plus de lumière. Il résulte toutefois, me semble-t-il, de tout ce que nous savons jusqu'à présent que c'est plutôt encore au VII^e ou au VIII^e siècle, époque où les sectes poussaient comme des champignons et avaient pour la plupart une existence éphémère, qu'il convient de placer les al-Maghâriya. Si ceux-ci présentent aussi certains traits antiques permettant de les considérer comme une secte antérieure au christianisme, cela s'explique par le fait que les fondateurs de sectes, à cette époque, fabriquaient leurs théories en cousant des pièces bariolées de toute provenance, et qu'on ne saurait guère parler, chez eux,

[1] *Sifré* Deut., § 48 (éd. Friedmann, p. 84 *a*, *l. ult*) ; j. *Berakhot*, IX (fol. 13 *d*, l. 11) ; *Midrasch Samuel*, chap. I (éd. Buber, p. 42, l. 1).

[2] Pour la bibliographie sur cette question, voir en dernier lieu, Zœckler, *l. c.*, p. 351.

d'un système bien ordonné. D'ailleurs, il ne faut pas prendre tout à fait à la lettre ce titre de fondateurs. A cette époque, il suffisait que quelqu'un exprimât des opinions quelconques s'écartant du judaïsme officiel et trouvât quelques partisans, pour être aussitôt estampillé comme chef d'une secte [1]. En ce qui concerne spécialement ces al-Maghâriya, il est encore possible qu'il ait existé quelques écrits pseudépigraphiques, que la légende faisait passer pour avoir été trouvés dans des cavernes (je n'ai qu'à rappeler de quelle manière le Zohar fit son apparition), que ces écrits aient renfermé les opinions qui sont attribués aux al-Maghâriya, et que c'est seulement d'après eux qu'on imagina une secte qui aurait suivi ces opinions.

Mais parmi ces écrits, il en est un au moins qui n'est sûrement pas un pseudépigraphe : c'est celui de l' « Alexandrin », et ici l'identification proposée par Harkavy entre cet auteur et Philon peut être maintenue de tous points. Non pas, il est vrai, qu'on trouve chez lui une description détaillée des Esséniens, et qu'on l'ait pris ainsi lui-même pour un Essénien, c'est-à-dire pour un Maghârite ; si on l'a mis, d'ailleurs à tort, au nombre des écrivains des al-Maghâriya, c'est, à mon avis, parce qu'on a retrouvé dans le Logos philonien la théorie adoptée par cette secte sur un ange intermédiaire entre Dieu et le monde, et qu'on en est venu ainsi à considérer l'ouvrage où cette théorie est exposée comme appartenant à un Maghârite. La preuve qu'un tel écrit d'ailleurs n'est pas fictif, mais a réellement existé, c'est qu'il se retrouve encore chez des auteurs judéo-arabes.

C'est d'abord Kirkisâni lui-même qui cite l'Alexandrin dans un autre passage, qui n'est connu jusqu'à présent qu'indirectement, par une citation de Samuel b. Moïse al-Magribi (qui écrivait en 1434) dans son ouvrage *al-Mourschid*, 5e partie, chap. II. Il y est dit [2] : וקד דכר ר' יוסף אלקרקסאני זכר צדיק לכ' וגרה מן אלעלמאא עשרה אסולה מנקולה ען אלאסכנדראני נאפעה פמן אראד אלוקוף עלה פלילתמס דלך מן כתאבה אלמסמי באלאנואר « Déjà Joseph al-Kirkisâni et d'autres savants ont mentionné dix questions utiles, qui sont empruntées à l'Alexandrin. Que celui qui veut les connaître plus exactement les cherche dans l'ouvrage de celui-ci (Kirkisâni), intitulé [*Kitâb*] *al-anwâr* ». Il s'agit ici de différentes questions qui se rapportent au Décalogue, de sorte qu'il s'agit de la VIe partie de l'ouvrage de Kirkisâni ; mais, comme nous ne possédons pas

[1] Cf. *Revue*, XXXIV, p. 161.

[2] Voir *Steinschneider-Festschrift*, p. 215 ; Steinschneider, *Verzeichnis der Berliner Handschriften*, II, 52.

les dix questions *in extenso*, ce passage ne peut encore rien nous apprendre touchant l'identification de l'Alexandrin.

Mais tous les doutes disparaissent, grâce à une nouvelle mention de celui-ci dans un fragment de la Gueniza récemment publié par Hirschfeld [1], et qui débute ainsi : אלבאב. פי קולה לא תחמוד אלאול פי דכר מקדמאת אלכסנדראני קאל לם אעטא אלבארי גל תנאודת הדה אלעשר אלכלמאת לבני ישראל מת כאיר אלתוראה פי אלבריה ולם יכן דלך פי מדינה. Ainsi, on demandait dans les « Prolégomènes de l'Alexandrin » pourquoi Dieu a révélé le Décalogue et le reste de la Tora dans le désert et non dans une ville. Suivent deux réponses : d'abord, comme on se livrait, dans les villes, à l'idolâtrie et qu'on y commettait encore d'autres peches, Dieu ne voulut pas y révéler sa Loi [2], mais il le fit dans le désert pur, sur une montagne sainte. La seconde raison est que Dieu, ayant destiné aux Israélites la Terre promise, voulut d'abord les instruire, de même qu'un pere commence par donner l'éducation et l'enseignement au fils, dont il songe à faire son héritier, et que c'est seulement ensuite qu'il lui remet sa fortune [3].

La même question est examinée dans le Midrasch, mais les réponses qu'elle y reçoit sont entièrement différentes. Ainsi, la Tora aurait été révélée dans le désert pour montrer que, comme le désert, elle n'est pas la propriété d'un seul peuple, mais que tous y ont un droit égal [4] ; ou bien encore, parce qu'on ne peut se l'approprier que lorsqu'on est libre comme le désert, ou, enfin, parce que, comme celui-ci, la Tora est infinie [5]. Par contre, Philon, qui, lui aussi, soulève la même question au début de son ouvrage *De decalogo*, donne les mêmes réponses, et presque mot pour mot, que notre fragment [6]. Philon y dit qu'à ceux qui ne peuvent comprendre pourquoi Dieu a donné les lois, non dans les villes, mais au milieu et au fond du désert, on peut répliquer de diffe-

[1] *J.Q.R.*, XVII, 65, d'après quoi il faut compléter et corriger ce que j'ai dit dans mon *Zur Jüdisch-arabischen Litteratur* (Berlin, 1904), p. 36.

[2] Voir plus haut ce qu'on rapporte sur les Esséniens, qui évitent les villes pour la même raison.

[3] Le fragment s'interrompt ici, et il est très probable qu'il contenait encore d'autres motifs.

[4] *Mekhilta*, sur XIX, 2 (éd. Friedmann, p. 62 *a*) : ויחנו במדבר נתנה תורה דימוס פרהסיא כביקוס הפקר שאלו נתנה בארץ ישראל היו אומרים לאומות העולם אין להם חלק בה לפיכך נתנה תורה דימוס פרהסיא במקום הפקר וכל הרוצה לקבל יבא ויקבל.

[5] *Pesikta*, éd. Buber, p. 107 *a* : ונמצינו למד נתנה תורה במדבר לכמדך שאם אין אדם מספיק בצבור במדבר אינה זיכה לדברי תורה ונמד התנדבר הזה אין לו סוף כך דברי תורה אין להם סוף וכו׳.

[6] Ed. Leop. Cohn, IV, p. 269, l. 10, à p. 272, l. 16. Je dois cette indication à l'éditeur, qui est à l'heure actuelle celui qui connaît le mieux Philon.

rentes façons. On peut d'abord leur répondre que les villes sont pleines d'innombrables vices, d'attentats contre la Divinité, et de fautes des hommes les uns envers les autres. Elles n'ont rien qui ne soit frelaté; le faux y prospère mieux que le vrai, et l'apparence mieux que la réalité. Dans les villes fleurit la funeste vanité [illegible] qui est la cause de nombreux maux, tels que la vantardise, l'orgueil, etc. [1]. En second lieu, il était nécessaire de nettoyer et de purifier l'âme du peuple qui allait recevoir les saints commandements des taches difficiles à effacer que lui avait faites la populace ramassée dans les villes. C'est pourquoi Dieu conduisit les Israélites dans des demeures éloignées, où, avec le temps, ces taches s'effacèrent peu à peu jusqu'à leur disparition complète, semblable au médecin, qui secourt le malade en ne lui permettant de manger et de boire que lorsque les causes de la maladie se sont retirées. Car aussi longtemps qu'elles continuent à agir, la nourriture est inutile, et même nuisible, puisqu'elle fournit une matière au mal. De même, Dieu ne donna aux esprits leur pâture qu'après les avoir éloignés de la vie corruptrice des villes en les menant dans le désert. En troisième lieu, les Israélites ne devaient pas recevoir d'abord la Terre promise et s'installer dans les villes, et, ensuite seulement, chercher des lois; ils devaient, au contraire, préparer les règles de la constitution et s'y exercer, et ensuite seulement s'établir dans ce pays, où ils pourraient aussitôt tirer parti des statuts préalablement étudiés pour travailler avec concorde et ensemble. C'est ainsi que des marins qui partent pour un long voyage apprêtent, quand ils sont encore dans le pays, tout ce qui est nécessaire à ce voyage. D'aucuns ajoutent encore une quatrième raison : pour inculquer aux esprits que les lois révélées ne sont pas d'invention humaine, mais l'expression de la pensée divine, Dieu les a conduits dans le désert, où on manque de tout, mais où ils ont connu subitement une abondance de nourriture et de boisson, quand Dieu leur eut donné la manne et les cailles, et eut fait jaillir l'eau du rocher. C'est donc dans le désert seulement qu'ils ont pu comprendre que celui qui leur avait fourni d'aussi abondantes provisions pour la vie leur avait donné aussi les moyens d'une bonne vie, c'est-à-dire des lois et des commandements qui devaient épurer leurs âmes. « Telles sont, conclut Philon, à la fin de son long exposé, les conjectures les plus vraisemblables touchant cette ques-

[1] Philon s'étend ici longuement sur la corruption des villes, et il est vraisemblable que la réalité environnante lui servait de modèle. Mais cette description détaillée ne se relie pas intimement au sujet que nous traitons.

tion. Mais les vrais motifs n'en sont connus que de Dieu [1]. »

On voit donc que les raisons indiquées par Philon concordent entièrement avec celles du fragment de la Gueniza. Car la seconde raison de Philon est, à vrai dire, identique avec la première ; quant à la quatrième, il ne la donne pas comme lui appartenant en propre, mais comme ayant été supposée par quelques-uns. D'ailleurs, elle pouvait se trouver dans la suite qui manque du fragment ; en tout cas, on peut tenir pour certain que par les « Prolégomènes de l'Alexandrin » il faut entendre un ouvrage de Philon. M. Leopold Cohn croit même que le titre arabe du livre, quoiqu'il ne concorde pas avec le titre grec, n'est pourtant pas déplacé, le *De decalogo* pouvant parfaitement bien être considéré comme une introduction au grand ouvrage que Philon a composé sur les lois particulières, le *De specialibus legibus*.

Et maintenant, ces Prolégomènes sont-ils identiques avec l'écrit de l'Alexandrin que mentionne Kirkisâni, et qu'il désigne comme étant le meilleur de ceux des al-Maghâriya ? C'est une question que je laisserai indécise. Mais il me paraît certain que notre fragment de la Gueniza appartient aussi à la sixième partie du *Kitâb al-anwâr* de Kirkisâni [2] : ce serait donc uniquement chez un auteur caraïte du x^e^ siècle que nous aurions trouvé jusqu'ici toutes les citations de l'Alexandrin. Assurément, il n'est pas impossible que Kirkisâni ait emprunté tous les trois passages jusqu'à présent cités — comme nous l'avons déjà supposé pour le premier — à David al-Moukammes, qui appartient encore sans doute au IX^e^ siècle, mais, d'autre part, il est vraisemblable que les ouvrages de Philon étaient encore connus en Orient au x^e^ siècle, et que même Saadia a pu les avoir sous les yeux. En effet, dans la dernière partie de l'ouvrage que Saadia écrivit, sous le titre de *Kitâb al-tamyiz*, contre les Caraïtes, et qui, trouvée aussi parmi les trésors de la Gueniza, a été éditée par Hirschfeld, on lit ce qui suit [3] : ואמא יהודה אלאסכנדראני פאנה יקול כמא כאן בין בכורי שעורים וכבורי חטים כ' יומא כו[ד]לך בין בכורי חטים ובכורי תירוש נ' יומא פיכון... אכר שהר תמוז ובין בכורי תירוש ובכורי יצהר כ' יומא פיכון קרבן שמן פי כ' מן אלול ואלדליל לה עלי דלך « Juda l'Alexandrin dit que de même qu'entre la récolte de l'orge et celle du froment, il y a 50 jours

[1] *Ibid.*, p. 272, l. 13 : Αἱ δ' εἰσὶν ἐν στοχασμοῖς εἰκόσιν αἰτίαι λεγόμεναι περὶ τοῦ διαπορηθέντος· τὰς γὰρ ἀληθεῖς οἶδεν ὁ θεὸς μόνος.

[2] Le renseignement communiqué par M. Harkavy à M. Israël Lévi et que j'ai mentionné dans la *Steinschneider-Festschrift*, *l. c.*, se rapporterait-il finalement à ce passage, et non à la citation faite par Samuel al-Maghribi, comme je l'avais admis en cet endroit ? Cf. חדשים גם ישנים, VII, 39.

[3] *J. Q. R.* XVI, 103.

(depuis Pâque jusqu'à la Pentecôte), de même, il y a, entre la récolte du froment et celle du moût, 50 jours, ce qui tomberait à la fin de Tammouz, et de même la récolte du moût est éloignée de celle de l'huile de 50 jours, de sorte que l'offrande de l'huile doit être faite le 20 Eloul. Il (Juda) en donne aussi une preuve. »

Il est vrai que ce passage ne se trouve pas — c'est encore M. Léopold Cohn qui a eu la bonté de me l'apprendre — dans les ouvrages de Philon que nous connaissons jusqu'à présent ; même à l'endroit où on l'attendait le plus, c'est-à-dire là où Philon parle, dans son grand ouvrage sur les lois, de l'Omer et des premices (Tischendorf, *Philonea*, p. 51 et suiv.), il n'en est rien dit. Mais il n'est pas impossible que Philon ait fait cette remarque dans son ouvrage perdu *Quaestiones in Leviticum* : on sait que c'est justement dans l'histoire littéraire que se justifie le mieux le principe לא ראינו אינה ראיה. Sans doute, le passage reste bien énigmatique, car nous ne savons rien par ailleurs d'une offrande d'huile qu'on aurait faite le 20 Eloul ; aussi est-il tout à fait regrettable que Saadia nous ait tu la preuve de l'Alexandrin. Mais, d'autre part, toute cette citation paraît bien ancienne, et nous savons justement que Philon considérait le nombre 50 comme sacré, raison pour laquelle la Fête des Semaines avait pour lui une importance toute particulière [1]. Que si c'est bien de Philon qu'il s'agit dans Saadia, le résultat acquis serait double, car nous aurions alors appris en même temps le nom hébreu du philosophe [2]. D'ailleurs, il n'est pas impossible, ici non plus, que Saadia ait éventuellement pris, lui aussi, cette citation indirectement à David b. Merwan [3], car le Gaon ne manquerait pas autrement de trahir une connaissance quelconque des ouvrages de Philon.

Mais, si David al-Moukammès était réellement la seule source qui nous fasse connaître l' « Alexandrin », on pourrait aussi déterminer avec une certaine vraisemblance en quelle langue orientale les écrits de Philon ont été traduits ou remaniés. Trois

[1] Cf. Epstein, *Revue*, XXII, p. 20.

[2] Dans la littérature talmudique nous trouvons un nom פילא (ou פילה) que Bacher (*Agada d. palästi. Amoräer*, III, p. 762, 773) transcrit Philo (cependant avec hésitation), mais il ne peut être question de l'identifier avec le nom de notre philosophe dont la transcription donnerait פילון (cf. גירון). Quant à ce qui concerne le nom talmudique il y aura peut-être lieu de transcrire Pila (elephant ?). Cf. aussi Krauss, *Lehnwörter*, II, 440, *s. v.* פרוכלי.

[3] On sait que Saadia avait été, à ce qu'on disait, un élève de David, voir Juda b. Barzilaï, *Commentaire sur le Sefer Yeçira*, p. 77 : וכתב בתחלה כבדו דוד הבבלי הידוע אל מקמס ולא ידענו אם הידה נתן האונים אך שמענו שראהו רבנו סעדיה ז"ל והיה בימיו ולמד ממנו ולא הנזרך לנו להדבר.

langues peuvent entrer en considération : l'hébreu, l'arabe et le syriaque. Ce qui militerait en faveur de l'hébreu, c'est que Kirkisâni, à côté de l'ouvrage de l'Alexandrin, mentionne encore celui d'un autre Maghârite, le ספר ירדת, qu'il cite donc sous un titre hébreu, et qui, vraisemblablement aussi, était écrit en cette langue. Mais premièrement, nous avons montré que probablement ce rapprochement reposait sur un malentendu, et secondement, il est difficile de penser qu'au IXe siècle (ou éventuellement encore plus tôt) des ouvrages grecs en général, et spécialement des ouvrages d'un contenu philosophique semblable, aient pu être traduits en hébreu. Le titre מקדמאת אפאסכנדראני serait favorable à l'arabe, mais une traduction arabe de ce genre aurait laissé quelques traces dans la littérature arabe elle-même. Nous nous déciderons donc pour l'hypothèse la plus vraisemblable, celle du syriaque, langue dans laquelle ont été faites les premières traductions du grec. Une telle traduction a pu être entreprise par des Chrétiens, les ouvrages de Philon étant, à cette époque, presque exclusivement adoptés par l'Eglise, au point que saint Jérôme a accueilli notre philosophe dans sa liste des écrivains célèbres de l'Eglise chrétienne.

Si Philon a été connu en Orient dans une traduction syriaque, œuvre d'un Chrétien, on s'explique facilement qu'elle ait été accessible de préférence à David b. Merwân [1]. Nous savons, en effet, que cet écrivain s'est tout particulièrement occupé du christianisme et de sa littérature, et c'est à lui que Kirkisâni a emprunté tous ses renseignements sur cette religion ; il passe pour avoir étudié les principes du christianisme à Nisibis auprès du célèbre philosophe et médecin Nânâ. C'est l'origine sans doute du récit rapporté par Kirkisâni [2] et d'après lequel il aurait été amené au christianisme par ce Nânâ. Mais ce dernier renseignement est doublement impossible, car premièrement on cite ses œuvres et ses opinions sans aucun scrupule dans la littérature juive, et, en second lieu, il a, au témoignage de Kirkisâni lui-même, composé deux ouvrages contre le christianisme, et les premières lignes de l'un d'eux se sont, en effet, conservées [3]. Mais il est encore plus impossible d'admettre, avec Harkavy, qu'il se fit d'abord chrétien et qu'il revint ensuite au judaïsme [4], car Kirkisâni n'aurait

[1] Pour Benjamin al-Nahawendi, il est seulement prouvé qu'il a connu des idées de Philon, qu'il a pu recevoir indirectement. Au contraire, David a dû prendre connaissance des ouvrages eux-mêmes.

[2] 1re partie, chap. VIII (éd. Harkavy, p. 306, l. 16 et suiv.).

[3] Voir mon *Zur jüdisch-arabischen Litteratur*, p. 39.

[4] Kirkisâni, p. 260, et ההרקה, II, p. 17. Harkavy veut même expliquer le nom אלמקמץ par « celui qui saute » d'une religion à une autre (du verbe arabe

pas manqué de mentionner explicitement un cas semblable, presque unique en son genre[1]. — David aurait traduit deux ouvrages chrétiens du syriaque (en arabe), un Commentaire de la Genèse, intitulé כתאב אלכליקה, et un Commentaire de l'Ecclésiaste[2]. Il était donc assez versé dans la littérature syriaque.

Et maintenant, Saadia eut-il aussi sous les yeux une semblable traduction syriaque de Philon ? Il est difficile de se prononcer, car il est possible que, comme nous l'avons dit, il ait emprunté sa citation à David b. Merwân ; mais il peut aussi l'avoir utilisée directement. Il est, en effet, permis de conclure avec une certaine vraisemblance d'un passage de son Commentaire de Daniel qu'il connaissait des chroniques chrétiennes en syriaque[3]. Nous ne devons pas nous en étonner outre mesure, car nous savons que les deux derniers Gueonim, Samuel b. Hofni et Haï, ont consulté la traduction chrétienne syriaque de la Bible. Le premier cite formellement, dans son commentaire de la Genèse, sur XLVII, 31, « le traducteur chrétien », qui, contrairement à l'esprit de l'Ecriture, a traduit dans ce verset le mot מטה, non par « lit », mais par « bâton »[4], et c'est, en effet, la traduction de la Peschitta (וסגד איסראיל על ריש חוטרה)[5]. Quant à Haï, nous savons qu'il fit

קמץ, « sauter ») ! — Remarquons, en passant, que des légendes chrétiennes d'origine tardive affirment aussi que Philon fut converti au christianisme à Rome par l'apôtre Pierre, mais que plus tard il embrassa de nouveau le judaïsme, voir Zœckler, *loc. cit.*, 350 en haut.

[1] Si des Caraïtes postérieurs désignent David comme un גר צדק (voir Pinsker, p. 46 en haut, et החוקר, *l. c.*), il n'en résulte pas qu'il fut réellement un proselyte, pas plus qu'il ne résulte qu'il ait été Caraïte de ce que des sources caraïtes le désignent comme tel.

[2] Kirkisâni dit seulement au sujet de David (p. 306, l. 22) : ואיצא פאנה נקל מן כתב אלנצארי ופאסירהם הפסיר בראשית ואסמאה כתאב אלכליקה ותפסיר קהלה איצא. Par contre, on lit formellement dans un commentaire manuscrit de la Genèse (publié par Harkavy, *ib.*, p. 261) qu'il a fait ces traductions du syriaque : וקד דון דאוד בן מרואן אלרקי אלמדרוס באלמקמץ פי תפסיר בראשית כתאבא חסנא נקלה מן תפאסיר אלסריאנין אלך כתאב אלכליקה. Sur le cf. encore Harkavy, החוקר *l. c.*, et mon *Zur jüdisch-arabischen Litteratur*, p. 35.

[3] Voir mes *Miscellen über Saadja*, III, 22 (= *Monatsschrift*, XLIV, 512).

[4] Ed. Israelsohn, p. 122, l. 8 : וקד צחף נאקל אלנצארי עלי ראס הנטדה ואתבא עלי עצאתה עלי נן אנה מטה אלדי תפסירה עצי ואלפסט ואלתפסיר מלחלפאן.

[5] C'est aussi la traduction des Septante : ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ. Mais il n'est pas nécessaire d'admettre, avec Bacher (*Revue*, XVI, p. 133), que Samuel ait eu sous les yeux une traduction arabe de la Bible, œuvre chrétienne arrangée d'après la Septante. Dans les parties anti-chrétiennes de l'*Eschkol ha-Kofer*, qui manquent dans l'édition, mais que Bacher a ensuite éditées, Hadassi critique aussi la fausse traduction de ce verset (*J. Q. R.*, VIII, 432, l. 16 : ושנו מלת וישתחו ישראל (על ראס הנעשה להעמיד חוק הצלוב).

demander au Katholikos, par l'intermédiaire de R. Maçliah, quelle était la traduction syriaque de Psaumes, CXLI, 5[1]. Le syriaque n'était donc pas pour les Gueonim une « terre inconnue ».

L'existence d'une traduction syriaque de Philon aurait un grand intérêt même pour l'histoire générale de la littérature, car nous ne connaissons jusqu'ici qu'une seule traduction orientale, l'arménienne, qui nous a même conservé, comme on sait, beaucoup de traités qui se sont perdus dans l'original grec[2]. Espérons donc que de nouvelles découvertes éclaireront d'une lumière plus vive cette question si attachante.

SAMUEL POZNANSKI.

Varsovie, le 23 décembre 1904.

*Post-scriptum.* — Après que cet article était déjà imprimé, a paru un opuscule de Wittmann, intitulé *Zur Stellung Avencebrol's (Ibn Gebirol's) im Entwickelungsgang der arabischen Philosophie* (volume V, fascicule I des *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, publiés par Baeumker et Hertling, Munster, 1905). L'auteur y soulève de nouveau la question des sources de Gabirol et il recherche principalement quelle place le *Fons vitae*, dans ses éléments essentiels, occupe, d'une part en face de la philosophie grecque et spécialement néo-platonicienne, de l'autre en face des courants intellectuels plus ou moins contemporains. Un chapitre est consacré à la théorie principale de Gabirol, la doctrine de la volonté (p. 15-35). Déjà Guttmann (*Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol*, p. 23, 251) a fait remarquer que la place qui est assignée à la volonté dans la doctrine de Gabirol et la désignation de la volonté comme étant la « parole » efficiente de Dieu présentent plusieurs points de contact avec la doctrine du *Logos*. L'analogie entre le *Logos* et la volonté comprend aussi bien la relation avec Dieu que la relation avec le monde. Sous le premier rapport, dans l'un comme dans l'autre, la relation avec Dieu est indécise, en ce sens que tous deux sont décrits, tantôt comme une qualité de Dieu, tantôt comme un être

[1] Pour la bibliographie de cette question, voir, en dernier lieu, Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden*, § 85. On sait que la traduction donnée par le Katholikos ne concorde pas avec la Peschitta.

[2] La traduction arménienne de Philon a vu le jour au Ve siècle (cf. les prolegomènes de Léop. Cohn à son édition de Philon, t. I, p. LIII); il est cependant difficile d'admettre qu'elle ait été connue des auteurs juifs des IXe et Xe siècles. Il est toutefois possible que cette traduction n'ait pas été ignorée de Nânâ de Nisibis, et que c'est par lui que David al-Moukammes en aurait eu connaissance. Sur les rapports des Juifs avec l'Arménie en général, cf. *Jew. Encycl.*, *s. v. Armenia* (II, 111).

à part à côté de Dieu, et la volonté est de même pareille au *logos* dans sa relation avec le monde. La volonté, elle aussi, a formé le monde et elle est aussi le principe par lequel Dieu a une activité extérieure. Mais Guttmann n'ose pas déterminer s'il y a là une véritable dépendance de Gabirol à l'égard de Philon, car on ne sait autrement rien de la connaissance qu'auraient eue les Arabes des écrits de Philon. Wittmann maintient aussi l'accord entre les doctrines de Philon et de Gabirol. Selon lui, Gabirol prend pour point de départ la doctrine du logos des philosophes grecs telle qu'elle a été présentée par la philosophie alexandrine, mais le logos est devenu une volonté, et ainsi cette doctrine prend une direction qui dépasse la philosophie grecque. L'idée de la volonté chez Gabirol est comme telle, d'après Wittmann, empruntée au théisme tel qu'il est corporifié dans le dogme mahométan, car là la volonté, la force créatrice, est la qualité prédominante de Dieu. Il est ensuite montré que la doctrine de la volonté a été développée chez les Arabes longtemps avant Gabirol. Mais Wittmann néglige complètement la question capitale, qui est de savoir la source par laquelle Gabirol a appris à connaître la doctrine du logos de Philon. Si nos considérations ci-dessus sont exactes et si les écrits de Philon étaient connus des auteurs juifs de l'Orient au IX^e^ et au X^e^ siècles, qu'y a-t-il de plus naturel que d'admettre que Gabirol s'est fondé sur ces auteurs et leur a emprunté ces notions sur les idées de Philon ? Le problème, il est vrai, qui consiste à retrouver la source immédiate de Gabirol en cette matière, est encore réservé jusqu'à de plus amples découvertes.

S. P.

# MÉLANGES JUDÉO-ARABES[1]

## XXI

### Le *Amr ilâhî* (*hâ-'inyân hâ-élôhî*) chez Juda Halévi.

En 1877, D. Kaufmann a démontré que Juda Halévi avait conçu l'idée maîtresse de son Khazarî sous l'impulsion des théories qu'il avait trouvées dans les écrits du grand théologien musulman. Depuis que la *Destruction des Philosophes* (*Kitâb al-Tahâfout*) (1884) ainsi qu'un grand nombre des traités théologiques moins considérables de Ghazâlî sont devenus accessibles à tous dans l'original arabe, grâce surtout aux éditions du Caire [2], on a pu approfondir encore davantage et notablement compléter cette démonstration sur bien des points, en confrontant en détail tous les éléments de la question.

La dépendance où est l'auteur du Khazarî à l'égard de Ghazâlî se manifeste, d'ailleurs, aussi par la forme du *dialogue* [3] qu'il a donnée à son ouvrage, qui diffère essentiellement des Demandes et Réponses à travers lesquelles se poursuit l'exposé d'Ibn Gabirol dans le *Fons Vitae* [4]. Là, le disciple se contente d'entamer le

[1] Les caractères arabes employés dans cet article viennent de l'Imprimerie nationale. — Voir *Revue*, t. XLIII, 1-14; XLIV, 63-72; XLV, 1-12; XLVII, 41-46; XLVIII, 179-186; XLIX, p. 219-230.

[2] Le *Tahâfout*, avec la réfutation d'Ibn Roschd et un ouvrage analogue du savant turc Khodyah-zâdéh, composé sur l'ordre de Mouhammed II, le conquérant de Constantinople, imprimé au Caire en 1302-3. Cf. Barbier de Meynard dans le *Journal asiatique*, 1877, I, p. 30. Depuis, le *Tahâfout* a été imprimé peu après à Bombay, en 1304 (1886-7), 94 pp. in-4°, et une traduction française a été entreprise par le baron Carra de Vaux (*Muséon*, XIII, et suiv.). Le *Tahâfout* d'un autre théologien, consulté par le sultan Mouhammed II, Alâ al-dîn Alî al-Tousi (mort en 887 = 1482, cf. H. Kh., II, p. 476, l. 2 et suiv., n° 3764), a paru récemment à Haidarabad sous le titre, [illegible]. Sur le titre, cf. Houtsma, *Catalogue Brill*, éd. de 1889, n° 964.

[3] De toute la littérature théologique de l'Islam, c'est dans la *Risâla* de Schâfi'î que l'on aperçoit çà et là une tendance imparfaitement marquée vers la forme dialoguée.

[4] Il ne paraît pas nécessaire de faire remarquer que les dialogues entre l'âme et l'intelligence chez Behaï sont d'un ordre tout à fait différent.

sujet traité en posant une question ; le maître et l'élève commencent par se mettre d'accord, *secundum regulam probationis*, sur le procédé à suivre pour poser la question. Le roi des Khazares, au contraire, contribue, en quelque sorte, par ses objections, à faire avancer l'exposé. Le modèle le plus direct de ce genre de composition me paraît avoir été le *al-Kustâs al-moustakîm* [1], dans lequel Ghazâlî, en se fondant sur les principes de la logique, donne une réfutation des *Ismâ'îliyya* (qu'il appelle toujours *Ta'limiyya*), présentée sous la forme d'un dialogue entre l'auteur et un partisan juré de cette secte.

Juda Halévi, non seulement adopte les points de vue théologiques de Ghazâlî, en refusant de prendre la *philosophie* pour critérium des vérités religieuses, mais encore dans l'attitude qu'il prend vis-à-vis du *Kalâm*, il suit les sentiers que Ghazâlî a tracés pour développer son système théologique. C'est pourquoi, non content d'engager son disciple à ne pas se laisser *intimider* [2] par les noms des philosophes grecs, il déclare que les spéculations des Moutakallimoûn sont nuisibles au sentiment religieux. L'homme vraiment pieux n'a pas besoin de ces subtilités. Ce que Juda Halévi dit à ce propos (V, ch. xvi) a tout l'air d'être l'abrégé des développements étendus que Ghazâlî, dans un chapitre de son *Ihya*, consacre à ce sujet [3] et de l'ouvrage qu'il a écrit spécialement sur cette question sous le titre de *Réfrènement des hommes qui voudraient pénétrer dans la science du Kalâm* [4].

[1] Imprimé par Mouçtafâ al-Kabbânî, Caire 1318-1900.

[2] La tournure اساس فسئلة كسقراط وبقراط وافلاطون وارسطاطاليس, dans *Tahâfout*, 3 l., 1, d'après laquelle J. H. a forme son expression : כולא תהול עבדך אלפלספה (cf. Kaufmann, *l. c.*, p. 125, notes 17 et 18), est déjà attestée pour une époque antérieure. Au IXe siècle Aboû Souleïmân al-Mantikî (voir *Revue*, XLVII, p. 43) dit de Ibn Zour'a qu'il n'apporte rien à leur réunion, si ce n'est qu'il se donne de grands airs et « inspire la crainte avec Aristote, Platon, Socrate et Bokrat (Hippocrate), et avec d'autres noms encore » فليس لنا منه اذا جالسنا الا النفخ والتعظم والتهويل بارسطاطاليس وافلاطون وسقراط وبقراط وفلان وفلان ; Aboû Hayyân al Tauhîdî, *Risâlat fi l-'ouloûm* (Stamboul, 1301, p. 31). — J. H. emploie aussi pour les théories des Métriciens, auxquelles il compare le Kalâm, l'expression כלמאת האילה (p. 330, l. 23 ; Ibn Tibbon : דברים מבהילים). Cf. à ce sujet Kaufmann, *Die Spuren Batalyusis...*, p. 31.

[3] *Ihyâ*, I, p. 21, l. 20 : « On peut s'en occuper autant qu'il convient pour pouvoir combattre un hérétique qui fait de la propagande pour son hérésie : القدر الذي يقابل به المبتدع اذا قصد الدعوة الى البدعة » ; à cela correspond exactement l'application que fait J. H. dans le Khazarî, V, 16, *in init.* (éd. Hirschfeld, p. 330, l. 14) de la maxime de la Mischna : דע מה שתשיב רבך, qui est aussi invoquée dans le même sens par Behaï (éd. Yahouda, p. 5, l. 5 d'en bas ; p. 7, l. 4).

[4] *Ildjâm al-'awâmm 'an al-khaud fi 'ilm al-Kalâm* (Caire, 1309 = 1891).

Dans ses conclusions, il tombe également d'accord avec Ghazâli que l'étude du Kalâm ne peut servir qu'à chercher des armes pour combattre les incrédules, mais non à fortifier la foi personnelle.

Le cercle d'idées de Ghazâli n'est pas le seul auquel Juda Halévi ait emprunté les matériaux qui lui ont servi à édifier son système théologique. Ainsi, on ne peut guère contester [1] que la théorie d'après laquelle de génération en génération l'*amr ilâhî* (התנין האלהי) a passé d'Adam à ceux de ses descendants qui étaient dignes d'un tel privilège, s'inspire de la conception, dominante dans toutes les branches du Chi'itisme, du *noûr Mouhammedî*, qui, transmis depuis Adam, de génération en génération, arrive jusqu'à Mouhammed, passe, après le Prophète, d'Imam en Imam, et confère à ceux-ci une supériorité spirituelle. Dans certaines sectes dérivées du Chi'itisme cette substance spirituelle, qui se transmet dans la série des Imams, est appelée : الجزء الالهي « la partie divine » [2]. A vrai dire, l'esprit divin, pour Juda Halévi, ne passe pas de l'un à l'autre en vertu d'une simple transmission héréditaire : la grâce libre que Dieu ne refuse pas à qui en est digne y coopère aussi. Cependant la parenté des deux conceptions peut d'autant moins être contestée que cette théorie de la transmission spirituelle est, chez Juda Halévi, en connexion étroite avec un autre ensemble de notions, que le même milieu étranger lui a suggérées. L'antithèse entre le צפרה et le לבאב [3] (כנולה), d'une part, qui désignent l'élément auquel s'unit le נתין אלהי (I, ch. XLVII, p. 22, l. 14 et suiv. ; I, 95, p. 44 *passim* ; I, 103, p. 54, l. 27 et suiv.), et dans la sphère duquel s'est produite la transmission continue de la supériorité spirituelle depuis Adam jusqu'aux générations postérieures (I, 63, p. 28, l. 1[1]), et, d'autre part, le קשר (קליפה), qui en est indigne, a été empruntée par Juda Halévi à des conceptions néo-platoniciennes qui lui étaient accessibles en langue arabe et qui, de son temps, avaient pénétré à maintes

[1] C'est ce que conteste Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre*, p. 177, note 136, bien que la leçon وشاح, qu'il suppose, p. 226, note 212, pour le passage de la p. 256, l. 18, dans l'éd. Hirschfeld, confirmerait justement cette origine. Il faut toutefois lire ici ותנסאק (Hirschfeld ותכאסק) ; cf. *ibid.*, p. 100, l. 10 : אלתנאצר אנסאקת.

[2] Schahrastâni, p. 133, l. 3 : الالهي في الاجنة ; *ibid.*, l. 10 يعتاج من شخص الى شخص (cf. p. 113, l. 3 ; 114, l. 6. Je trouve le plus ancien témoignage littéraire de cette « transmission » chez le poète Kumeit (éd. Horovitz), III, v. 5, 6. Le développement de l'explication de ces vers, pour laquelle je me sépare de l'éditeur, nous ferait sortir du cadre de cette *Revue*.

[3] Le discours de l'Iranien, dans *Animal et homme*, éd. Dieterici, p. 61, l. 2 et suiv., fournit un exemple instructif de l'emploi de لب.

reprises dans les milieux juifs [1]. D'après Proclus, le monde consiste en deux sphères : le monde de la clarté ou du noyau, et celui du trouble et de l'écorce : فانقسم العالم الى عالمين عالم الصفوة والبت وعالم الكدورة والعشر [2].

Ce sont précisément des influences néo-platoniciennes que Juda Halévi a si facilement acceptées. Sur la félicité ultra-terrestre, il parle, I, 103 (p. 56, l. 9 et suiv.), tout à fait la langue des *Ikhwân al-çafâ* [3], et il est tout aussi accueillant pour le parallélisme du Macrocosme et du Microcosme, IV, 25 (p. 270, l. 20 et suiv.), idée déjà familière à l'ancienne philosophie, mais que Juda Halévi a empruntée, comme on en a fait la remarque, aux cercles des « Frères sincères ».

Aussi ne saurions-nous nous étonner que l'idée réellement capitale de son système soit en rapport avec la théorie néo-platonicienne de l'*émanation*. La doctrine de l'émanation, qu'il rejette [4] en l'accompagnant de remarques satiriques, est celle des *péripatéticiens* arabes, qui font naître les sphères inférieures et leurs esprits de la pensée des esprits des sphères, dirigée en deux sens ; ce n'est pas la théorie de l'émanation des Néo-platoniciens.

C'est ce que nous allons voir maintenant par la place que le *amr ilâhî* occupe dans son système. Nous croyons que ce terme, qui appartient à la doctrine néo-platonicienne de l'émanation, a été utilisé par Juda Halévi d'une façon originale dans sa théorie de l'élection, mais sans qu'il en dissimule entièrement la signification primitive. Le *amr ilâhî* est une force venant de Dieu [5] et conférant aux personnes et aux choses qui en sont gratifiées une qualité spirituelle d'existence supérieure à celle qui réside chez les individus de même espèce non favorisés de cette grâce. Elle s'unit aux hommes élus, aptes à la recevoir, non en s'attachant à eux d'une manière mécanique (אֶתְצַאל כְּצוֹק וּמְאֹמָה), mais en conduisant et déterminant l'esprit de l'homme comme une force interne (IV, 3 ; p. 232, l. 22). Elle les pénètre comme la lumière [6]

[1] Les savants de Kaïraouan au xe siècle utilisent la théorie platonicienne des *Idées* dans une Consultation adressée à Scherira pour expliquer un passage du Talmud et ils la citent d'après des Commentaires des Gueonim, voy. תשובות הגאונים, éd. Harkavy, p. 199. Cf. *Horovitz* dans *Monatsschr.*, 1904, p. 375.

[2] Schahrastanî, p. 341, l. 6.

[3] Kaufmann, *op. cit.*, p. 141, a également admis, en invoquant d'autres exemples, que les théories de Juda Halévi s'accordent parfois avec la doctrine de ces écrivains. — Sur le Macrocosme et le Microcosme, voir *ibid.*, p. 210.

[4] Kaufmann, *l. c.*, p. 130.

[5] Appelée aussi pour cette raison : קְרֹה אֱלֹהִים, *Khazarî*, I, 95 (p. 44, l. 9).

[6] Le *amr* est aussi désigné comme נור dans II, 50 (p. 112, l. 8) ; III, 1 (p. 142, l. 7). La cause première est aussi définie dans la *Théologie d'Aristote*, éd Dieterici,

s'infiltre à travers le miroir (III, 17, p. 164, l. 14). De même que l'âme rationnelle se communique seulement aux organismes qui sont convenablement preparés à l'accueillir (אמתתדאר), de même le *amr ilâhî* ne pénètre que dans les esprits qui sont susceptibles et dignes de se l'approprier (II, 24; p. 92, l. 6, 17; p. 94); il est, pour ainsi dire, aux aguets (באלמרתקב), afin d'apercevoir les esprits aptes à le recevoir et de s'unir à eux (II, 14; p. 80, l. 24). On arrive à être favorisé de ce privilège, non pas en aiguisant son esprit au moyen de l'exercice scientifique, mais en aspirant d'une façon mystique au monde supérieur[1] (דרוקא לא קיאבא: III, 17; p. 260, l. 14). Outre l'aptitude spirituelle, un autre moyen qui conduirait à l'union avec le *amr ilâhî*, c'est d'obéir à certaines lois (II, 12; p. 76, l. 24) que Dieu a établies comme un « pacte » entre lui et son peuple (I, 98; p. 52, l. 4; II, 34; p. 102. l. 10); et par là, Juda Halévi entend principalement les commandements de la religion positive qui ne sont pas fondés sur la raison (II, 48; p. 108, l. 12), surtout la circoncision (III, 9, p. 150, l. 5) et le sabbat, qui est tout particulièrement institué pour faire réussir l'union avec le *amr ilâhî* (III, 5; p. 146, l. 17; cf. I, 86; p. 38, l. 6). Mais il exclut très expressément des signes du *amr ilâhî* la dévotion hypocrite (II, 56; p. 116, l. 1). L'action personnelle de cette force divine se manifeste dans le prophétisme (I, 109; p. 58, l. 1; — V, 20; p. 344, l. 10), dans les discours des prophètes et dans la différence que leur parole présente avec la parole naturelle (אלנטק אלטבריה), ainsi que dans les actions miraculeuses de la divinité, qui dépassent le domaine de la nature (V, 21; p. 354, l. 6).

De même que cette influence divine est limitée à une portion déterminée de l'humanité, de même son action est bornée dans l'espace à des territoires choisis. La Terre sainte est, d'après sa situation, « l'endroit qui y convient exclusivement » (אלמוצע אלכאץ באלאמר אלאלאהי) (I, 95; p. 46, l. 2, et très souvent). Le sanctuaire est de préférence le lieu du *amr ilâhî* (I, 99, p. 52, l. 22). La dignité de la personne et celle de l'endroit doivent coopérer pour que cette force spirituelle et divine entre en activité (II, 12 et suiv.). Les descendants d'Ismaël (les sectateurs de l'Islam), bien qu'ils répudient l'idolâtrie, en sont très éloignés, « parce qu'ils ont modifié la Kibla (direction qu'on prend en priant), et qu'*ils cherchent le amr ilâhî en un lieu* (la Mecque) *où on ne saurait le trouver,*

d, 51, l. 5-8; p. 118, l. 4 d'en bas : ... et ... ; *lumen factoris primi alti et sancti*, *Avencebrolis Fons Vitae*, éd. Baeumker, p. 181, l. 6.

[1] Cf. *Théol. d'Arist.*, p. 163, l. 3 d'en bas. On devient apte à saisir le monde intellectuel par la contemplation spirituelle (... العقل) non par la logique et le syllogisme (لا بمنطق وقياس).

sans compter qu'ils ont changé la plupart des lois de la religion positive » (IV, 13 ; p. 254, l. 15).

Si, dans ce qui précède, nous avons extrait, parmi les notions concernant le *amr ilâhî*, celles qui ont rapport à l'humanité, nous ne devons pourtant pas passer sous silence le côté métaphysique de cette conception. On a l'impression qu'il n'y pas de séparation bien précise entre le *amr ilâhî* et la divinité elle-même. Le *amr* dirige les êtres spirituels et les sphères (IV, 25 ; p. 274, dernière ligne, et suiv.) ; il est plein de sollicitude pour le monde créé, et il a connaissance de son activité (III, 11 ; p. 156, l. 27) ; même l'expression talmudique : הוא מקומו של עולם וכו' est appliquée (IV, 25 ; p. 274, l. 16) au *amr ilâhî*, *qui unit les contraires* (אלמולף בין אלמתצאדאת), ce qui nous rapproche de nouveau des définitions néo-platoniciennes, qui qualifient précisément le Créateur : *le juge entre les choses contraires* qu'il a lui-même produites [1].

Si, de toutes ces citations, nous ne pouvons tirer aucune définition précise de la force divine dénommée par Juda Halévi *al-amr al-ilâhî*, nous ne pouvons pas, par contre, concevoir aucun doute sur la source à laquelle il a puisé ce terme.

Les lecteurs de ces lignes savent fort bien qu'on se représentait, dans le Néo-platonisme, la gradation des substances spirituelles, qui servent d'intermédiaires entre l'Être primitif et le monde matériel, comme une série d'émanations de la manière suivante : « De Dieu émane l'Intellect universel, de celui-ci l'Ame du monde, de celle-ci la Nature, de celle-ci le monde des phénomènes [2]. » Les trois premières sphères constituent le monde de l'intelligence pure et de l'infini éternel ; la quatrième forme la transition au monde du fini [3]. Dans l'application faite par les Musulmans de cette doctrine néo-platonicienne, nous voyons qu'ils emploient, en la développant, le terme *amr*, et qu'ils décrivent ainsi qu'il suit la série des degrés que comprend le monde de la pure intelligence : « L'Être primitif (al-Kadîm) a fait sortir l'intellect universel au moyen du *amr*, et, par le moyen de sa médiation, l'Ame du monde [4]. » Il est facile de comprendre que

[1] Schahrastâni, p. 147, l. 15 : الله للمقابلين وجامع للمجمعين وملائم بين المتضادين. D'après Jahya b. Mu'âd al-Râdi Dieu se fait connaître surtout par *djam' al-addâd*, la conciliation des choses contraires (cité par le célèbre mystique 'Abd al Kadir al-Djilâni, dans *Sirr al-asrâr*, éd. de la Mecque, 1314).

[2] *Théologie d'Aristote*, édit. Dieterici ; surtout p. 38, l. 6.

[3] Mas'oûdi, *Tanbîh*, éd. de Goeje, p. 161, l. 3 et suiv.

[4] Schahrastâni, p. 148, l. 1. Cf. Abou-l-Ma'âli, *Kitâb bayân al-adyân*, dans Ch. Schefer, *Chrestomathie persane*, I, p. 158 Blochet, *Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*, p. 151.

ces constructions aient déplu aux orthodoxes et qu'ils aient, pour ce motif, chargé d'épithètes malveillantes Platon, qu'ils considéraient comme la source première de ces hérésies[1]. « Les philosophes, disaient-ils, croient qu'il y a trois divinités : la Cause première, l'Intellect et l'Ame du monde[2]. »

La métaphysique néo-platonicienne s'était emparée de l'expression du Koran *al-amr*, mentionnée en combinaison avec l'Esprit (*rouh*), qui sert d'intermédiaire à la Révélation, afin d'obtenir une espèce de Logos[3]. Dans un sens plus large, le même mot est employé par opposition avec le monde des créatures (عالم الخلق), en parlant du monde de l'intelligence (عالم الامر). Cette antithèse est tirée de ces mots du Koran : الا له الخلق والامر (Soura VII, v. 52) : « N'est-ce pas à lui qu'est la création et le commandement[4] » ? et est un des lieux communs les plus fréquents de la littérature mystique de l'Islam. Mais ici nous avons affaire à une application particulière du *amr* considéré comme une substance tout à fait spéciale, émanant de l'Être primitif.

Il sera particulièrement intéressant pour notre sujet de faire suivre ces considérations d'une citation que nous empruntons au Commentaire du Koran dû à *Fakhr al-dîn al-Rázi* (mort en 1209) sur la Soura II, v. 381[5] : « Avant l'apparition d'Alexandre, les Grecs s'efforçaient de construire des temples, auxquels ils donnaient les noms des *forces spirituelles* et des corps célestes lumineux. Ils se servaient de chacun de ceux-ci à part comme d'un objet de culte. Il y avait ainsi : le temple de la Cause première, qui est pour eux le *amr ilâhi*, puis le temple de l'Intellect pur (l'intellect universel), ainsi que celui du Gouvernement absolu du monde, celui de l'Ame (du monde) et de la Forme (absolue)[6], tous de forme

[1] Cf. *Jüdische Zeitschrift*, de Geiger, XI, p. 70, note 2. *Moufîd al-'ouloum wa moubîd al-houmoûm* (Le Caire, 1310), p. 36 : افلاطن الملحد لعنه الله « Platon l'hérétique, qu'Allâh le maudisse ! » ; *ibid.*, p. 8, l. 7, il reçoit l'épithète de *zindîk*.

[2] *Moufîd al'ouloûm*, *l.c.* : ثم اعتقد الفلاسفة أن الالهة ثلاثة المبدأ والعقل والنفس

[3] Cf. Sprenger, *Mohammed*, II, p. 233 et suiv. ; H. Grimme *Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens* (Munich, 1904), p. 60 *b*, où l'explication du *amr* comme un equivalent du Logos est donnée comme conforme à la signification primitive.

[4] *Ikhwân al-çafâ* (éd. de Bombay), III, p. 42 : فالخلق هو الامر المسخرة والامر هو الجواهر الروحانية

[5] *Mafâtîh al-ghaîb* (éd. du Caire), I, p. 133 en haut : أن اليونانيين لما خرج السلطان جدوا الى بناء هياكل لهم معبودة باسماء تلك الروحانية والاجرام العلوية والخيّرة معبودا لهم على جهة ما كان هيكل العلة الاول هو عندهم الامر الالهي وهيكل العقل المجرد هيكل النفس الفلكية وهيكل الطبيعة وهيكل الصورة مجردات كلها الخ

[6] Il serait déplacé ici, et d'ailleurs sans intérêt pour notre sujet, de parler des variantes du texte.

ronde ; celui de Saturne était hexagonal, etc. ». Il est évident que le début de ce passage constitue un anachronisme et que Fakhr al-dîn a simplement rapporté aux anciens Grecs ce que ses sources racontaient sur les Harrâniens et les Sâbiens. Nous avons donné à Fakhr al-dîn la préférence sur Mas'oûdî, sa source probable [1], à cause de l'addition qu'il a faite à son récit, en disant que la Cause première est aussi désignée comme étant *al-amr al-ilâhî* (θεῖος λόγος), ce que nous ne pouvons interpréter qu'en entendant par là une substance spirituelle qui émane, la première, de l'Être primitif.

Nous reconnaissons ainsi la signification originelle du *amr-ilâhî* chez Juda Halévi. Que cet écrivain le considère comme la première substance spirituelle dans le processus de la série des émanations, c'est ce qui résulte, sans la moindre équivoque, de ce que le *amr ilâhî* apparaît en fait plusieurs fois chez lui en tête d'une gradation dont 1° il est lui-même le point de départ et qui se poursuit progressivement par 2° l'Intellect (אלעקל) [2], 3° l'Ame du monde (אלנפס), 4° « la Nature naturante » (אלטביעה). Cette succession apparaît dès le premier passage (I, 42 ; p. 20, l. 23 et suiv.) où Juda Halévi introduit dans la bouche du roi des Khazares la notion du *amr ilâhî* ; il faut seulement corriger le mot אלאנסאני de l'édition en אלנפסאני (la traduction d'Ibn Tibbon est exacte). Le *amr ilâhî* est mentionné avec le même processus successif dans II, 14 ; p. 80, l. 24 ; — V, 2 ; p. 294 en bas [3] ; cf. encore I, 95 ; p. 44, l. 8-10 (où la progression est descendante) [4].

Juda Halévi avait donc conscience de la signification primitive et du rôle de ce terme néo-platonicien. Toutefois la variété des noms qu'il lui donne (voir les notes précédentes) prouve déjà qu'il ne lui maintenait pas la précision systématique que ce terme avait dans la doctrine des partisans de l'émanation, et c'est avec la plus entière liberté qu'il l'adapte à son but particulier, national et théologique. Par là même la signification primitive de l'expression a été obscurcie, et dans la traduction hébraïque [5], qui le rend par הענין האלהי, elle est entièrement voilée.

[1] *Prairies d'or*, IV, p. 62 et suiv. C'est de là aussi qu'est tiré le récit qui se lit dans la Cosmographie de *Dimischkî*, comme l'a démontré Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, II, p. 381 et suiv.

[2] Il parle aussi d'un *Monde de l'Intellect* particulier, עאלם אלעקל (IV, 25 ; p. 274, l. 24).

[3] Au lieu de אמר (p. 296, l. 1), on trouve ici אלעלם אלאלאהי « la science divine ». Ce passage est encore important à un autre point de vue, parce qu'il est dirigé contre les Moutakallimoûn, qui n'admettent pas cette gradation.

[4] On lit ici : אלקוה אלאלאהיה, « la force divine ».

[5] Il arrive même une fois à Ibn Tibbon de traduire par mépris cette expression par החקים האלהיים, II, 56 ; p. 117, l. 2.

Nous voudrions, à ce propos, relever parmi les termes usités par lui [1] une expression dont Juda Halévi se sert en connexion avec ce terme et qui rappelle la phraséologie néo-platonicienne. Il dit à deux reprise que le *amr ilâhî* est *généreux* (נואר, II, 26 ; p. 94, l. 10) [2] : « Il veut faire du bien à tous, et, quand un objet a les qualités requises et est prépare à recevoir sa direction, il ne se dérobe pas à lui et ne se refuse pas à faire couler (אלאפאצה) sur lui la lumière et la sagesse ». Et ailleurs : « Il ne peut pas être question d'avarice (בכל) à propos du *amr ilâhî* » (V, 10 ; p. 308, l. 14, 28). Or, ces conceptions et cette manière de s'exprimer sont extrêmement courantes dans la littérature qui se rattache au cercle néo-platonicien. Il y est continuellement question de « l'épanchement incessant des grâces émanant de la Cause première » [3], du « Guide de toutes choses et de sa Cause qui répand tout le bien sur ceux qui y aspirent » [4]. On applique volontiers à Dieu, considéré comme Cause première, l'épithète de جواد « qui épanche ses dons gracieux (جود) ». Pour démontrer l'éternité du monde, Proclus dit, entre autres choses, que Dieu est *djawâd*, et qu'il est inconcevable qu'il ait jamais retenu ses dons, avant de les avoir places dans le monde ; « il est impossible qu'il ait jamais retenu l'effusion de sa bonté (فيض جودة) » [5]. « Les effets de la Cause première sont des conséquences de la grandeur de sa générosité » (عظم جودها) [6]. Parmi les anciens philosophes [7], même le Mou'tazilite al-Nazzâm s'est approprié cette conception : « Il est impossible, dit-il, que le Généreux (Dieu) retienne quelque chose par devers lui [8]. » D'ailleurs, la Cause première n'est-elle pas, dans la doctrine néo-platonicienne, identique avec le « Bien pur » (الخير المحض) (= הטוב הגמור) ?

[1] Par exemple, אתצאל, ארתבאם, en parlant de la pénétration du *amr ilâhî* dans l'homme. Ce que J. H. dit de l'activité pure et sans mélange du *amr ilâhî* (באלהתב אכאברית, « comme l'or pur », I, 49 ; p. 24, l. 5. — V, 21 ; p. 354, l. 11) est à rapprocher de la *Théologie d'Aristote*, p. 52, l. 6, et suiv., où la même idée est appliquée a toutes les substances spirituelles (*roûhâniyyât*).

[2] Ed. גואז, ce qui a été déjà corrigé dans la *Z.D.M.G.*, XLI, p. 699 ; cf. aussi V, 20 ; p. 348, l. 16.

[3] *Théol. d'Aristote*, p. 131 en bas ; p. 136, l. 4. *Liber de causis*, éd. Bardenhewer, p. 79, l. 2 ; p. 95 et s. ; p. 99, l. 1, 10 et suiv.

[4] *Hermès Trismégiste*, éd. Bardenhewer, p. 105, l. 10.

[5] Schahrastâni, p. 339, l. 7 et suiv., 16 et suiv. Mas'oûdî, *Tanbîh*, éd. de Gœje, p. 117, l. 3 : جودة.

[6] *Liber de causis*, p. 96, l. 6, où l'on insiste, comme Juda Halévi, sur ce que le degré de l'action produite par l'émanation dépend de la qualité de celui qui la reçoit.

[7] Cf. aussi *Pseudo-Empédocle*, Schahrastâni, p. 260, l. 9, traduit par Munk, *Mélanges*, p. 242, l. 11, « libéralité ».

[8] Schahrastâni, p. 38, l. 1 : الجواد.

Grâce à la nomenclature que nous venons d'apprendre à connaître nous pouvons aisément retraduire en arabe les termes d'Ibn Gabirol, entièrement identiques à ceux qui ont été cités précédemment : « quia factor primus excelsus et sanctus *largus est ex eo quod habet apud se*, scilicet qui a omne quod est ab eo effluens est » [1]. La même idée est encore reflétée par le titre latin de son ouvrage perdu, *Origo largitatis* (= الجود).

Dans les écrits des Ismâ'iliens, qui, au sein de l'Islam, se sont approprié avec le plus de logique les doctrines néo-platoniciennes, et qui les ont mises en œuvre pour les appliquer à leurs tendances particulières, Dieu apparaît aussi comme celui qui « fait rayonner sa *générosité* sur tous les mondes » [2]. Toutes ces expressions doivent être entendues au sens de l'émanation.

On voit que Juda Halévi, en appliquant les mêmes épithètes à son *amr-iláhi*, se meut dans le cercle des idées néo-platoniciennes.

## XXII

### Particularités dialectales judéo-arabes.

Les particularités dialectales des Juifs parlant l'arabe [3] n'ont été étudiées jusqu'ici que par les savants qui ont traité des dialectes du Maghreb. Nous possédons sur ce sujet des remarques éparses de W. Marçais [4] et d'Edmond Doutté [5], si nous négligeons les renseignements de Mouliéras à cause du ton passionné dont il n'a pas su préserver ses données sur les Juifs du Maroc septentrional [6]. Les mentions occasionnelles de ce genre ne nous ont pas appris grand'chose jusqu'ici sur ce sujet, qui n'a pas fait l'objet d'une étude particulière.

[1] *Avencebrolis Fons Vitæ*, éd. Cl. Baeumker, p. 117 et suiv. (III, 13); cf. les passages cités à l'Index, *s. v.* largus.

[2] Stanislas Guyard, *Fragments relatifs a la doctrine des Ismaélis* (*Notices et Extraits*, XXII, 1), p. 220, l. 9 : يفيض جوده على سائر العوالم

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

[4] *Le dialecte arabe parlé a Tlemcen* (Paris, 1902), p. 167, note 4; 183, note 2; 206, note 2 (dialecte juif tlemcénien).

[5] *Un texte arabe en dialecte oranais* (*Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, XII, p. 391 (tirage à part, p. 55), notice isolée sur la phonétique de Mogador.

[6] *Le Maroc inconnu*, II, (Paris, 1899). Le même auteur note que les Juifs de Fez prononcent « meschlem » au lieu de « mouslim »; Mouliéras, *Fez* [Paris, 1902), p. 198.

Il est beaucoup plus commode et plus facile d'observer les judaïsmes spéciaux à l'arabe *écrit*. Ils sont, en grande partie, influencés par l'hébreu. Des mots hébreux sont « arabisés », comme quand, par exemple, أشفع est employé dans le sens de l'hébreu הִשְׁפִּיעַ, « émaner », ou خرط dans celui de l'hébreu חרט, « graver », تأمل dans celui de הִתְאַבֵּל (Sam. b. Hofni), مكاسلين = מְלִשִׁינִים etc. Un exemple intéressant de ce fait est l' « arabisation » du mot פִּצֵּר, « contenter quelqu'un » dans les discussions halachiques, par exemple dans une question d'hérédité : ולדה אלמסטור יטלב אלארת, ou encore : אנך׳ דהתם אלדי אפטרך בהא אבוך, et, comme nom verbal : והו אלדי נסמיה אלאפטאר[1]. Naturellement, de tels phénomènes ne sont pas propres au judéo-arabe. Même dans le syro-arabe parlé, aussi bien que dans les expressions arabes des Coptes d'Egypte, on a pu observer des syriacismes et des copticismes lexicographiques, sans parler des mots étrangers.

On constate un fait du même genre quand un mot arabe est employé dans une construction empruntée à l'emploi du terme hébreu correspondant. C'est à ce point de vue seulement qu'on comprend l'emploi du verbe قال (en hébreu אמר) dans une phrase comme : אדא תופי אחד ודפן יום ר״ה הל יקאל עליה צדוק הדין אם לא ...צדוק דינו של משה לא יקאל פי יום אלכבה אדא כאן פיה ר״ח[2], « Si quelqu'un meurt et est enterré le jour de l'an, la prière צדוק הדין doit-elle *être dite* pour lui ?», etc. Aucun autre Arabe n'emploierait le verbe *kāla* pour parler de la récitation de la prière des morts.

Tout à fait indépendamment de l'influence de l'hébreu, il a pu s'établir une particularité étrangère au langage arabe ordinaire. Je ne suis pas en mesure d'affirmer que ce phénomène peut être constaté dans un grand nombre d'exemples. Au risque de n'intéresser par là que les lecteurs arabisants de cette *Revue*, je voudrais examiner ici un seul exemple, que j'ai suivi par hasard.

Il s'agit de la construction du verbe عنى dans les phrases explicatives. Dans l'arabe correct la chose qui doit être expliquée suit ce verbe, accompagné de la préposition ب, et le mot qui contient l'explication se met à l'accusatif sans préposition. J'ai déjà eu l'occasion de constater ailleurs[3], à propos d'un commentateur arabe de la Haggada de Pâque, qu'il fait suivre ce dernier mot,

[1] *Consultations des Gueonim*, éd. Harkavy, p. 187, l. 2, 3 ; *ibid*, l. 4 d'en bas. Cf. *Samuel b. Chofni*, éd. Israelsohn, p. 98, l. 4 d'en bas : קד אסטרה בן זוראתה.

[2] גנזי ירושלים, éd. Wertheimer, II, p. 5 *b*. Le même terme est toujours employé dans les indications qu'on trouve dans les traductions arabes du Siddour.

[3] *Z.D.M.G.*, L, p. 746.

au lieu de le construire avec l'accusatif, de la préposition إلى. Par exemple, يعني بال גר هنا الى مصر, « il désigne ici par le mot גר l'Egypte ». J'ai exprimé l'opinion que l'auteur songe ici au synonyme يُشير « il fait allusion », verbe qui est construit avec الى. L'exactitude de cette explication m'a été depuis démontrée par un autre exemple. L'auteur de l'ouvrage intitulé *Ma'ânî al-nafs*[1], faussement attribué à R. Behaï, écrit une fois : يعني بذلك الى عقاب الظالمين נשמת יור בוחל נפרית בערה בה, « Par les mots de Is., xxx, 33, on veut parler de la punition des malfaiteurs », c'est-à-dire qu'on y fait allusion.

Mais, à la même place, on trouve plus fréquemment encore, dans les mêmes cercles littéraires, ce verbe construit avec عن ; ainsi, dans un fragment de la Gueniza édité par Schechter[2], on lit, n° XVI, l. 5 : يعني بذلك عن דברי הורה. R. Haï Gaon nous fournit aussi un exemple de cette tournure. Dans un passage de son Hâwî, que M. S. Poznanski nous a fait connaître récemment[3] et contenant une citation de R. Yehouda b. Bal'am (*ad* Ezéchiel, VIII, 14), on lit : يعني عن اولاد الالاهة, « il désigne (par Tammoûz) les enfants de la divinité ». De nombreux exemples de cette construction se trouvent dans l'ouvrage *Ma'ânî al-nafs*, déjà cité ; ainsi fol. 19 *a* : واصح ما قيل فى בתחה بيحه يعني عن حرف ال בית الذى افتدى بها وفى فاتحة احرف الشريعة ومبدأها « ce qui a été dit de plus juste sur בתחה ביחה (Prov., IX, 1) est que l'auteur désigne par là la lettre *beth*, qui est initiale et qui est le commencement des lettres de la Tora et le début de ce livre ». Correctement il faudrait dire, en arabe : يعني به حرف ال. — *Ibid.*, f° 2 *a*, au sujet de Ps., CXXXIX, 5 : يعني به عن אדם المتكوّن فى آخر الخليقة وهو منقدم بنفسه فى المشيئة قبل وجود العالم, « il désigne par là Adam, qui fut appelé à l'existence à la fin de la Création, tandis que, par son âme, il précéda l'existence du monde dans la volonté divine ». — *Ibid.*, f° 36 *a* : يعني عن אבותיו الصالحين مثل עבר, « Par le mot אבותיך (Gen., XV, 15), il désigne ses ancêtres pieux, par ex. : Eber ». — *Ibid.*, f° 42 *a* : يعني عن « רוחך טובה » وفى هذا قيل דוד الشجاعة والشهامة, « C'est dans ce sens qu'il faut comprendre les paroles de David, Ps., CXLIII, 10, sur la vaillance et la hardiesse ». — *Ibid.*, f. 42 *a* : يعني عن مثله الى ורוח נכון חדש בקרבי

[1] Ms. de la Bibliothèque nationale, fonds hébreu, n° 1340, f° 35 *a*.

[2] *Saadyana*, p. 44.

[3] S. Poznanski, *Zur jüdisch-arabischen Litteratur* (tirage à part de la *Orientalistische Litteraturzeitung*, VII, n°s 7-9, Berlin, 1904), p. 53, l. 19.

בת שבע وما لحقه من ادب الباري. Même le mot أراد, synonyme de عنى, est ensuite construit de la même manière : *ibid.*, f° 29 *a*, sur Ps., xxxi, 20 : يريد بذلك عن טובר הצפון אשר צפן الخ

Il n'est pas sans intérêt d'observer que la littérature des commentaires samaritains fournit aussi des exemples de cette construction du verbe عنى ; par exemple Ibrahim b. Ja'koûb *ad* Exode, xxxiv, 22 : והג התקציר يعني عن حجّ السابيع[1]...

Je crois que, en donnant au complément de ce verbe la préposition عن, construction dont ni les spécialistes que j'ai consultés à ce sujet ni moi n'avons pu trouver d'exemple dans le reste de la littérature arabe, les commentateurs judéo-arabes ont pensé au sens du verbe عَمَّر, auquel ils ont ensuite assimilé le verbe عنى.

I. Goldziher.

[1] Voir Siegmund Hannover, *Das Festgesetz der Samaritaner nach Ibrâhim b. Ja'koûb* (Berlin, 1904), p. 66, note 125; p. 71, note 164.

# QUELQUES MANUSCRITS DU « MINHAT YEHOUDA »

## DE JUDA B. ELIÉZER

Le ms. du *Gan Elohim* (British Museum, Add. 22,092 ; Catal., n° 190) est bien, comme nous l'avions supposé [1], une recension du *Minhat Yehouda* de la même famille que le ms. n° 174 de la Bibliothèque de l'Alliance israélite. Mais on verra qu'il est apparenté à un autre exemplaire du Commentaire de Juda b. Eliézer, le ms. 168 de la Bibliothèque nationale de Paris. Il est même à présumer que ceux de la Bibliothèque de Rossi, à Parme (n°s 527 et 537) et celui de Munich (n° 62) confirmeront la conclusion qui se dégage dès à présent de l'examen comparatif des trois exemplaires susnommés, à savoir que la copie dont s'est servi l'éditeur de l'ouvrage était très défectueuse.

Ces trois mss. offrent ce trait commun d'avoir conservé un très grand nombre de passages qui manquent dans l'édition. Il ne saurait être question de les relever tous ici ; nous nous bornerons à noter ceux de la première section : *ab uno disce omnes*.

(1) בראשית ברא פי' רשי ז"ל אמר ר' יצחק לא היה צריך להתחיל התורה אלא מהחדש הזה לכם שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל, וא"ת הרי מילה וגיד הנשה ושאר מצות שנצטוו בהם קודם מצות החדש הזה לכמ"ש וי"ל דרש"י ר"ל מפי משה ובהקהל לאפוקי מילה וגיד הנשה ושאר מצות שנצטוו בהם אברהם ויעקב כיחידים דאע"ג שנצטוו קודם מצות החדש הזה לכם ממ"מ לא נצטוו מפי משה ובהקהל, (2) לרשנא אחרינא אין להקשות הא איכא מילה שקדמה לה ר"ל קודם מצות החדש שהרי מילה נכתבה בפ' אשה כי תזריע כה אין להקשות הא איכא מצות גיד הנשה דסבר לה כמאן דאמר גיד הנשה לא נצטוה עד סיני אלא שנכתב במקומו [3].

[1] *Revue*, t. XLIX, p. 40.

[2] Même objection dans Obadia de Bertinoro.

[3] Même réponse, *ibid.*

Dans le premier paragraphe de l'édition est consignée une observation de R. Tam d'Orléans, à laquelle répond un certain Ahron de פטר [1]. A la suite viennent dans le ms. de l'Alliance les notes que voici :

(3) ומזה רח לא תירץ כלום ותירץ מור' הר"ר אליקים דיש לומר דשמא במקצה הארץ שכפולה [2] בחלקו של כנען לא יאמרו ליסטים הם דמה שקנה עבד קנה רבו אבל באוהו חלק שלא כפל [3] בחלקו של כנען יאמרו ליסטים הם כי כל הז' אריכות (ארצות l.) לא כפל בחלקו של כנען [4].

(4) עוד פי' רשי בראשית ברויח שמים וארץ והארץ היתה תהו ובהו פי' בו (*sic*) עזרא והארץ שהיא עתה היתה תהו ובהו [5], עוד יש מפרשים בתחילת ברויח שמים וארץ והארץ היתה תוהו ובהו, כלומר תוהה ומשתממת יאמרו (אמרה l.) העליונים והתחתונים נבראו בבת אחת העליונים ניזונים מזיו ה וההתחתונים אם אינם יגיעים אינם אוכלים מפי' הרר' אליקים וכן הוא בבראשית רבה והרבה מדרשים יש בבראשית רבה וכולם יורדים לדבר זה, עוד פי' רשי שלא בא להורות סדר הבריאה שאלו קדמו שאם בא להורות כך היה לכתוב בראשונה ברא א' את השמים ואת הארץ ודומה לו תחילת דבר ה בהושע הוא תחילת דברו של הב"ה בהושע ויאמר ה אל הושע ואמר הר"ר אליקים דהכי פירושו בראשית ברא א' וגומ' ר"ל בהחילת ברויח שמים וארץ והארץ היתה תוהו ובהו.

(5) ורוח א' מרחפת על פני המים, פ'רשי הוא כסא הכבוד ואמר ה'ר' אליקים דלכך דחק רשי לפרש כן לפי שהב"ה יושב על כסא הכבוד וזהו מה שכתוב ורוח א' וגומר כי כסא הכבוד היה מרחף על פני המים כי לא בא להשמיעינו (*sic*) אנה היה שוכן רוח א' כי פשיטא שהיה יושב על כסא הכבוד אלא ודאי בא ללמד על כסא הכבוד.

(6) יום אחד פי' רשי לפי סדר הפרשה היה לו לכתוב יום ראשון וגומר למה כתב אחד על שם שהיה הב"ה יחיד בעולמו' וכך ר"ל יום אחד אות היה לאחד להב"ה שהוא אחד שלא נבראו המלאכים עד יום שני.

A la place du paragraphe de l'édition sur 1, 16, vient celui-ci :

(7) המאורות הגדולים פי' רשי שוים נבראו ויש מפרשי' נבראו להיות מאורות זמן ואולך שוין במדת העוגל א"ע"פ' שלא היה אורן

[1] Nom de localité invraisemblable ; la leçon doit être fautive ; elle manque dans le ms. de l'Alliance — ce qui serait naturel, le copiste ayant le plus souvent passé les noms géographiques — et dans celui de la Nationale, qui est généralement exact.

[2] Ms. de Londres : שנפלה.

[3] Ms. de Londres : שנפל.

[4] Pareillement dans Obadia.

[5] Même remarque.

שוה, ובזה ניחא מה שמקשים העולם דכתיב המאורות הגדולים ובאותו פסוק כתיב את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה ואת הכוכבים וכו' עו' תירץ הר"ר ר' יוסף בבוק (*sic*) שור דודאי האחד גדול מחבירו ומה שקראם הכתוב גדולים המשמע שהם שוים בגדולה לפי שהם גדולים מהכוכבים, עו' פי' רש"י שנתמעטה הלבנה יש מפרשים היינו מה שנתמעטה מן המילוי עד החידוש.

(8) לכם יהיו לאכלה ולכל חיות הארץ פ' רשו השוה להם החיות והבהמות ולא הרצה[1] לאכול בשר, וההיא דפרק ד' מיתות דמלאכי השרת היו מנסכין לו יין וצולין לו בשר ההוא בשר מן השמים הוא.

ויכל א' ביום השביעי כלומר לא נראה ולא נודע שכלם ביום ו' אלא ביום ז' שהרי ביום ששי מי ידע אם יעשה מחר[2].

(9) וישבות ביום השביעי וגו' תוכל לפרשו מן המקרא מלשון הפסוק[3] כמו וישבות המן זה למי שלא ידע איך המנוחה לה סת[4].

(10) ויברך א' ביום השביעי וגו' תימא למה לא אמר ויהי ערב ויהי בוקר יום שביעי כמו בשאר הימים וי"ל לפי שלא היה בו ערב נראית[5] כב"ר[6].

Après la citation du *Yesod* de Joseph Bechor Schor qui termine le commentaire II, 3 fin, vient ceci :

(11) בגרשת ויכולו כתוב בג' פעמים השביעי ואם תמנה מספר שביעי שביעי שביעי יעלה למנין שלש סעודות חבן כי כמו שמצינו עשיה בדבר שאין בו יגיעה כך תמצא מנוחה אחר דבר שאין בו יגיעה[7].

(12) ברא א' לעשות חתם מלאכתו ברמז חותמו שהוא אמת.

A propos des mots זאה הפעם (II, 23), l'édition a entre parenthèses un paragraphe qui provient d'une addition marginale. Ce paragraphe est remplacé par celui-ci dans notre ms. :

(13) פי' רשו מלמר שבא אדם על כל בהמה וחיה וגו' וקש' שהרי נתעקרו בניאת אדם דדאמרינ' בגמרא גוי חס על בהמתו שלא תעקר, והיאך נתקיים בהם פרו ורבו וי"ל דודאי נתיעברו קודם שבא אדם עליהם[8].

[1] Ms. de Londres : הרשם.
[2] Cf. Obadia.
[3] Ms. de L. : הפסק.
[4] Ms. de L. : איך הנוחם המנוחה.
[5] Ce mot manque dans le ms. de L.
[6] Cf. *ibid.* — Dans le ms. de L. :
[7] Le Zohar (II, 88 *a*) rattache aussi à ces trois שביעי les trois repas du Sabbat. Cette note, qui ne se retrouve dans aucun des mss. que nous examinons en ce moment, ne paraît pas être de l'auteur du *Minhat Yehouda*.
[8] Cf. Obadia, qui reproduit librement cette glose.

(14) והתן גם לאשה פי' רשי שלא תמות היא ויחיה הוא ושא אשה אחרת וקשיא וכי[1] מה היתה מפסדת אם תמות היא ויחיה בעלה וי"ל שאם יחיה הוא ותמות היא עוד התקיים מצות פרו ורבו ע"י שישא אשה אחרת, אבל כשיחטא ימות ולא התקיים לו מצות פרו ורבו אם לא יתכפר לו העון וכיון שיתכפר לו יתכפר[2] לה[3].

(15) ארור אתה מכל הבהמה ומכל החיה פרשי אם מבהמה נתקלל מן החיה לא כל שכן, מכאן למדו רבותינו בבכורות[4] שימי עיבורו של נחש ז' שנים, פי' חזקוני אמר[5] [ארור] אתה מכל הבהמה ברוגמא ובניון שהיא מקוללת מן החיה שיהא עיבורך ז' ירוח מן עיבור הבהמה שנמשכים יותר ימי עיבורה כמו שהיא מקוללת בהמשך עיבורה ז' ירות על החיה המקצרת ימי עיבורה יותר והיא החתול ז' שבועות ועיבור הבהמה הנמשכת יותר והיא החמור מ"ט שבועות שהם ז' ירות על עיבור החתול שהיא חיה וא"כ עיבור הנחש ז' שנים שהם ז' ירות על עיבור החמור, זאת מצאתי בבראשית רבה בהמה גסה טהורה יולדת לט' חדשים בהמה דקה טהורה יולדת לה' חדשים והכלב לג' יום והחתול לנב' יום והחזיר לס' יום והנמיא לע' יום והצבי והשועל לז' חדשים ו(ה)שאר כל השרצים לו' חדשים הארי והדוב והגמר והפיל הקוף והקפוד לג' שנים והנחש לז' שנים והיעפע"ל לע' שנים[6].

(16) והוא ימשול בך, פי'רשי' הכל ממנו ולא ממך וגו' הכל ממנו ולא ממך כלומר אין לה האומה יכול(ין) לבעול אבל אם אין לאיש האומה לא, חזקוני.

(17) מפרי האדמה, פי'רשי' הגרוע ע"ל שמעתי בו טעם כשהכתוב קרבן באותיות מליאות תמצא פשתן וזהוא קו"ף רי"ש בי"ת נו"ן[7].

(18) אבי יושב אוהל ומקנה, פי'רשי' מדרש אגדה בונה בתים לעד' כמו דכתיב סמל הקנאה המקנה, כלומר מקנה דהכא מתפרש כמו מקנה דהתם[8].

(19) וצלה גם היא ילדה, וקשה לרשי' שפי'רשי' לעיל שהשקוה כוס עקרים וכו' ותירץ הר"ר אליקים שאפשר לפרש ילדה גדלה עוד י"ל שלכך הפליג לומר גם כלומר שגם שהשקוה כוס עקרים ילדה ולא הזיקוה והוא הנכון[9].

(20) ויאמר למך לנשיו פי'רשי' שהיו נשיו פורשות ממנו משקיימו פרייה ורבייה לפי שנגזר לכלות זרע של קין לז' דורות אמרו מה אנו יולדות לבהלה למחר בא מבול וישטף את הכל ע"כ רשי',

[1] Dans le ms. de la Nationale : והקשה הזקוני מה...
[2] Le ms. de L. ajoute : גם.
[3] Cf. Obadia.
[4] 8 *b*.
[5] הכי קאמר.
[6] Cf. Obadia.
[7] Cf. *ibid*.
[8] Le ms. de Paris ajoute : חזקוני.
[9] Cf. Obadia pour cette dernière explication

וקשיא[1] דבהחילה פר' נשוי פורשות ממנו לפי שנגזר לכלות זרעו של קין לז' דורות משמע שהיו פורשות מפני כליון של זרעו ולאחר פר' רשי' מה אנו יולדות לבהלה לנחר בא מבול ושטף את הכל משמע שפורשו מפני שטיפת המבול וי"ל שהיו סבורות שמבול בא לכלות דור ז' שכל קין כי ראו באוסטגינוות שהיה מבוכל עתיד לבא בימי למך והן טעו בין למך זה ובין למך אבי נח. ער' פי'רשי' והוא אמר להם וכי איש הרגתי לפצעי וגו' מה קין שהרג נתלו לו לז' דורות אני שלא הרגתי לא כל שכן שיתלו לי שיביעות (*sic*) הרבה וזהו ק'ו של שוטות א"כ אין הב"ה גובה את חובו ומקיים את דברו כך ל' רשי', א'כ שיכול אדם לומר ק'ו כזה אין הב"ה גובה את חובו ומקיים את דברו[2].

L'auteur avait sous les yeux une autre recension du commentaire de Raschi que la nôtre, car les éditions n'ont de commun avec ce texte que le commencement[3].

(21) וינחם כי עשה. מקשים הנויים והא כתיב לא איש א' ויכזב וכו' אומר הר' יוסף בכור שור כי ג' ענייני נחמה הם אדם נודר לחבירו טובה או רעה ויש לאל ידו ומתחרט זהו כוזב ופעמים שאין בידו לעשות ומהחרט מחמת אונס על אלה השכים (השנים, pour *sic*) אמר לא איש א' ויכזב בן (*sic*) אדם ויתנחם ויש עוד נחמה ג' שאינה באה מחמת הנודר כגון אם גזר ה' על גוי וממלכה כמו עוד מ' יום וניניוה נהפכת דורשי על דעת כן ניגזרה הגזרה אם ישמדו במרדם ואם ישובו מרשעם לא תחול הגזרה וכן כתוב רגע אדבר על גוי לבנות ולנטוע ועשה הרע בעיני ונחמתי על הטובה, וכן נחמתי כי המלכתי את שאול למלך וגו' וכן וינחם ה'הכא[4].

Le ms. de la Bibliothèque nationale a conservé la glose suivante qui termine ce paragraphe : ונחמה זו שלישית נקר' פרפנצר בלע' כלומ' מחשבה אחרת יש בלבו.

Tels sont les morceaux que le ms. de l'Alliance israélite offre en plus de ceux de l'édition pour la première *parascha*. Or les nos 3, 4, 5, 6, 7, 8, 11, 13. 14, 15, 18, 20 figurent également dans le corps du ms. du British Museum, et les nos 1, 9, 10, 12, 16, 17, 19, 21 à la marge du même ms. Sur 21 paragraphes additionnels, un seul donc manque dans l'exemplaire de Londres. Que si maintenant on compare à ces deux mss. celui de la Bibliothèque

[1] Dans le ms. de Paris : וקשה לחזקוני.

[2] Dans le ms. de Paris, la fin est ainsi conçue :
הכי פירושו אם כן שהקב"ה ווהרן כל כך אינו גובה את חובו כלומ' אינו נפרע מן הרשעים ואינו מקיים את דברו שגזר עליהם להביא את נוי המבול כך פ"ח.

[3] Cf. Obadia.

[4] Cf. *ibid.*

Nationale de Paris, on constate que la plupart de ces morceaux complémentaires y sont aussi : ce sont les nos 1, 2, 6, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21. Or parmi ces numéros figure le n° 2, qui manque dans le ms. du British Museum. Ces trois mss. sont donc étroitement apparentés et peuvent servir à rééditer, mais cette fois complètement, l'œuvre de Juda b. Eliézer [1]. Car que ces additions soient de l'auteur, c'est ce qu'atteste non seulement l'accord de ces mss., mais encore la mention fréquente, dans ces morceaux, des explications d'Eliakim, le maître de Juda b. Eliézer.

Si le ms. du British Museum porte le titre de *Gan Elohim*, celui de la Bibliothèque Nationale [2] est dûment intitulé *Minhat Yehouda*. Bien mieux il possède la préface intéressante de l'ouvrage, qui mérite d'être reproduite ici :

זה הספר המורה להבין את דברי רש' אשר בנימוקי תורה שבכתב אשר יעלמו מעיני רבים ודקיהם ולהבין המקראות הקצרים כלשונם אשר לא נמצא פתרונם בלשון רש' כי בכמה מקומות דברי רש' סתומים מאד, כגון מה שפי' בפ' ויקרא יכול ישמעו את קול הקריאה ת"ל קול לו קול אליו, וכגון מה שפי' בפ' בלק ויוסף מלאך י"י עבור טימני אבות הראהו לו וכיוצא בהם, וכן לפעמים יהיו דברי רש' סותרים זה את זה כעיני התמהים כגון מה שפי' בפ' יתרו יתרו ז' שמות נקראו לו ובפ' בהעלותך פי' ב' שמות נקראו לו, וכגון מה שפי' בפ' צו שחגיגת יו"ד נאכלת ליום ולילה ובפ' ראה פי' שהיה נאכלת לשני ימים ולילה אחד וכיוצא בהם, גם לפעמים יהיו דבריו להמהון לבב ודומיהם מה לו לפרש לרש' כן והלא גם התינוקות יודעין שכך הוא כגון מה שפי' בפ' מקץ כהרגו' מסוף, וכגון מה שפי' בפ' שלח מבלתי יכולת שם דבר הוא, גם יש מקומות אשר יהיה פתחון פה לבעל דין לחלוק לומ' שאינו בן על פי המקרא או על פי התלמוד כגון מה שפי' בפ' וירא כל השקיפה שבמקרא לרעה חוץ מהשקיפה ממעון, ומקשים הרי כהו' מי זאת הנשקפה עד ישקיף וירא, שכולם לטובה, וכגון מה שפי' בפ' לח גבי ויקח שם ויפח בני נח לפי שנתאמץ שם במצוה זכו בניו לעלות של ציצות, ומקשי'

[1] Le ms. de Munich n° 62 a fait l'objet d'un compte rendu de M. Ziemlich (*Monatsschrift*, 1881, p. 305 et s.), mais l'auteur de cette description n'a relevé que certains points qui l'intéressaient particulièrement, comme la mention de Paltiel. (Ces passages ne se retrouvent pas dans le ms. de l'Alliance.) Mais les premiers mots qu'il cite de ce ms. sont précisément ceux de notre n° 1.

[2] Le ms. de l'Alliance ne porte pas de titre, mais, fait curieux, dans le premier paragraphe entre la question de R. Tam d'Orléans et la critique de R. Abron qui s'y rapporte, on lit ces mots : לשנא אחריא מנוחת יהודה « autre explication du *Minhat Yehouda* ». Cette note pourrait faire croire que l'ouvrage n'est pas justement ce commentaire, et cependant il ne saurait y avoir le moindre doute à ce sujet. La place même où est intercalée cette note est déconcertante, car ces mots interrompent malencontreusement un paragraphe formant bloc. C'est probablement la glose d'un copiste comme l'annotateur du ms. de Londres, qui aura été incorporée dans le texte par un scribe maladroit.

הרי אמרו חכמים במסכת סוכה בזכות שאמ' אברהם אם מחוט ועד שרוך נעל זכו בניו לטלית וכאלה רבים אין מספר, גם יש מקראות אשר לא נמצא פתרונם בדברי רש' אשר לא ידעו רבים להיטיב דרכם כגון מה שכתו' בפ' בא ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים וכו' עד להתמהמה, משמע הא אם היו יכולין להתמהמה היו אופין אותה חמץ, ולמה והלא כבר הוזהרו על חמץ וכגון מה שכתו' בפ' שופטים לא יומח על פי עד אחד ומקשים הרי כבר למדנו כן מראש המקרא שנ' על פי שנים עדים וכיוצא בהם, גם יש מקראות אשר יאמרו עליהם הרואים שטותרים זה את זה, כי בפ' וישב כתו' אחד אומ' והמדנים מכרו אותו אל מצרים לפוטיפר וכתו' אחד אומ' ויקנהו פוטיפר מיד הישמעאלים, וכן בפ' בשלח כתו' כי מחה אמחה את זכר עמלק, ובפ' תצא כתו' תמחה את זכר עמלק, ורבים כהם עד אין מספר, והדברים האלה הסתומים והדומים להם יתבארו בספר, ויש לדעת כי צורך ממנו גדול יש, שהרי אמרו חכמי' בפ' בבא קמ' דברכות לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום, ועשה זה מאריכין לו ימיו ושנותיו, ומה יעשה זה שאין לו תרגום ויבאר פרשיותיו על פי נימוקי רש' ולא יתכוונו אפילו יש לו תרגו מה יועיל לו אם לא ידע לבאר פתרונם של מקראות נמצא שלא יוציא עצמו ידי חובתו, לכך מלאני לבי לחבר את הספר הזה להיות אחד למנין ואורו עיני ולבי כדברי רש' ולפי שכלי ודעתי אם צורף תמיד את סיגו ומתקן את עוויתו למען לא יהיו דבריו למכשלת תחת ידי, ואני יהודה בן אלעזר יסדתיו ע"ג לפרט כפני מורי הר' אליקים ור' מנחם, וכתבתי בו דברים ודברי חזקוני גם דבקתי מן התלמוד ומהתוספות ומדברי המחום' ומברא' רבה ומפשטי הר' ר' משה דקוצי ומפקרי מדרשים אחרים וכתבתי בו דבר בשם אמרו איש על שמו באותה במקומו הראוי לו ובשמו קראתיו מנחת יהודה על שם המקרא שנ' וערבה ליי מנחת יהודה וירושלם כימי עולם וכשנים קדמוניות.

L'auteur expose, dans cette post-face, les raisons d'être de son commentaire. Les interprétations de Raschi dans son commentaire du Pentateuque paraissent parfois obscures, ou contradictoires, ou encore inutiles ; elles ont l'air parfois de méconnaître l'usage général de la langue ou l'enseignement du Talmud ; tantôt enfin elles sont insuffisantes, n'expliquant pas ce qui mériterait de l'être. C'est à le justifier et à le compléter qu'est consacré l'ouvrage. L'auteur, Juda b. Eléazar [1], l'a composé, en l'année 1313, — à Troyes, évidemment — devant son maître R. Eliakim et R. Menahem [2]. Il y a introduit les explications de son maître, celles du *Hazkouni*, du Talmud, des Tosafot, du Tanhouma, du

[1] Et non Eliézer.

[2] L'éditeur a inséré ce renseignement sur la page du titre. Ce Menahem est le fameux hazzan de Troyes.

Bereschit Rabba, des *Peschatim* de Moïse de Coucy et d'autres recueils, en mentionnant toujours le nom de l'auteur qu'il mettait à contribution. Ce commentaire, il l'a intitulé *Minhat Yehouda* « offrande de Juda », en pensant à ce verset : « L'offrande de Juda et de Jérusalem sera agréable à Dieu comme aux jours d'autrefois. »

Cette introduction avait été écrite en tête du ms., il en reste encore plusieurs lambeaux, mais le commencement du ms. a souffert du temps, la dernière page de cette introduction est mutilée et le feuillet précédent a disparu.

Faisons remarquer, en terminant, le large emploi fait par Obadia de Bertinoro de ces additions : cet écrivain italien disposait d'un exemplaire analogue à ceux que nous avons examinés.

Celui de l'Alliance est encore intéressant en raison des spécimens qu'il a conservés de l'exégèse d'un auteur italien connu jusqu'ici seulement pour ses productions poétiques et philosophiques, Moïse de Rieti, qui a vécu au XVe siècle. Ce sont des interprétations philosophiques. Voici celles qui ont été insérées dans la première *parascha*. Après le paragraphe du *Minhat Yehouda*, commençant par ces mots כי עשית זאת et finissant par ceux-ci : עוד ר"ל דגם היא נצטוית כדכתיב ויצו א' על האדם משמע על אמר משה הריאטי : כל הבא מן האדם מדלא דכתיב (*sic*) את האדם ג"ע יצדק יותר אם יאמר מדלא כתיב את האדם הבין ותדע, on lit : Cette remarque montre que Moïse de Rieti a commenté le *Minhat Yehouda* en un exemplaire offrant le même *lapsus* que notre ms.

Plus loin on lit encore :

אמר משה הריאטי נ"ע ראוי שתתכונן שקין שהוא ראשון ביצירה לקח המלאכה הקודמה כמציאות ר"ל עבודת האדמה להצמית הצמיתים, והבל המאוחר ביצירה לקח מלאכת הכעלי חיים המאוחרת במציאות כבר ידעת שהצומח קודם לחי במעשה בראשית והוא סדר העולם וכן עשו בסדר ההקרבה הקריב קין פרי האדמה, וא"כ הקריב הבכל בכורות צאנו אך ביחסו המלאכות אילהם (*sic*) הקריב החטוב ואח"כ הפחות אמר ויהי הבל רועה צאן וקין היה עובד את האדמה.

Enfin, la section se termine sur cette citation du même commentateur :

אמר משה הריאטי נ"ע חייבה חכמתו ו"ח שתהיה בריאת העולם וסדריו בשם א' מבין שמותיו הקדושים שמורה על מדת הדין כי הכונת פרטי העולם ומינו בהבראם ראוי שתהיה ברין ומשפט ומדת ומשקל ומשורה ולא יתערב בו הדברים אבל יהיה להם טבע וסדר קיים לם ישתנה כי אם ברצונו אבל אחר השלם הבריאה כהנהגתו הדורות שתף מדת הדין עם מדת הרחמים ישתבח אשר לא תושג חכמתו׳

Israel Lévi.

# DOCUMENTS

SUR LES

# MARRANES D'ESPAGNE ET DE PORTUGAL

## SOUS PHILIPPE IV

(SUITE [1])

### X

*Avis du Confesseur du Roi.*

Madrid, 19 novembre 1621.

Señor,

En el memorial incluso supplican a V. Mg^d los de la nacion de Portugal, que por quando tienen dados algunos papeles y pretenden dar otros en orden a sus pretensiones que V. Mag^d se sirba de mandar se vean primero en el Consejo de Portugal y que de alli vayan a la Junta y que vistos en entrambas partes se consulte a V. Mg^d por su confessor lo que pareciere mas conveniente.

Pareceme que de los papeles tocante a lo pagado no ay que tratar pues V. Mag^d se sirbio de tomar resolucion en lo tocante a los autos, que era tada su pretencion, y que si algunos quisiessen dar tocante a cosas futuras los den a la Junta que tiene tomada resolucion, de procurar con mucho cuidado, buscando todos los medios necessarios y convinientes para remediar esta gente en lo venidero y para esto no es menester embaraçar el Consejo de Portugal. V. Mag^d mandara lo que fuere mas de su real servicio.

En Madrid en 19 de noviembre de 1621.

FRAY ANTONIO DE SOTOMAYOR.

[1] Voir tome XLVIII p. 1, et t. XLIX, p. 51.

## XI

Preguntase si sera licito dar perdon a los Judios que en Portugal an delinquido en materia de fee apostatando della recibiendo, dellos algun interes.

Parece que no sera licito hacer el dicho perdon, 1° porque conceder el tal perdon es a fin de hacer una manera de aliança y amistad con los enemigos de Dios, quales son los dichos de quien S. Agustin entiende aquellas palabras, ps, 57, *Alienati sunt peccatores a vulva, erraverunt ab utero, loquuti sunt falsa*, dice que la Sinagoga de los Judios desde su nacimiento siempre andan en tinieblas y con semejante genero de gentes, no quiere Dios, antes se ofende mucho y castiga rigurosamente que tengamos paces ni alianças, ni cosa que sea demostracion dellas. De lo qual ay muchos y gravissimos testimonios ansi de la sagrada scriptura como de historias humanas. Cuenta la sagrada scriptura 1. Paralipomenos 18, que Achab Rey de Isrrael idolatra pidió a Josaphat, Rey de Juda justo y bueno que le acompañasse en la guerra contra los de Ramot Galaad, hiço lo ansi Josaphat y el sucesso de la guerra fue que tirando un soldado una flecha a sus aventuras fue tal la sina que vino acertar con el Rei de Israel que iba desimulado y le matò, con que se con concluyo la guerra. Y luego en el C. 19 adelante volviendo de la guerra el Rey Josaphat se le hiço en contradizo Jehu, propheta de Dios y le dixo : *Impio prebes auxilium et his qui oderunt dominum amicicia jungeris idcirco iram domini mereberis*, donde claramente se ve quanto Dios aborrece y como castiga semejantes alianças y amistades con sus enemigos. Es insigne testimonio al propòsito otro del mismo 2 lib. del paralipomenos c. 25, a donde cuenta la sagrada scriptura que Amassias, Rey de Jerusalen, de quien alli se dice : *fecit bonum in conspectu domini*, este para pelear contra les Idumeos juntò trescientos mil mancebos de la tierra de Jerusalen y de Juda que eran los fieles, y por precio de cien talentos de plata juntò otros cien mil soldados de tierra de Isrrael que eran idolatras que con toda esta gente se disponia para hacer su jornada quando vino a el un propheta del Señor y dixole : *O rex ne egrediat tecum exercitus Israel, non est enim Dominus cum Israel et si putas in robore exercitus bella consistere separari te faciet Deus ab hostibus, Dei quippe et adjuvare et in fugam convertere.* Y reparando el Rey Amassias en la perdida de los cien talentos que se avian dado a los soldados y preguntando al propheta que avia de ser dellos, respondiò *el propheta : Habet Dominus unde tibi dare possit multo his plura.* Parece qu, es nuestro caso, pues Dios no està con estos, ni la fuerza de nuestros exercitos ha de depender dellos ni de las suias ni de alguna aiuda que nos ayan de dar, antes por el mismo caso no desampararan el señor. Y en el dinero que pueden dar, no hay que reparar : *Habet dominus unde nobis dare possit multo his plura.* Tambien es admirable al proposito la historia de Saul 1. Reg. 25, a donde se cuenta que fue

a pelear contra los Amalescitas con orden expresa de Dios que no perdonasse a ninguno ni reservasse cosa alguna de lasque se tomassen en la guerra; pareciole a Saul que se podia interpretar en algun buen sentido este divino mandato y que no se avia de entender con tanto rigor que no se pudiesse reservar algo, ya que no fuesse por codicia para si ni para sus soldados, que para sacrificar al Señor que avia dado la victoria bien se le podia reservar algo y ansi lo hiçó. que aunque matò a Amalech y destruyò todo su exercito y quemò gran cantidad de hacienda, con todo perdonò a Agag y los soldados de Saul apartaron algunas cosas preciosas que sacrificar al Señor, y costòle tan caro a Saul esta interpretacion del mandato de Dios, que perdio por ello su fabor y gracia y le quitò el Reyno. Pues si este perdon hecho no mas que a uno y ese Rey, y aquel reservar de hacienda tan poca y esa solo para sacrificar al Señor, tanto provocò la ira de Dios y su castigo, que podemos esperar adonde el perdon se hace a tantos Judios apostatas y infieles tan obstinados que razonablemente se puede temer que no quieren el perdon para enmendarse sino para empeorarse en su malicia, pues tenemos tan larga experiencia de lo mal que se an aprobechado otras veces que se les ha dado semejante perdon? Y que podemos esperar de sus dineros abominables, pues vemos que aquellos bienes que se reservaron para sacrificar al Señor le dieron tan en rostro, que le obligaron à mostrarse tan ofendido, y hacer tan riguroso castigo. Es tambien notable otro testimonio 2. Reg. 20. adonde se dice que porque Josaphat hiço amistad con Ochozias, Rey pessimo de Israel y se concertaron para hacer una flota de los dos que inbiar à Tarssis, le dixo el propheta del Señor: *Quia habuisti fœdus cum Ochozias, percussit Dominus opera tua, contritœque sunt naves nec poterunt ire in Tarsis;* y ansi fue que en el mismo puerto se hicieron pedaços y se perdieron, señal clara de lo mucho que Dios se offende destas amistades y alianças con sus enemigos. Luego pues lo son tanto los sobre dichos, mucha offensa sera de Dios hacer con ellos semejantes paces y amistades dandoles el sobredicho perdon. Conf. 1° Porque estas amistades y alianças suelen ser occasion que los fieles y amigos de Dios se aparten de su conocimiento y de su servicio, que por eso prohibió Dios los matrimonios entre el pueblo judaico y gentilico Deut c. 7 pena del div° furor, que los consumira y acabara como lo hiço, 3. Reg. 16. con Achab par averse casado con Jezabel, hija del Rey de Sidon gentil y fue el castigo que Jehu se le llevando con el Reyno y Achab murió de un saetaço. Otro tal castigo se refiere 4. Reg. 8 con Joran, hijo de Josaphat, del cual Joran dice el sagrado texto que hiço una cosa muy mala y esto fue de casarse con Atalia infiel, par lo cual le dió Dios una enfermedad que le duró dos años de la qual hechó las entrañas. De la misma suerte castigó Dios Ochazias por aver casado con hija de Achab infiel, y de la misma suerte fue castigado Salomon por aver casado con hija del Rey de Lidon infiel y con otras, y destos ay infinitos testimonios en el Testamento Viejo, y en el Nuevo son de

toda ponderacion aquellas palabras de San Pablo. 2. Cor. 6, *Nolite jugum ducere cum infidelibus* (explica S. Thomas jugum id est matrimonium) y da la raçon S. Pablo, *Quæ enim conventio lucis ad tenebras et Christi cum Belial et conventio templi Dei cum idolis.* Todo loqual es tan a proposito que todas parecen ser palabras para reprehender este perdon, para que estos hagan alianças con nosotros, porque conventio de Judaicantes apostatas con verdaderos christianos que confiesan y adoran al verdadero Dios y verdadero Hombre, que tiene que ver el templo deste con la sinagoga de los Judios? Pues para que nos avemos de convenir y amistar con ellos y no mas acabarlos y destruirlos? Conf. 2. Porque en las historias humanas se hace mencion de muchos y grandes castigos que Dios hiço en semejantes disimulos. Marcelino en su Chronica dice que por aver el pueblo Romano disimulado la heregia de Nestorio fue ignominiosamente vencido de los Africanos y que quando lo recibieron en Constantinopla se ardió la ciudad por tres dias enteros y Socrates lib. 7 c. 38 dice que por aver admitido Giesulfo, Rey de los Longobardos, en su Reyno a los Arrianos, fue el dicho Rey y mucho de los suios muertos y otros vendido por esclavos y Cayano, que fue el que le vencio, se apoderó del Reyno; y dejando historias antiguas ay muchas de nuestros tiempos y otras muy cercanas a ellos. Por cierto se tiene que aquella tan memorable victoria que con tan desigual exercito alcanço el invicto emperador Carlos 5 contra Francisco, Rey de Francia, en quien se acabo la casa de los Balois, fue la causa el aver este Rey convocado Moros en su aiuda, por lo cual fue vencido y preso y traido a España y padeció grandes trabajos; y lo que es mas a propósito es que en el Reyno de Portugal se tiene larga experiencia de los malos sucessos que se an experimentado todos las veces que desta gente se an recibido dineros. Recibieronse quando la jornada del Rey don Sebastian a Africa y sabese el sucesso. Recibieronse quando la jornada del conde da Feira a la India y se perdió quasi toda la armada y quasi todos murieron. Tambien se recibieron quando el perdon proximo pasado y todos quantos andubieron en ello pararon en mal, como sera facil discurrir por ellos, y lo que mas se puede ponderar es que aun aca en nuestra Castilla se tiene por cierto que el mismo dia que se dilató en Sevilla el auto de la Inquisicion que se avia de tener, asi mismo se perdió la plata que traya de las Indias don Luis de Cordova, hermano del marques de Ayamonte que fue una irrecuperable perdida, y no debemos pensar que se nos tardara el castigo, porque no suele Dios tardarlos para castigar a los que hacen semejantes paces con sus enemigos y disimulan sus errores y mala doctrina que por eso dixo al Obispo de Pergamo apoc. 2. *Habeo apud te pauca : quia habes illic tenentes doctrinam Balaam et doctrinam Nicolatactarum*, dice que le hablara y que tiene una espada en la voca, porque con la brevedad y facilidad que se habla una palabra o se hecha un soplo de la voca executara en el el castigo de la espada.

.Lo 2º y principal se arguye para probar que no sea licito ni convi-

niente conceder el dicho perdon especialmente por interes o dinero. Porque siempre esta monarchia ha hecho punto de no consentir antes excluir todos los sospechosos en la fee, aunque sea con grandes perdidas propias temporales de grandes thesoros, rentas y bassallos, en conformidad de lo qual se dice del Señor Emperador Carlos Quinto que hallandose en Alemania en los principios de su Reynado y con poca hedad quando començaron los errores de Luthero y se iban descubriendo de aquellos potentados tantos favorecedores suios, representandole entre dichos inconvinientes los grandes daños temporales que le amenaçaban si no templaba la contradiccion que avia començado a hacer a Lutero y a los suios y a su doctrina, dixo : No se repare en eso, que si no faltamos a Dios, el no nos ha de faltar, y si le faltamos, no ay mal que no podamos temer de su justicia. Mucho se desdecira deste sancto zelo quando, no el temor de perder, sino la codicia de adquirir pueda tanto con nosotros, que algun vil interes nos mueba a conceder este perdon, el qual, sin este interes, no se concediera. Tambien se vió claramente esta constancia de nuestra monarchia, quando los reyes catholicos hecharon los Judios de su España que no vastaron con ellos ruegos ni promesas ni todos los thesoros del mundo a dexar de executar su sancto proposito. Lo mismo fue en la exclusion que poco ha se hiço de los Moriscos, y no falta quien diga que es este un particular privilegio de España por tener en si la Apostolica Iglesia del B^o Santiago, porque teniendo a tal Apostol por Patron, en Hespaña no es possible sino que toda ella sea *unius confessionis* y no puedan caber en ella tantos apostatas de la fee. Luego no sera licito ni conviniente concederles el tal perdon. Confr. 1° Porque si tal perdon se diesse padecera gravisimo detrimento la reputacion de España, quanto al buen credito que tiene con todas las naciones en materia de entereça en la fee, porque todos se escandaliçariann y dirian que ya los Españoles y sus Reyes eran de la misma o de peor condicion, pues por dineros dissimulaban la apostasia y heregias contra la fee y mas que todos murmurarian los christianos de Portugal como murmuran y les parece que este perdon por dineros no es otra cosa que vender la justicia y aun vender la fee y gracia de Dios y aun al mismo Christo. Ansi parece que lo sintió aquel gran varon fray Thomas de Torquemada, prior de Sancta Cruz, de quien es tradicion que tratando la Serenissima Reyna doña Isabel de hacer otro perdon como este se lo procuró por todas las vias que pudo disuadir y viendo finalmente que no podia, se fue a ella llevando un crucifixo debajo de los habitos y encaminando la platica a su intento y viendola tan inmutable de su propósito, le arroxo en las faldas el crucifixo diciendo : « Tomelo V. Mg^d y torneselo a vender que ellos lo tornaran a crucificar ». Verdaderamente que podemos con raçon tener ahora lo mismo, porque el perdonarles sera vendersele y ellos le crucificaran mil veces. Conf. 2° porque deste perdon se seguiran grandes daños, el primero que viendo que por dineros les perdonan y no los castigan como ya lo an experimentado otras veces, no solo no se enmiendan sino que toman

occasion de reincindir una y muchas veces que esto se sigue de la remission en el castigo, como enseña San Ambrosio, De fide ad Gratianum lib 5. c. 5 y 7. diciendo : *Plerumque incentium peccandi impunitas est.* Et super ad Romanos. C. 2. dice : *Impunitatem expectans peccatorum, non solum durat incovertibilis et intractabilis manens, sed adhuc acerbius peccat securus quod non sit ultio futura.* Otro gravissimo daño se sigue deste perdon y es que estos hereges viviendo entre los fieles les pueden ser occasion de ruina y naufragio en la fee, por ser el peccado de la heregia pegajoso como cancer, como San Pablo lo dixo, por lo qual decia San Anselmo, como en su vida se lee, que a los herejes ni aun allegarsavian los Christianos. Y sin duda que en Portugal se tiene gran experiencia de los muchos daños que han hecho los Judios induciendo muchos fieles, simples y buenos a que judaicassen con ellos. Confr. 3. Porque pongamos caso que los Moriscos se nos ofrecian a volver a nuestra compañia representando que tenian una muy firme constancia en la fee, peroque los aviamos de recibir con las condiciones y gracia que avian tenido quando vivieron entre nosotros, cierta cosa es que no habria ningun hombre prudente y christiano que fuesse de parecer que los recibiessemos por los muchos males que justamente debriamos temer dellos. Luego mucho menos debemos de recibir a estos Judios al perdon, esto se prueba porque es sin duda que los Judios son mucho peores, estan mas obstinados y tenemos muy larga experiencia de su relapsia y obstinacion. Conf. ult. Porque este perdon no puede dejar de ser en gran descredito de la Inquisicion que se oppone a el y parece que queda vencida y ellos vencedores, y es peor en quanto ellos procuran fundar que la Inquisicion no procede justificadamente en sus causas y el darles el perdon contradiciendo la Inquisicion es condenarla a ella y aprobar la justicia dellos. Y el mismo inconviniente se sigue respecto de todo el reyno, porque todo el Reyno se les oppone y ellos al Reyno todo, y darles este perdon es justificarlos a ellos y condenar a todo el Reyno.

Lo 3° y principal se arguye para probar el primer intento que al principio se propuso. Illicito es perdonar el crimen que se comete contra la republica aquel de quien se entiende que está con acodeno desistir del, antes que lo cometera siempre que pueda y que hara todos los daños que pudiesse a la tal República, porque perdonar a tal es favorecer al enemigo de la república y ser enemigo de la república. Luego ilicito sera perdonar estos, pues se tienen tan largas experiencias de que estos nunca guardan fee, ni palabra y se ve quantos dellos y quantas veces reinciden todos en los actos de la Inquisicion que se celebran. Y se vio en el perdon passado, pues apenas uho ninguno que se viniesse a reconciliar con la Iglesia como lo offrecieron. Confr 1° Porque quando mas se pueda esperar dellos es previniendoles con una o dos prœmonitiones conforme a lo que S. Pablo dispone : *ad Titum* 3. diciendo : *Hereticum hominem post primam et secundam correptionem de vita sciens, quia subversus est qui hujus modi est quod disponit in decretis lib. 9 h. 7 c. ad abolendam : et*

*si aliqui post abjurationem erroris deprehensi fuerint in abjuratam heresim incidisse seculari judicio sunt relinquendi.*

Confr 2. q. D. Th. 22. q. 11. ar. 4 ad 2. *Dicit ex Hiero. Et illa verba Christi. 28. quoties peccabit in me frater meus et dimittam ei? Non dico tibi septies, sed septuagies septies*, se an de entender *non de peccato quod fit contra Deum, vel contra proximum, sed de peccato quod fit contra me, sed peccatum* destos Judios *es contra Deum* porque es contra su fee, *et est contra proximum quod est valde scandalosum q. remittendum nunc maxime per publicam auctoritatem. Const 5. quot Hiero. ad. Galat. 5 tom. 9 super illud : modicum fermentum totam massam corrumpit. dicit et hi. 24 q. 3 c. resecandæ sunt, dicit, resecandæ sunt putridæ carnes et scabiosa oris a cauda repelenda ne tota domus, massa, corpus et peccora ardeant, corrumpant, putrescant, interant. Arrius in Alexandria, una scintilla fuit sed quam non statim oppressus est totum orbem eius flama populata est* que este es el mal effecto que naturalmente se sigue deste temerario perdon. Segun aquello del Eccles. 8. *quia non cito profertur contra malos sin^a absque timore ullo filii hominum perpetrant mala*. Luego ni es licito, ni conviniente dar el dicho perdon a los sobre dichos.

Digo lo 1°. Ninguna potestad secular puede juzgar del crimen de heregia sino sola la ecclesiastica. Esto se prueba 1° porque en significacion desso en la ley antigua, como consta Levitici. 13. La enfermedad de la lepra, que significa la heregia, no la curaba sino solo el sacerdote y a el solo tocaba dicernir la lepra de las demas enfermedades, y en la ley nueba Math. 8 Christo nuestro Señor aviendo de curar a un leproso, le mando diciendo : *Vade et ostende te sacerdoti.* et Lucas. 17, por si mismo sin remiterlos a otro curó a los diez leprosos. Sobre el qual lugar, S. Agustin lib. 2. evang. 6. 40, dice que la lepra significa la heregia y que por tanto su cura pertenece a la Iglesia y la raçon lo confirma porque al mismo ha de pertenecer juzgar del crimen a quien pertenece conocer el crimen, porque la sentencia se ha de conformar con el conocimiento y es cierto que el conocer de la heregia pertenece a la Iglesia, a cuia cabeça que es el Papa pertenece determinar de la materia de fee, diffiniendo que proposiciones sean de fee y quales no lo sean. Luego a la potestad ecclesiastica pertenece. y no a otra, juzgar del crimen de la heregia y de los hereges y finalmente eso consta del c. *Ut inquisitioni de hereticis.* lib. 6, adonde dice pontifice expresamente prohibe que ninguna potestad secular juzgue del crimen de la heregia, y da por raçon porque este crimen de heregia es meramente ecclesiastico, quiere decir se oppone a la virtud que es fundamento de la Iglesia, qual es la fee y de las cosas meramente ecclesiasticas no puede juzgar la potestad secular ut. dr. in. C. bene quidem, 96, dist. et c. *Ecclesia Sanctæ Mariæ extra de constitutionibus.* Confr porque la potestad ecclesiastica es la que ha de alumbrar y enseñar la secular porque se compara a ella como el sol a la luna, y esta iluminacion ha de ser specialmente en materia de fee. Luego sola ella y no la secular debe juzgar del crimen de la heregia.

De lo qual se sigue, lo 1° que todas las veces que el Juez secular castiga algun herege, lo hace de la remision y comission que le hace el Juez ecclesiastico, que aviendo cumplido en todo lo que a el toca del conocimiento de la culpa del herege y dandosela a entender al Juez secular, se le remite para que el exquute lo que la culpa pide. *Ita dic. in c. excomunicamus, damnati, 1 et 2, extra de hereticis, seq. 2° quod quidquid in jure civili disponitur per leges seculares contra apostatas et hereticos intelligendum est secundum permissionem a potestate ecclesiastica et si quid reperiatur illi repugnans, vel corrigendum est, vel revocandum*, por lo que esta determinado en el C. *Ut inquisicioni* citado.

Digo lo 2° : Licito es recibir a la union y comunion de la Iglesia a los hereges y apostatas de quien se entiende que de coraçon se vuelben a ella. Lo contrario desto ensenò Novato y sus sequaces, pero es expressa heregia, la qual confuta S. Agustin. tom. 4, pag. 450. El error destos fue que la gracia de Dios una vez perdida no se puede reparar y mucho menos lo fee, por la qual los que una vez la perdieron no deben ser otra vez recibidos a la union de la Iglesia y dixeron mas que aun la penitencia no se avia de repetir, que por eso no se lee que Christo sanasse dos veces a uno o le resuscitasse. Este error, quanto a la fee y a recibir la Iglesia los que delinquieron contra ella lo impugna 1. th. 22. q. 11. Y quanto a la penitencia 3. p. q. 84, ar. 8. y en el proposito solo es lo primero que toca a recibir los que delinquieron contra la fee y quanto a eso se prueba de aquellas palabras de S. Juan. 6. *Quid venerit ad me non ejiciam foras*, el cual testimonio aunque se pueda entender y le entienden muchos de los peccadores hordinarios que por la penitencia se convierten à Dios pero puedese entender a nuestro proposito desta manera de gente si acaso de coraçon y sin ficion se quiere reducir a la sancta Iglesia.

Lo 2° se prueba de todo el capitulo 3 de Jeremias adonde con grandes encarecimientos exageró el propheta las apostasias y idolatrias de Israel y de Juda, llamandolas adulteras y adversatrices y otros nombres ignominiosos y diciendo dellas que eran rameras y se iban tras sus amadores, y con todo eso despues de palabras tan encarecidas, las llama que se conviertan y que las recibira y las regalara, como lo promete por Isay. C. 49. diciendo : Num quid oblivisce potest mulier infantem suum ut non misereatur filio uteri sui. *Et si illa oblita fuerit, ego dominus non obliviscar tui, ecce in manibus meis scripsi te.* Este testimonio de Jeremias claramente se entiende de la sinagoga, y solo por accomodacion se podra applicar a los peccadores en particular. De la misma suerte se puede entender la parabola de lo oveja perdida de que se hace mencion Lucas. 15. La qual no se la recibió el pastor, sino que la fue a buscar y la puso sobre sus hombros y la traxó al aprisco y la junto con las demas; y de la misma suerte se prueba de la otra parabola del hijo prodigo de que en el mismo capitulo se hace mencion, al qual su padre recibió con los brazos abiertos, haciendole grandes fiestas. Y este lugar mas a propo-

sito se entienden de los que dejan la fee que de los demas peccadores porque los que dejan la fee son los que verdaderamente se van a region longinqua (que los que no pierden la fee no van a region longinqua antes se estan en casa, aunque en disgracia si estan con peccado, por lo qual. ad Timo. 3. dic fidelis adhuc est in domo) y disipan la substancia de su patrimonio que es la fee qui *dic. perendarum rerum substanciam;* y a estos quando vuelben, con propriedad se les da anillo de desposorio, el qual se celebra por la fee, *desponsabo te mihi in fide*, y finalmente despues de muchos lugares consta esto de la historia de Osias a quien Dios mandó recibiesse por muger la meretriz y adultera, para enseñar el animo que Dios tiene de recibir a los hereges y apostatas que de coraçon volvieren a el, y no ay duda de que en esto puede la Sancta Iglesia madre de piedad imitar a su sposo Dios.

Lo 3º se prueba lo dicho porque ausi lo demanda y pide la ley de charidad que es la que la Iglesia professa, la charidad pide que en orden a la vida spiritual ninguno sea excluido. Luego, aunque mas ayan sido hereges o apostatas y infieles, si de coraçon volvieren, an de ser recibidos a la union de la Iglesia. Confr. Porque de facto la Sancta Iglesia los recibe a su gremio y si se vienen ultroneos y voluntarios a la Sancto Inquisicion confessando y reconociendo sus culpas, los recibe y abraça con gran beniguidad y con muy ligeras penitencias y aun acusados y convencidos la primera vez, si reconocen sus errores y los abjuran y se vuelben de coraçon a la fee, son reconciliados y recibidos y tratados con piedad y misericordia. Luego licito es el dicho.

Digo lo 3º: Licito es recibir alos tales apostatas y hereges y perdonarles sus aposthasias y heregias, imponiendoles alguna obligacion de que paguen alguna pena peccuniaria o otra justa que, conforme a justicia, se juzgara serlo. No digo que se les venda el perdon, sino que sea penitencia o pena que corresponda por modo de satisfaccion a la culpa cometida. Esto se prueba, lo 1º por aver sido uso de la Iglesia, como lo refiére Tertuliano. lib. de prescrip. C. 30, donde dice que quando Marcion herege fue recibido a la Iglesia dio 200 sextercios que son como cinco mil ducados, los quales la Iglesia recibió en pena de su apostasia, para convertirlos en gastos que la Iglesia tiene specialmente contra los hereges. Lo qual en ninguna manera puede tornar en perjuicio de la fee : *nonne potest contra fidem multare quod pro fide institutum.* Lo 2º se prueba por que es licito perdonar otras culpas imponiendo penas specialmente peccuniarias como a los homicidos, ladrones, adulteros etc. La misma Inquisicion lo usa contra los delinquentes contra sus leyes specialmente contra la fee, que demas de otras penas se las impone pecuniarias, y estas seran harto tolerables a los sobredichos, pues se les llebara menos por este modo que si se procediera por rigor de justicia llegando a condemnacion juridica que ha de ser en todos sus bienes. Luego licito sera, pues en ello se les hace tanta comodidad y se usa con ellos de tanta miseri-

cordia. 3º se prueba porque todos los años se concede a los fieles la bula de la cruçada y en ella remission de todas las culpas, pidiendo por via de limosna dos reales en subsidio contra los Infieles. Tambien se recibe la prebenda de la missa que no es para comprar la gracia, sino para sustentar al sacerdote. Y todos los años se conceden jubileos, enque se imponen limosnas, y en muchos cofradias en que se ganan indulgencias y remission de pecados se entra dando cierta quantidad de dinero. Luego tambien este perdon se podra conceder recibiendo como pena y satisfacion alguna suma de dinero que sea como limosna para ayuda contra infieles y no se puede decir que sea vender la gracia ni la justicia, como no es vender la bula recibir por ella dos reales, ni vender la missa recibir por ella la prestancia, ni vende los sacramentos el que se alimenta de la administracion de ellos. Confr. porque en el sacramento de la penitencia puede el confessor imponer al penitente que por las culpas que cometió haga ciertas limosnas, o case doncellas, o edifique Iglesias, o funde capellanias, si sus culpas lo pidieren y si tubiere posibilidad para lo hacer. Luego tambien en nuestro proposito se podra tomar alguna suma de dinero en pena de las culpas cometidas contra la fee, porque el ser por estas culpas o por otras no varia el caso que se trata.

Digo lo 4º que todas las veces que este perdon se ubiere de hacer, hade ser interviniendo voluntad y consitimiento del sumo Pontifice. Pr. 1º del perpetuo uso de la Iglesia que no acostumbra recebir a ningun herege señalado sin que primero recurra a Roma a la cabeça de la Iglesia a professar su fee, ansi lo dice Tertuliano en el lugar citado de proscr. e. 30. Epiphan. here. 68. Severo lib. 2. hist. y ansi lo hicieron Marcion, Valentino, Cœdron, Praria, Ursacio, Valente y Natalio, y ansi aviendo de aver el perdon que se pretende, sera necessario que intervenga la autoridad de Su Santidad y sera conviniente y cosa de gran exemplo para los hereges, que para lo dicho fuessen aigunos o alguno en nombre de todos a hecharse a los pies del Pontifice, dandole lo obediencia de coraçon, y abjurasse sus herrores, y ansi fuessen reconciliados y recibidos a la union y gremio de la Iglesia. Lo 2º se prueba porque como arriba diximos en la conclusion 1ª el conocimiento deste delicto es proprio del Sumo Pontifice en quanto cabeça de la Iglesia, luego el juzgar, condenar, perdonar, y todo lo demas que cerca del se ubiere de hacer ha de manar de su suprema autoridad, sin la qual todo lo demas es de ningun fructo ni momento. Y aunque es verdad que la Inquisicion de España tiene la autoridad delegada del sumo Pontifice para lo tocante al examen de heregia y apostasia, quiças no la tiene tan plenaria que se extienda a tanta multitud de gente y para hacer un perdon tan extraordinario, y aunque la tubiese parece que por ser tan grave y tan extraordinario el caso convertia en todo caso que se haga con speciel orden de Su Santidad y ansi se ha hecho otras veces que se hiço este perdon, con loqual no solo se justifica el casso, sino que se da gran satisfacion a los fieles y buen exemplo a los que no lo son, viendo el

gran respecto que los Christianos tienen a la cabeça de la Iglesia, que es el sumo Pontifice.

Punto de la difficultad. Todo lo dicho es verdad y se hade entender siempre quando los delinquentes de que se trata se entiende que de coraçon y con verdad sin ficion y sin mentira, piden el dicho perdon para aprobecharse del en bien de sus almas, servicio de Dios y profession de la fee y reconciliacion con la Iglesia; pero si eso faltasse y prudentemente se juzgasse que no piden el dicho perdon para lo dicho, sino para otros effectos y que su intencion es quedarse en sus errores y assegurarse en ellos y que tienen otros intentos specialmente si fuessen sin verdad y contra la fee y la Sancta Iglesia en tal caso no sera licito darles el tal perdon, antes sera obligacion precisa el castigarlos exequutando en ellos la penas del derecho y en buena raçon destodo discreta y christiana conviene hacerlo ansi. Este es el punto de la difficultad y es grandissima por estarbar en el hecho que siempre tiene gran difficultad su aberiguacion y mas siendo ocultado con el cuidado que estos lo ocultan y estribando tambien en actos interiores porque no es facil de juzgar de la intencion con que estos piden su perdon. En favor dellos ay algunos indicios y apariencias que parecen pueden persuadir que piden de corazon este perdon con subjeccion de la Iglesia y para bien de sus conciencias. Indicio de esto parece que lo piden algunos que estan en partes seguras adonde no les impiden vivir en su ley, ni estan menos a proposito para sus negociaciones, como son las que estan en las Islas, en Venecia, en Liorna y otros, los quales parece que no se les puede imaginar otro motivo que el querer de corazon vivir conforme a la ley evangelica. Indicio de lo mismo parece que los que estan en Portugal ninguna cosa tanto desean como la conformidad con los christianos viejos y ansi desean mas hacer matrimonios con ellos que con los mismos de su nacion a los quales dejan, aviendo igualdad en los demas y aun con menos utilidad, atendiendo a solo mezclarse con christianos. Indicios tambien que si sus hijos quieren ser frailes o monjas o clerigos no se lo disuaden, antes se lo persuaden y si bien algunos despues de ser lo an delinquido y prevaricado, con todo eso por lo maior parte an aprobado y aprueban bien en la religion. Tambien es indicio de lo dicho que en los autos de la Inquisicion, quando los lleban a quemar por negativos o del crimen, o de la complicidad, van a la hoguera, diciendo el credo, confessando a Christo, abraçados con los crucifijos y en todo y por todo muriendo como christianos, cosa que parece no podra ser si no lo fuera, pues ya no les es de ningun probecho, sino fuese que o encaminan a su salvacion. Es tambien indicios que algunos que por estar ausentes queman en statuas y viven entre los infieles por conservar la vida alla viven professando la ley de Christo, lo que no hicieran si no la tubieran en el caraçon, pues por ella los tienen afrentados y no ay en aquellas partes quien los obligue a vivir de aquella manera. Indicios es tambien de lo dicho que ay muchos de los quales anda la infamia de ser culpados y la

pesquisa para la averiguacion y prision y castigo y lo saben y que tienen presos a sus padres y a sus hijos y a sus parientes y con verse en tan gran peligro no huyen, antes aguardan a que los prendan expuestos a tantos daños como de sus prisiones les resultan, lo qual parece no podria ser sino fuesse por no hirse a donde se vean obligados a vivir en otra ley. Finalmente parece indicio de lo mismo el pedir el perdon que piden y ofrecer en pena de sus culpas tanta suma de dinero, siendo ellos tan codiciosos como son que mas que la vida aman la hacienda. Luego de creer es que lo que hacen, lo hacen de coraçon. A este modo ay otros muchos indicios con que parece probarse que los dichos piden de coraçon el perdon que piden y ansi que se les puede y debe conceder.

(En marge.)

*Comixti sunt inter gentes et didicerunt opera eorum.*

Cons. Esta raçon o puede ser la 2ª porque la heregia de su naturaleza es pedajosa y inficiona 2. ad Thim. *Infidelium sermo serpit ut cancer*, por loqual. *ad Titum 3. Hereticum hominem post unam et secundam correptionem devita. Exod 34 cave ne cum habitatoribus terræ illius inias amicicias. David, ps. 100, oculi mei ad fideles terræ ut sedeant mecum facientes prevaricationes odivi*, con aborrecerlos les da fin y quito. Por lo qual se ve claramente. *de heret., lib. 5, tt.* 3, *C.* 2, *Verum. dr.*, tratando de la heregia *nimis est grave ad exterminandos pravitati praedictos non agere quod ipsius contagiosa enormitas requirit* adonde dice su contagio y que es *grave nimis* no tratar de destruirla *sed* dar este perdon no es destruirla q^d est *grave nimis* S. Clemente, Papa, en una carta a los catholicos lo que mas les encarga es *ut execrant familiaritatem hereticorum*, S. Cipriano en otra carta exorta a los principes christianos *ut fugiant participationem illorum quia eorum sermo serpit ut cancer*. San Cyril. Alex. entre otros documentos que da a los christianos da uno como importantisimo *ut hereses tanquam pestilentissimi morbi ab urbibusque profligentur*. S. Thomas dice que *heretici merentur non solum excommunicatione ab ecclesia separari sed et per mortem a mundo excludi*, que tiene que ver esto con darles un tan injusto per dien.

S. H.

(En page.)

A lo opuesto hacen gravissimas raçones. La 1ª es la qualidad de la culpa por ser contra la sancta fee catholica, a la qual este genero de gentes es tan adverso y por ser esta cupla suia y su obstinacion en ella pena de aquella tan enorme que cometieron sus antepasados y ellos aprueban negando al verdadero hijo de Dios y crucificandolo que fue la maior traicion que nunca en el mundo se cometio y ellos son los maiores traidores del mundo que an negado y niegan el mejor y mas legitimo Rey que ubo en el mundo. Es pecado no de uno, ni

de otro, sino pecado de la specie y de la communidad en que todos como por modo natural concurria non solo en Portugal sino en todas las partes del mundo ansi entre fieles como entre infieles; excepto que los de Portugal se tienen por los primeros y mas principales y por tales son venerados y reconocidos de todos y en todas partes, en reconocimiento de lo qual no ay lugar ni parte por remotissima que sea donde aya communidad dellos donde no se hable algo de la lengua portuguesa entre ellos; pues como destos se puede presumir prudencialmente que quieran de coraçon dejar la profession que tan de coraçon aman y recibir la que tan de coraçon aborrecen. Es este pecado comum que es insuperable y irreparable, y quando sea ansi que aya uno o otro que seran mui pocos los que de coraçon se quieran convertir. Es cierto que la communidad esta obstinada. Antes es cierto que aunque dos o quatro vengan con poderes de todos, que ni son los que le dan ni consienten en ello, ni son preguntados, ni tomados de voto o parecer como se ve al tiempo de cobrar el repartimiento que muchos dicen que no quieren pagar, unos porque no peccaron, otros porque aunque ayan peccado no quieren el perdon, sino antes el castigo, porque no quieren desistir de su opinion o culpa, pues siendo asi esto como puede aver juicio prudente que juzgue de coraçon se quieren convertir?

La 2ª raçon es porque si alguno viniesse al sacramento de la penitencia y confessasse este peccado, en una confession y en otra y tercera y quarta vez, si tratasse y comunicasse con los que de hordinario delinquen con el, debria el confessor no absolverle, aunque tubiese potestad para absolver del crimen de la heregia, porque prudentemente avria de entender que no traya verdadero arrepentimiento ni firme proposito de enmendarse, y esto con ser el sacramento de la penitencia de suma misericordia del qual se entiende *septuagies septies*, pues si esto es ansi en el sacramento de la penitencia que es tan pio y misericordioso, quanto mas en el tribunal exterior y judicial que se juzga *secundum alegata et probata et sec*m *exteriora indicia*, como se podra juzgar de los que *ab initio* an sido tan rebeldes a tantas misericordias y a tantos castigos, a los quales se les an hecho tantas persuasiones, predicaciones y buenos partidos en todas las partes del mundo donde estan derramados y en ninguna parte ni con ninguna comunidad dellos, nunca se ha hecho fructo, como se puede creer que lo abra con los de Portugal son los candillos de los demas, y los mas pertinaces y a quien se han concedido tantos perdones y jamas se án approbechado dellos, como ni se puede decir que buscan el bien de sus almas los que dé muchos perdones que se les an concedido para los almas nunca se aprobechan, como se havisto muchas veces y solo procuran estos con que aseguram del fuero exterior y judicial porque no tienen por fin el bien interior spiritual y del alma sino su fin temporal y asegurarse del rigor exterior de la justicia.

J. P. Esta ainda a la primera consideracion.

(En marge.)

Y si con verdad no piden el perdon son indignos de que se les conceda *lux illud Pelagis Pontif. venia non dat nisi pœnitentibus et correptis obstinatis ne injusta et misericordia. Et facere misericordiam malis non est aliud quam ipsis favere in malis. Iterum quod justitiam destruit, misericordiam non ædificat.* Y aunque ellos digan lo contrario, no se les ha de creer ansi por la larga experencia que ay de que an enganado otras veces, como porque entre los errores que tienen es uno que es licito mentar y o fingir en materia de fee diciendo uno con la voca y teniendo otro en el coraçon y adorando exteriormente loque en el coraçon abominan.

Dice el Padre Ribadeneira que los Santos Martires Alexandro y Cayo siendo condenados a la muerte juntamente con ciertos hereges pidieron o los berdugos que no los matassen con ellos que su sangre no se mezclasse con la de hereges. Alex. 3. in C. *Judei et C. ad heret. de Judeis* dice *Judei facile ob continuam conversationem et assiduam familiaritatem ad suam superstitionem et perfidiam simplicium alios inclinant.* Lo mismo dice *noc. 3. in c. si Judeos cod. tt. et in l. 2. 9. C. de sumo Trin.* se manda desterror los Judios y se da par raçon ne presencia illorum infidelitatis veneno fideles inficerent. Idemq r. in c. ut Inquisitionis de heret. in 6. 24. de considerar que ni baptiçan ni absuelven, ni consagran con intencion, sino que todo es una cirusion de los sacros.

La 3ª raçon se toma de la grau enemistad que esta gente tiene a Christo nuestro Senor desde sus progenitores a los quales el mismo Christo les dio : *Non legistis quia lapidem quem reprobaverunt ædificantes*, etc., intendiendo por si que era la piedra y por ellos que eran los *ædificantes* que la reprobaban y S. Pablo dio : *nos prædicamus in crucifixum Judeis quidem escandalum de regulis veris. m. b. 5. quod venia non detur nisi converso.* Siempre les fue Christo el objecto de su reprobacion y de su scandolo, aborrecido dellos con odio mortal, como infinitas historias y exemplo lo demuestran. Infinitas veces an sido comprehendidos de acotar los crucifixos y hacerles grandes denuestos y afrentas. Infinitas veces an sido convencidos de grandes blasfemias y oprobrios que an hecho al Santissimo Sacramento del altar. Pineda cuenta que fueron hechados de Francia y se vinieron España que nunca caca llegaron, porque robaron una hostia consagrada y la hicieron polvo y aviendo un coraçon humano hicieron de todo un batudo para hecharlo en las aguas de los fuentes afin de emponçoñarlas y matar a todos los fieles. Notaria es la historia del niño de la guarda al qual hurtaron los Judios y despues de aver executado en el todos los tormentos que en Christo executaron sus antepasados el tiempo de su passion, le sacaron el coraçon para con el y con los polvos de una hostia consagrada hacer el batudo que hicieron en Francia intentando matar a los Inquisidores y a todos los fieles que pudiessen Tambien es sabida la historia del Santissimo Sacramento que está en la ciudad de Avila en el Convento de la

arden de Santo Domingo, donde aviendo hurtado una hostia consagrada y quiriendo dehonestarla y vituperarla lo quisieron cocer hechandola en una caldera de lixia que estaba hubiendo, mas la hostia levantandose en alto, no quiriendo entrar en la caldera, andaba reboleando en el aire, a donde un blasfemo de aquellos para hacerla caer en la caldera sacó un puñal y la dió hacia bajo, y salió sangre de la hostia que oy dia se ve en el dicho convento. En Coimbra, en año de 1569 hurtaron un niño un jueves sancto para en el exequntar el viernes siguiente todos los misterios de la passion de Christo : Y en la ciudad de Trento en la misma conformidad crucificaron al santo niño San Simon, como lo refiere Langio en su historia apostolica 71. El qual refiere tambien alli que en Ungria en tiempo del Rey Vladislao fueron comprochendidos y convencidos los Judios que todos los años tenian un dia deputado en que lababan sus cuerpos con sangre de christianos y lo que es mas, que como cuenta Pineda p. 2, fol 371, en trempo del dicho Rey Vladislao de Ungria, los Judios de Teinavia cogieron un mancebo christiano y le abrieron las venas y le bebieron la sangre, reservando parte della para darsela a beber a otros compañeros que estaban ausentes. Y no ay que spantar deslas crueldades suias y enemistades que tienen a los christianos, porque es expressa profession y orden de su Thalmud, adonde se les manda que todo Judio sea obligado, a hacer precipitar y arruinar a todo christiano, ora sea por bien, ora por mal, ora por engaño, ora por usura, y es en gran manera de considerar que aviendo sido Juliano apostata tan cruel enemigo de los christianos y tratando por todos los modos mas exquisitos que a su imaginacion sele ofrecian, inventor invenciones como los persequir, maltratar y atormentar la traça que a su satisfacion se le afreció mas a su proposito fue entregarlos a los Judios,

(En marge.)

Considerando muchos hombres prudentes este animo inimigo que contra los christianos tienen los Judios, an tenido por sabio consejo el quitarles todos los oficios en que la vida de los christianos puede depender dellos, como es el oficio de medicos, cirujanos, barberos, jueces letrados, curas, maestros, etc., y que consiquientemente no se debria consentir que ninguno studiase y que solo se les permitiesse tener los oficios mechanicos de la república, sastres, caputeros, plateros, preganeros, curradores, carpinteros, alballines, sobrereros, etc. pero no pasteleros, cocineros, ni oficio alguno por el qual el comer o el beber de los christianos ubiese de ser por su mano.

(En page.)

y lo que es mas que todo ex que en el Concil Toledano 4. c. 64. se dice que tienen por ley machinar siempre contra lo ley christiana y contra los christianos. Por lo qual en otro Concilio Toledano se

ordenó que a los Reyes que de alli adelante sucediessen en estos Reynos, se les tomasse juramento, antes de darle possession y investidura del Reyno, de que en ninguna cosa favorcerian a los Judios, ni se serbirian dellos. En conformidad de lo qual hico el otro juramento el Rey don Henrrique el 3º, pero discuidandose del admitio algunos y specialmente a un medico con quien se curaba, al qual hiço tanta merced que se dice le dió el habito de Santiago, y siendo avisado del arzobispo don Pablo que no se fiasse desta gente, no hiço caso del aviso y sucedió que el Judio le dió veneno en una purga y le matò y tubo tanta gloria dello que el mismo de su voluntad y sin tormento lo confessó ansi lo cuenta un librillo que se intitula *fortalicium fidei* y lo dice Alejo Gutierrez de Toledo. Conoció bien este dañado animo desta gente el Rey Nuestro Señor Don Filipe 2º de gloriosa memoria que los mandó hechar del ducado de Milan, siendo ansi que alli andan señalados y no pueden ser tan perjudiciales como en Portugal donde no trahen señal alguna. Y a su sobrino el Rey don Sebastian de Portugal el mal logrado le escribio que los hechasse de Portugal, specialmente que traxo heredado de sus agüelos los Reyes catholicos que no solo los hecharon de sus reynos, sino que tambien escribieron al Rey de Portugal que los hechassen del suio. Cierto es que son mas perjudiciales que los moriscos y no menos merecedores del castigo que a ellos se les hiço.

La 4ª rançon que aunque es como confirmacion de la passada y la pongo como distincta por ser de gran consideracion, y para mi de gran estimacion por estubar en la autoridad del catolicissimo emperador Carlos 5º. El celo que este gran Carlos hubo contra los Judios y quanto favoreció la Sancta Inquisicion contra ellos nunca sera dignamente ensalçado. Dire solo dos casos, dejando muchos. Estos se ofrecieron a este buen señor siendo Rey y teniendo cortes en los Reynos de Aragon, el un caso fue que en este tiempo estaba preso en la Inquisicion de Sevilla un famoso Judio que se llamaba Diego de las Cassas, y otros con el. Como era poderoso y rico y tenia grandes valedores, tubo maña como aver de su Santidad un buleto para que de su causa no juzgasse el Inquisidor general que eran el arçobispo de Tortosa cardenal, que despues fue Papa y avia sido maestro del emperador, aquel caso se le sacaba de las manos y de la Inquisicion y se remitia a otros juezes. Y este fue el primer caso. El 2º que fue que aviendo avido en las cortes de Caragoça algunas deferencias del Reyno con la Inquisicion, pareciendo a los del Reyno que los privilegios de la Inquisicion prejudicaban en algo a sus fueros, assentó el emperador, praecediendo el unánime parecer de los de su consejo que en nada la Inquisicion prejudicaba a los fueros, que se guardasse a la Inquisicion ciertos capitulos y privilegios que en las cortes se assentaron y se imbió por confirmacion dellos a su Santidad. Pero algunos del Reyno mal contentos, concertaron con el secretario de las cortes, que se llamaba Juan Prat, que diese fe y testimonio como tal secretario de otros asientos y condiciones mui en

contrario y mui differentes, de los que el emperador avia asentado y dando la fecha destos un dia despues de la fecha de los primeros despacharon a Roma con el fabor del arcobispo de Caragoça que era hijo bastardo del Rey don Fernando y con gran fabor y suma de dineros despacharon a Roma a procurar confirmacion de los segundos falsos statutos. par los quales el Inquisidor general prendió a Juan Prat en la aljoferia y de alli le queria llebar a Barcelona donde estaba la corte y la Inquisicion. Sobre lo qual, todo se revol vió el Reyno y estubo a pique de rebelarse. Y el buen emperador tan valiente en defender la Inquisicion, entendiendo que defendia la causa de la fee, que excede o todo encarecimiento, embió embajador a Roma y por aiudante al obispo de Algicer escribió a su Santidad, a los cardenales, a su embajador y a quantos pudo ser de probecho pidiendo con palabras sobre todo encarecimiento todas ardiendo en zelo y amor de la fee, pidiendo a su Santidad se sirbiese de enbiar sus despachos, no en conformidad de los falsos que avia falsamente signado Juan Prat, sino en conformidad de lo que primero su Majestad con acuerdo de su consejo le avia supplicado y que no estorbase en ningun caso lo que el Inquisidor general tenia ordenado justamente, mandandole traher preso de Caragoça a Barcelona y que en todo caso revocase los despachos que avia expedido para que la causa de Diego de las Casas y consortes no fuese sacada de la Jurisdicion de la Inquisicion y del Inquisidor general, en lo qual todo andubo mas valiente que en las guerras y tan zeloso de la materia de la fee como un apostol, en raçon de lo qual escribió muchas cartas dignas de estar scriptas con letras de oro, y que todos los extraños tubiesen noticia dellas, las quales y o vi y lei y estan en poder del supremo consejo de Inquisicion. Y dejando muchas palabras considerables al proposito son dignas de æterna memoria las que escribió a los de Caragoça que le representaban se perderian gran parte de sus rentas reales y les dice que aunque se pierdan de sus reynos, pues va mas en la perdida de la fee [1]. Y a su embajadar en Roma le escribe que en todo caso procure que los despachos vengan en la conformidad que le supplica a su Santidad y que si le viere resuelto a lo contrario le diga, que no le pouga en occasion de negarle la obediencia, pareciendole que en tal caso Su Santidad no haria el patrocinio a las cosas de la fee que las debia hacer. Y es mucho de notar, que no era aqui el punto sobre alguna verdad de fee, sino sobre prender a Juan Prat y quererle llebar preso a Barcelona por falsario en el officio de secretario que exercia, y sobre que la causa de Diego de las Casas no se avia de sacar del Sancto Officio y cometerse a otro, sino al mismo Sancto

[1] Y en esta occasion gano nombre immortal Felipe 2º queriendo mas que se perdiessen los stados rebelados que consentir en ellos libertad de consciencia. Pues que mas feo caso sera que ahora se admitan a los que vienen de aquellos stados con peor doctrina que llevaron para enseñar la aca y para mas ajuda sacarles de los carceles a sus compañeros libres para que libremente triumphen de la Sta Inquisicion y de los sanctos sacramentos que tantas veces an prophanado y hecho irrision dellos.

Officio y es de notar que entre otras cosas que dicen ser raçon desta determinacion suia dice que por ser esta una de las cosas mas principales que sus aguelos los Reyes catolicos le dexaron encomendadas. De donde colijo lo primero : que aquellas historias que arriba referimos de la Sª Reyna Doña Isabel y de su confessor no es autentica pues no es creible que la que con tanto zelo asentó la Inquisicion y tanto la apoió y persiguió a los Judios, los avia de querer dar perdon por dineros ; pero quanto sea el cuento verdadero tambien hace auro proposito en quanto su confessor sentia que el dar aquel perdon por dineros era como vender otra vez al mismo Christo.

Lo 2º Calijo de lo dicho que una carta que por ay cuida en nombre del Señor Emperador y mui en fabor de las Judios es suppositicia y fingida, pues contradice a tantas tan abonadas y autenticas, colijo lo 3º que si aquel gran emperador a quien Dios hiço tan notarias mercedes y debian de ser en premio de lo dicho tubiera este negocio entre manos, no ubiera menester muchas consultas para despacharle y desembaraçarse des pues parece de lo dicho que aun ponerlo en platica no consentiera.

La 5ª raçon, sean todos los testimonios alegados al principio de la sagrada scriptura, a los quales se puede añadir otro 2 Paralip. 16 a donde dice el sagrado texto que estando cercado el Rey de Juda, de Baasa Rey de Isrrael, imbió el de Juda mucha plata y oro de los thesoros de Dios y del Rey a Benadad, rey de Siria, pidiendole fabor contra el de Isrrael. En este tiempo, dice la historia que vino Anani propheta del Señor a Asa, Rey de Juda, y le dixo : *Quia habuisti fiduciam in Rege Siriæ et non in Domino Deo tuo, idcirco evasit Siriæ Regis exercitus de manu tua. Nonne Æthiopes et Lybics multo plures erant quadrigis et equitibus et multitudine nimia quos cum domino credidisses tradidit in manu tua ? oculi n. domini contemplant universam terram et præbent fortitudinem his qui corde perfecto credunt in eum. Stulte igitur egisti et propter hoc ex præsenti tempore adversum te bella consurgent.* Enimigos de Dios son estos, no ay que fiar ni poner confianza en ellos, ni en sus thesoros ni dineros, que esos no nos libraran, antes provocaran la ira de Dios y quecar por eso *ex presente tempore adversum nos bella consurgent.* Consª. Es auro proposito de gran consideracion la historia de Recharedo, Rey godo de España y las palabras con que la escribe al mismo Recharedo San Gregorio Magno Lib. 7. optrum. indicro 2. epla 126, pagª 938 en la nueva impresion de Leon, a donde refiere como este insigne Rey hiço cierta ardenacion contra los Judios, la qual ellos tubeeron por mui grave, y para obligarle a revocarla, ofrecieron gran suma de oro, el qual deshecho el Rey tiniendo en mas hacer su deber que conseguir dadivas de Judios y dice ansi el Santo hablando con Recharedo : *Cum vestra excelentia constitutionem quandam contra Judeorum perfidiam dedisit hi de quibus prolata fuerat rectitudinem ultramentis inflectus pecuniarum summam offerendo molliti sunt quam excelentia vostra contempsit et omnipotentia Dei placere judicio requi-*

*rens auro innocentiam præ'ulit. Qua in re mihi David regis factum ad memoriam venit cui cum concupita aqua de cisterna Bellemetica quia inter hostiles cuneos habebat ab obsequentibus militibus fuisset alata protinus dixit, Absit a me ut sanguinem justorum hominum bibam quam quia fulit et bibere noluit scriptum et libavit cum Domino. Si igitur armato rege in sacrificium Dei versa et aqua contempta pensemus quale sacrificium omnipotenti Deo Rex obtulit qui pro amore illius non aquam sed aurum accipere contempsit. Itaque fili dilectissime fideliter dicam, quia libasti aurum domino quod contra eum facere noluisti. Magna sunt hæc et omnipotentes Dei laudi tribuenda.* De tantas palabras todas dignas de su autor, solo vuelvo sobre aquellas *absit a me ut sanguinem justorum hominum bibam* quele pareció a David que fuera lo mismo beber aquella agua y beber la sangre de aquellas que con tanto peligro se la traxeron y porque la bertió no quiriendola beber, dice el sagrado texto *et libavit coram domino*, que la sacrificó al Señor, segun esto que sera tomar dinero par este perdon sino vender el perdon y la justicia que la sangre de Christo tiene contra estos enemigos suios y dexar este dinero que sera sino sacrificarlo al Señor y si ansi lo hicieremos quien duda sino que obligado Dios de nuestro buen respecto *dabit cum tentatione procentum.* Otro no menos grave testimonio ay del mismo San Gregorio lib. 4, épist. indictione 13. epistª 77, pagª 735, en la misma edicion a donde escribiendo el Sancto a la emperatriz Constancia contra ciertos malos usos que avia en las islas de Cerdeña, Corcega y Sicilia, hablando de la Cerdeña dice ansi : *Quidam mihi rem sacrilegam nunciavit, quia hi qui in ea idolos imolant, indici præconium persolvunt, ut eis hoc facere liceat, quorum dum quidam baptisati essent et imolare jam idolis desinissent, adhuc ab eodem insulæ indice etiam post baptismum præmium illud exigit quod dare prius pro idolarum imolatione consueverant.* Y aviendo dicho el Sancto otras cosas tocantes a Corcega y Sicilia, torna a decir, hablando con la emperatriz para que se lo diga al emperador : *Quæ piissimo Domino, apto sunt tempore suggerenda ut ab aia sua ab imperio atque a filiis suis vale hoc tantumque facinus peccatique pondus amoveat. Quæ scio quoniam dicturus est, quia nobis in Italia expensis transmittit, quidquid de prædictis insulis aggregat, sic te ego suggero ut etsi minus expensæ in Italia tribuant a suo imperio oppressorum calamitatis non mitigant nam idcirco fortasse tantæ expenssæ in hac terra minus ad utilitatem proficiunt quia cum peccati aliquo admixtione coltigunt. Præcipiant ergo serenissimi domini nihil cum peccati, collegi nam scio, quia etsi porum reipublicæ atribuit utilitatibus, ex eo multum respublica adjuvatur quam etsi fortasse contingat expensis minoribus minus adjuvari melius et in temporaliter nos non vivere quam vos ad æternam vitam obstaculum aliquod invenere.* Adonde el Sancto Pontifice enseña expressamente nuestra conclusion que si el tal perdon no se puede hacer sin culpa, ni el tal donativo no se puede recibir sin peccado *melius et nos non temporaliter vivere* que poner ningun genero de obstaculo en nuestra salvacion.

La 6ª raçon es porque dadoque fuera licito conceder el tal perdon y que fuera licito el recibir por esta raçon algun interes, no como precio del perdon, sino como pena y castigo de la culpa o como pacto y concierto entre partes, perdonando el Rey el derecho que tiene a la confiscacion de sus bienes, y dando ellos alguna suma por modo de concierto por esta composicion, digo que dado que todo la dicho fuera mui licito, no parece conviniente conceder el mismo perdon mirando solamente en materia de interes. Lo 1° porque aunque ellos diessen dos millones de oro, esos mismos interesa el Rey de sus mercancias en quatro años por ser tan grandes los derechos que en aquel Reyno, le tocan al Rey dellas, como es notorio haciendo por menudo la cuenta. Lo 2° porque ellos tienen tan desminuido el caudal que aunque prometan no an de poder cumplir, y para cumplir loque prometieren, an de hacer la distribucion entre muchos que ni peccaron, ni pagan voluntariamente sino por fuerça, y a estos es injusticia tomarlas sus haciendas para pagar al Rey, porque no ay titulo para ello y lo que mas es que los que tratan este negocio y lo quieren componer, no tienen poderes legitimos de todos los interesados, sino de algunos pocos que o estan presos o tienen presos a sus parientes y amigos, y todo lo que hacen es nullo y sin firmeça y sin siguridad de conciencia. Lo 3° por que ninguna cosa pueden dar que sea bastante para sacar al Rey de necesidad, pues no sale della con dos, ni quatro, ni seis millones y quando saliera, no se debra aceptar por este medio, a donde tornan a proposito las polobras de San Gregorio *melius et nos temporaliter mori quam vobis salutis obstaculum invenire* y tornan a este proposito todas las raçones arriba dichas de lo que Dios se ofende de semejantes intereses de dineros.

La 7ª raçon es el grande discredito que de lo dicho resulta a la majestad del Rey nuestro señor, a sus minestros y a la Sancta Inquisicion. Murmuracion ha sido mui recibida y mui acreditada entre los enemigos desta Corona, que no an querido admitir la Inquisicion que los Reyes que la inventaron y los que la sustentan, no lo hicieron, ni hacen tanto por el servicio de Dios y conservacion de la fee que por tener por este modo camino para poderse apoderar de las haciendas destos miserables, y que por tanto se consiente que en las inquisiciones aya un stilo tan contraderecho y raçon como es el no hacer manifestacion de los testigos, y otros algunos que por su rigor los parecen injustos y los que nosotros justificamos con solo representar la rectitud y igualdad con que se procede. La qual vence todo loque se puede opponer de rigor o injusticia, esto lo han dicho en otras occasiones semejantes a esa y con menos verisimilitud. Pues que diran ahora viendo que se recatea sobre el precio por tanto o por quanto, viendo que sobre esto se hace un asiento, como los demas que hace su Majestad y que sobre esta partida se hacen libranças y asientos como sobre los demas rentos reales; que diran sino confirmarse en su opinion, y de los ministros

de su Majestad, que dirán sino que desto los debe de caber su parte, sino que debe pasar secreto y que no podran tener otro fin que el que tubieron otros que hicieron esto mismo, quando no tubo tanto inconviniente, ni fue tan mal parecido. Pues de los pobres inquisidores que diran sino que son los mas iniquos y mas injustos Juezes del mundo, a cuia sombra pasan tan grandes injusticias y agrabios, y ansi quedara el tribunal que tenemos por mas incorrupto y mas justificado, por el mas perverso de todos y quiças es este uno de los motivos que tienen los que piden este perdon : desa creditor al Santo Officio y a sombra deso dar credito a sus errores, y hacer que los naciones extrangeras se confirmen en su sentencia de no admitir inquisicion ni inquisidores y no es de poca consideracion el descredito que el Reyno de Portugal tan noble y tan leal recibe de semejante perdon. Por quanto sintiendo todos unanimamente como la muerte que se les conceda y estorbandolo con todos sus fuerças es gran menos precio suio que se pongan mas los ojos en un pequeño interes para perdonar a tan facinorosos delinquentes que en los meritos y juicios de tan leales vassallos para sacar dentre ellos victoriosos y vencedores a los que tan torpe y injustamente se les oponen, cosa que la nobleça de Portugal siente a por de muerte y no es de poca consideracion y peso la opinion de todo un Reyno que tiene mas experiencia de lo que pasa que todos los demas en el qual no ay ningun christiano viejo hombre ni mujer, noble ni plebeyo, doctor ni ignorante, ecclesiastico ni secular, que todos no sean unanimamente de parecer que no conviene dar el tal perdon. Ysi de persona fide digan qual el Padre Francisco Suarez de la Compañia decia que si el estubiera fuera de Portugal que quiças fuera del parecer de otros hombres doctos que se las diesse el perdon ; pero que hallandose in facie loci y viendo por sus ajos lo que pasaba que su parecer era que los quemasen a todos. Tengo una carta del Padre fray Juan de Portugal, hombre bien conocido en aquel Reyno por su virtud, letras y nobleça y hermano del conde de Bimioso, en que me escribe que el padre m. fray Domingo Bañes hallandose en Medina del Campo quando paso por alli un obispo de los que de Portugal vinieron a impedir el perdon, dixo que se viniera en su compañia a supplicar a su Majestad no concidiesse el perdon y que si no lo hacia, era por pensar que le preguntarian su parecer para poderlo dar mas libremente y que fuesse mejor recebido y que lo mismo le dijo el Padre mº fray Diego Nuño y dice qual Padre Mº fray Gaspar de Cordoba, confessor de su Magestad Felipe 3º tenia la misma sentencia y que le abia dicho afirmativamente que nunca su intencion avia sido que se perdonase a los Judios sin confession judicial y declaracion de complicer ni eso podia ser y que tal forma de supplica no se avia tratado con el, siendo raçon tratarse, y aviendo referido lo dicho el dicho Padre Mº de Portugal dice juró por la divina Majestad que es verdad, al quol yo doi entero credito y pregunto o este perdon se ha de dar a esta gente siempre que lo pidan en la forma que ahora

o no. Lo 1° parece contra toda raçon por que debajo deso se estaran siempre en su judaismo y quien lo consintiere sera causa dello. Y si lo 2° porque no se les ha de negar ahora despues de tantos de que se an aprobechado tan mal y quando ay mas presos y delinquentes y quando, si precedentemente juzgamos, debemos juzgar que no lo piden para emendarse sino para librarse de la presente instancia y del aparato en que se ven. Y lo 3° porque conforme a derecho, estos por el crimen de la heregia deben ser privados de la hacienda, de la honrra y de la vida, en tal forma que mucho antes de ahora quando el Rey don Sebastian se quiso concertar con ellos, fue de parecer el Cardenal Quiroga, que a la saçon era obispo de Cuenca y inquisidor general, y ansi se lo escribió a don Juan de Silva, estando por embajador en Portugal, pues si y a entonces hombres de tan maduro consejo lo tienen por illicito, que sera ahora despues de tantos perdones y de tan larga experiencia que no son de ningun fructo. Lo 4° No seria licoto ni su Majestad concediera perdon a los que ubiesen delinquido en crimen *lesæ majestatis* contra su persona y ternia por delinquentes a los que tal perdon pidiese; luego mucho menos este que es contra *divinam majestatem* y tantos veces repetido. Cons. porque el freno mas fuerte con que a estos los detienen es la confiscacion de los bienes porque los personas ellos facilmente los ponen en cobro, y la afrenta que los hacen no lo es para ellos; pues si con el perdon las asiguran las haciendos. occasion los don para que sean perpetuos judaiçantes Ultra de que se pierde el respecto al Sancto Officio o si da occasion a ello concendiendo los a estos este perdon, y quanto inconviniente sea este, se vee claro viendo el gran probecho que resulta del miedo que los malos le tienen. Item porque dandolos este perdon se vernan otros de otras provincias a goçar del y pegaran su roño a los naturales que esto es lo natural *juxta illud pr. comixti sunt inter gentes et dedicerunt opera eorum.* Item, no debiera el Rey de Ingalaterra fiarse de los christianos [1] de su Reyno aunque le dixeran querian ser luteranos o calvinistas si lo dixeran viendose en el aprieto que ahora se ven estos; luego tam poco nosotros debemos creer estos, pues los vemos en el estado en que estan que los obligara a mas que eso. Item, tienen correspondencia con todos los Judios de Italia, de Flandes, de Constantinopla, de Jerusalen, de Venecia, de Luca, de Florencia y de todas las partes del mundo y se conciertan y convocan y adurian en los mismos errores, pues como se ha de creer dellos que con verdad se quieren convertir. Item luego que salen de los carceles vuelben a los mismos amistades y comunicaciones con los demas de la nacion, y aunque salgan sin capa, luego los otros los hacen ricos y todos se entienden y aman tanto como aborrecen a los christianos, pues como se puede verisimilmente entender que su conversion no es fingida. Item el emperador Federico 1. si n° C. *de haeret.* da licencia a qualquiera christiano para que

[1] Voila une des premieres allusions aux cryptojuifs en Angleterre avant Cromwell.

pueda ocupar las tierras de aquel que no hecha a los hereges de su tierra y dice ansi : *si dus. temporales requisistis et admonitis ab ecclesia terram suam purgare neglexerit ab heretica pravitate post annum ab premonitionis elapsum terram ipsius exponimus catholicis occupandam qui eam exterminatis hereticis absque ulla contradictione possideant.*

8ª Raçon. Uso de la Iglesia ha sido desde el tiempo de los Apostoles, como prueba Castro lib. 1. *de justa haret. pun.* c. 14. que nunca se da perdon a ningun herege que no abjure primero sus herrores y ansi se determino en muchos concilios. Y despues de abjurado si toruó a recaer, le tiene la Iglesia por incorrigible y ansi lo relaxa al braço seglor como a hombre de quien no se spera enmienda, que de los tales dixo S. Thomas 22 q. 20. av. 3. : *De relapsis non relinquit spes*, y este es el prudencial juicio que dellos se debe tener, pues si es ansi como dice la regla 5, de regulis juris : *Venia non dat nisi correcto* o a lo menos aquel de quien se presume que esta corregido y emendado, como se podrador el perdon a tantos donde ay tanto numero dellos que an sido abjurados y por entonces misericordiosamente perdonados, de todos los quales no ay ninguno de quien se presuma que está corregido, antes se presume que todos estan obstinados. Lo dicho quanto a los que abjuraron y quanto a los demas es la misma raçon, porque no quieren abjurar para evitar de no venir a ser relapsos por no ser quemados, de suerte que su cuidado en ninguna manera es de querer la fee ni tratar del bien de sus almas, sino de evitar el castigo; y todas sus diligencias y cuidados los encaminan a esto. Cons$^{r}$. Porque no se les puede dar este perdon si no descubren los complices y ellos quieren descubrir. Luego no se les puede dar el perdon. Pr. mai. de quiperendo este crimen con el de traicion al Rey o a la república, que no loes tan grande, por ser el de la heregia crimen *lesæ majestatis divinæ*, si alguno pretendiesse perdon para algun traidor y no quisiesse confessar o manifestar los complices de aquel, no solo no se le debria dar el perdon, sino que debria ser tenido por traidor, porque no quiere que perezcan los enemigos del Rey o de la república. Luego estos que no quieren darlos complices ni manifestarlos.

(*A suivre.*)

# NOTE SUR UN NOUVEAU MANUSCRIT

## D'UNE CHRONIQUE SAMARITAINE

S'il est vrai de dire que la littérature samaritaine n'est qu'une ombre de littérature [1], elle n'en offre pas moins un intérêt réel, soit qu'on la considère en elle-même ou qu'on l'étudie comparativement à d'autres et que, dans le parallélisme ainsi établi, on recherche les sources premières qui ont donné naissance à la grande quantité de chroniques médiévales orientales que l'on sait.

Le samaritain offre précisément ce spectacle intéressant d'un alphabet dont les formes se cristallisèrent rapidement et qui restèrent, à peu de différences près, identiques à elles-mêmes. Il n'y a pas grande divergence entre les lettres d'un manuscrit daté de l'an 1900 de l'ère chrétienne et celles des inscriptions que l'on voudrait rapporter à l'époque de Jean Hyrcan Ier (129 avant Jésus-Christ), mais qui en réalité doivent être fixées aux années qui précédèrent la destruction des synagogues samaritaines sous le règne de Justinien Ier, en 529 [2].

Aussi faut-il saluer avec satisfaction l'apparition d'un nouveau document, qui, abstraction faite de sa valeur intrinsèque, souvent médiocre, nous renseigne à tout le moins sur l'état psychologique du milieu où il a vu le jour et sur les intentions du copiste ou du traducteur qui le livre à la postérité.

Il ne faudrait pas croire que les Samaritains recopient leurs anciens textes dans un but purement mercantile ; ils vendent bien, il est vrai, des manuscrits plus ou moins anciens, et cela avec une certaine désinvolture ; mais nous tenons de bonne source qu'ils

[1] Cf. Clermont-Ganneau, *Une nouvelle chronique samaritaine*, dans *Journal des savants*, janvier 1904, p. 34.

[2] Cf. Philippe Berger, *Histoire de l'écriture dans l'antiquité*. 2e édition. Paris, 1892, p. 199 et 201.

s'en défont, bien moins dans le but de tirer quelque profit pécuniaire de leur vente que dans celui de rajeunir de vieux monuments qui s'usent très rapidement, par un usage quasiment journalier.

Une bonne partie des ouvrages samaritains se trouve indiquée dans la bibliographie donnée par Petermann dans sa grammaire samaritaine [1]. Comme on le verra en s'y reportant, ce sont presque exclusivement des grammaires et des éditions du Pentateuque. Il faut ajouter à cette maigre nomenclature le *Livre de Josué* [2], écrit en arabe au XIII^e^ siècle, et la Chronique d'Aboul-Fath, également en arabe et datant du XIV^e^ siècle [3]. Enfin, en 1869, Neubauer édita dans le *Journal Asiatique* une chronique samaritaine, connue sous le nom de *Tôlideh*, ou *el-Tholidoth*, ou encore *el-Taulidé* [4].

De nos jours, la littérature samaritaine semble avoir un regain d'actualité et d'intérêt, soit à cause des textes nouveaux que l'on achète et que l'on édite, soit à cause des notes critiques et savantes qui y sont consacrées.

Il faut mentionner en premier lieu un document anonyme quant au titre et qui est une compilation des chroniques ci-dessus mentionnées [5] ; cette chronique fut écrite en 1900 de notre ère par Ab Sachwa, fils d'Asad, fils d'Ismaël, fils d'Abraham Haddanfi [6] ; elle a été l'objet d'un compte-rendu très détaillé de la part de M. Clermont-Ganneau et de corrections très importantes que le savant professeur du Collège de France consigna dans le *Journal des Savants*, janvier 1904, pp. 34-49.

A côté des recensions du Pentateuque et des chroniques dont nous venons de parler, les savants prêtent quelque intérêt aux livres liturgiques et aux recueils de prières des Samaritains [7]. Ce

[1] Cf. Jul. Henr. Petermann, *Brevis linguæ samaritanæ grammatica, litteratura, chrestomathia cum glossario...* Carolsruhæ, 1873, p. 84-85. Cf. également Neubauer, *Journal Asiatique*, décembre 1869, p. 388, n. 2 et n. 3.

[2] *Liber Josuæ*. Chronicon samaritanum, arabice conscriptum. Ex unico cod. Scaligeri nunc primum ed., latine vertit, annotatione instrux., et dissertationem de cod., de chronico, et de quaestionibus, quæ hoc libro illustrantur, praemisit Th. Guil. Joh. Juynboll. Lugduni Batav., 1848.

[3] Abulfathi *Annales samaritani*. quos arabice edidit, cum prolegomenis latine vertit et commentario illustravit Ed. Vilmar. Gotha, 1865.

[4] *Chronique samaritaine*, suivie d'un appendice contenant de courtes notices sur quelques autres ouvrages samaritains, par M. Ad. Neubauer, dans *Journal Asiatique*, décembre 1869, p. 385–470.

[5] *Une nouvelle chronique samaritaine*. Texte samaritain, transcrit et édité pour la première fois avec une traduction française, par Elkan-Nathan Adler et M. Seligsohn. Paris, 1903.

[6] Cf. Adler-Seligsohn, *op. cit.*, p. 116.

[7] Cf. A. E. Cowley, *Description of four samaritan manuscripts belonging to the*

sont probablement aussi des hymnaires hors d'usage dont les prêtres de Naplouse se défont en faveur des savants et des curieux d'Occident. L'épigraphie à son tour vient enrichir le domaine qui nous occupe [1], et confirmer le jugement que portait notre maître, M. Philippe Berger, sur la ressemblance frappante entre la graphie lapidaire et la graphie manuscrite des Samaritains [2].

Cette digression bibliographique était nécessaire pour faire voir ce qu'est, dans ses traits essentiels, la littérature samaritaine ; son horizon est très limité et le tour en est vite fait. Il nous faut arriver au manuscrit qui nous intéresse et qui, disons-le dès maintenant, est une des recensions de la chronique *el Tôlideh*.

La Tôlideh fut éditée par Neubauer dans le numéro de décembre 1869 du *Journal Asiatique*. Nous extrayons de son *avant-propos* (page 385), les passages suivants, qui nous mettront tout de suite au courant de la question : « Abou-l-Fathh, dans ses Annales, mentionne, sous le nom d'el-Tholideh, une chronique qui était pour lui une des principales sources auxquelles il eut recours pour la composition de son livre. L'opuscule que nous publions porte en effet le titre d'el-Tholidoth, et, sauf les passages ajoutés plus tard et qui sont même marqués par le dernier copiste, il fut écrit en 544 de l'hégire, deux siècles avant le livre d'Ab-oul Fathh. »

Le manuscrit qui servit de base à l'édition de Neubauer fut acheté par lui à un Samaritain, lors de son séjour en Palestine et appartient maintenant à la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford (Bodl. or. 651) ; « il est exécuté sur papier, en deux colonnes, portant l'une le texte samaritain, et l'autre la traduction *littérale* arabe. La copie en est très moderne et fut faite par Jacob, fils d'Aaron, en 1276 de l'hégire... Nous avons été assez heureux de pouvoir collationner divers passages avec une autre copie (désignée par X) qu'on a mise à notre disposition pendant quelques

*Palestine Exploration Fund*, dans *Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement*, janvier 1904, p. 67-78. Voir entre autres le ms. 1, de l'an 1848, par Ibrâhim ed-Danfi, qui est peut-être à rapprocher du Abraham Haddanfi de la chronique Adler-Seligsohn. — Cf. également Rappoport, *Deux hymnes samaritaines*, dans *Journal Asiatique*, 1900 (t. XVI), p. 289 et s. L'auteur annonce une « Liturgie samaritaine » qui doit paraître chez Leroux.

[1] Cf. A. Musil, *Sept inscriptions samaritaines de Damas*. Communication du 11 mars 1903 de la classe d'histoire et de philosophie de la *Kaiserliche Akademie der Wissenschaften* de Vienne (Autriche).

[2] Cf. Philippe Berger, *Histoire de l'écriture dans l'antiquité*. 2e édition, Paris, 1892, p. 203-204. *Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1903, p. 92; et *Répertoire d'Epigraphie sémitique*, n° 437. Ces textes, ainsi que d'autres, ont été également publiés par M. Sobernheim, *Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins*, 1902, p. 70-80.

heures seulement ; nous en donnons plusieurs variantes dans les notes. Ce manuscrit fut exécuté par Schlomoh ben Tobiah en l'année 1212 de l'hégire [1] ».

Enfin, voici, toujours d'après Neubauer, le contenu de la Tôlideh : « L'auteur veut constater que le calcul d'après lequel les Samaritains fixent les fêtes, avait déjà été connu par Adam et conservé chez les grands prêtres par tradition ; Noé surtout a des connaissances exactes de ce calcul, et la fixation définitive en fut arrêtée par Pinhas qui observait la marche du soleil et de la lune sur le mont Garizim. On compte par *shemitah* (septième année de relâche), c'est-à-dire par séries de sept années, ensuite par jubilés ou séries de quarante-neuf années, formant sept shemitoth. La première shemitah commence à l'époque de l'entrée des Israélites dans le pays de Chana'an.

Après avoir donné tous les détails de ce calcul, l'auteur fait partir sa chronique d'Adam pour aller au x[e] siècle, et une main récente la continue jusqu'à nos jours. Il donne la nomenclature des grands prêtres et des familles samaritaines qui étaient établies en Egypte, en Palestine et à Damas, et c'est peut-être là la partie la plus intéressante de l'opuscule [2] ».

Le manuscrit que nous a confié M. Schwab, pour l'examiner, est un texte de la Tôlideh. Les quelques passages que nous en traduirons ci-après établiront sa parfaite identité avec le texte publié et traduit par Neubauer. Il en diffère, d'autre part, sur quelques points, ce qui prouve tout d'abord qu'il n'est pas du même copiste et qu'il n'a pas été copié la même année. Le bibliothécaire de l'Alliance israélite, M. Isidore Lévy, n'a pu me donner aucun renseignement sur la provenance de ce manuscrit, qui faisait partie d'un stock d'ouvrages non déballés par son prédécesseur et qui devaient être à Paris depuis quelques années. Comme il n'a pas encore figuré sur les rayons de la bibliothèque de l'Alliance, il ne porte ni cote

[1] Cf. Neubauer, *ibid.*, p. 386-387.

[2] Cf. Neubauer, *op. cit.*, *ibid.*, p. 387-388. Il serait en effet très intéressant de savoir à quelle époque le culte samaritain s'est éteint à Damas. Neubauer ne semble pas avoir cherché à l'établir. La dernière fois qu'il soit fait allusion aux Samaritains de Damas, c'est dans un passage imprécis de la Tôlideh (cf. Neubauer, *op. cit.*, *ibid.*, p. 464-465) : « En l'année 945 de l'hégire, un autre homme appelé le prince Çadaqah ben Jaqob des enfants de Mounes à Damas fit beaucoup de bien ; il ramena notre glorieux maître, le saint, l'élu, le béni, le grand prêtre Pinhas et son fils Eléazar, de Damas où il demeura pendant quinze ans, à Sikhem. Un grand nombre d'hommes, de femmes et d'enfants vinrent avec Pinhas, et Abd-Allah ben Abraham Habtbah fut nommé son secrétaire... La série des docteurs s'arrêta en l'année 1033 de l'hégire. Après eux il y eut à Sikhem des prêtres de la tribu de Lévi de la branche d'Ouziel ben Qehath... » Faut-il considérer cette date comme un *terminus ad quem* pour les textes samaritains de Damas ? C'est probable. Voir le passage parallèle dans Adler-Seligsohn, *Une nouvelle chronique samaritaine*, p. 103-104.

de série, ni numéro d'ordre permettant de le désigner d'une façon précise ; en attendant son état civil, je le dénommerai provisoirement *Ms. A.I.U.*, pour faciliter les références et les recherches qu'on pourrait être tenté d'y faire.

Le *Ms. A.I.U.* est en papier écolier moderne ; il comprend 43 feuillets, foliotés au crayon ; le texte commence au verso du folio 1 ; le recto de ce dernier est en blanc ; il mesure 254×181 millimètres. Tantôt le texte samaritain est accompagné de la version arabe, comme dans la *Tôlideh* éditée par Neubauer ; les deux textes se font alors vis-à-vis, sur deux colonnes : le samaritain à droite, l'arabe à gauche. Tantôt les textes sont mêlés l'un à l'autre sur la même page ; l'arabe intervient alors comme une sorte d'explication, de complément au texte samaritain. Il ne faut pas oublier qu'il en est du samaritain pour les Samaritains comme du syriaque pour les Maronites : c'est leur langue ecclésiastique. Dans la vie courante, ils se servent de l'arabe, qui est devenu, pour ainsi dire, leur langue maternelle.

Il sera peut-être plus simple d'indiquer feuillet par feuillet ceux qui sont sur deux colonnes et ceux qui ont les pages pleines, avec samaritain seulement ou avec samaritain mêlé d'arabe. Cela complètera la description d'un manuscrit qui, selon toute vraisemblance, n'est pas appelé à être publié.

*Ms. A.I.U.* f° 1 v° — 8, texte bilingue, sur deux colonnes ; le samaritain à droite, l'arabe à gauche ; f° 8 v° — 11, pages pleines ; l'arabe prédomine, avec quelques mots samaritains intercalés ; f° 11 v° — 43, pages pleines ; le samaritain prédomine, avec de nombreuses intercalations arabes ; f° 42 v°, une note au crayon, en marge : « Isaac Cohen ne figure point parmi les grands prêtres. »

L'écriture est assez soignée, surtout pour la partie samaritaine ; toutefois, par raison d'économie probablement, le copiste rapproche par trop les lettres dans certains endroits ; d'où une certaine difficulté à le lire à première vue. L'arabe est moins bien ; c'est l'écriture employée de nos jours en Syrie ; les points diacritiques sont souvent à côté de la lettre qu'ils doivent servir à dénommer ; c'est l'écriture courante des scribes d'aujourd'hui, qui n'a pas pour notre copiste le caractère sacré et hiératique de la samaritaine. La fin des mots enjambe souvent sur la marge.

Il ne me reste plus qu'à donner la traduction de quelques passages de ce *Ms. A.I.U.* et à les rapprocher des passages correspondants de la *Tôlideh* de Neubauer. Le lecteur arrivera de lui-même à la conclusion que nous avons affaire à une même famille de chroniques ne présentant aucune différence essentielle ; les divergences sont purement de détail.

*Ms. A.I U.* (f° 1 v°) : « Ceci est le comput hébreu, avec lequel nous pourrons connaître les jours, les mois et les années ; nous l'avons hérité de Pinhas, fils d'Eléazar, fils d'Aaron le prêtre. Que soit sur lui, sur ses pères et sur son oncle le salut de Dieu, que lui a fait connaître son oncle le prophète Moïse ; que le salut soit sur lui. C'est la tradition de trois pères (= patriarches) : Jacob, Isaac et Abraham ; que le salut soit sur eux. Ils l'ont appris de Sem, de Noé, de Seth, d'Adam, des anges, de Dieu [1]. »

Un autre passage, plus important, mérite d'être traduit; il est relatif à l'établissement de la Pâque, à l'autorité qu'il faut accorder à Pinhas et à la date de la rédaction de la Tôlideh [2].

*Ms. A. I. U.*, (fol. 6 V°) : « Aussi avons-nous hérité de nos premiers pères et d'après les informations de leurs paroles, que les Beni Israël célébrèrent la fête de Pâque en Égypte le 15 Nisan, ainsi que les autres fêtes pendant les quarante-trois ans [qu'ils séjournèrent] dans le désert, jusqu'à ce qu'ils entrèrent dans la terre de Chanaan. Le grand prêtre Éléazar, fils d'Aaron le grand prêtre, à la place de son père, par ordre de Dieu, établit Pinhas

[1] Cf. Neubauer, *Journal Asiatique*, décembre 1869, p. 421-422 : « Voici le calcul des Hébreux par lequel nous savons régler les jours, les mois et les années. Ce calcul nous est parvenu par Pinhas, fils d'Eléazar, fils d'Aaron le Kohen (que la paix soit avec lui, avec son père et avec son grand-père, amen), lequel l'avait appris du prophète Moïse (que la paix de l'Eternel soit avec lui). Ce calcul est la tradition des trois patriarches, Jacob, Jiçhak et Abraham (que la paix soit avec eux); il leur fut enseigné par 'Eber fils de Sem, fils de Noé, fils d'Adam ; celui-ci le reçut des anges à qui il fut donné par l'Eternel. »

[2] Voici le passage correspondant de la *Tôlideh* de Neubauer, *Journal Asiatique*, décembre 1869, p. 428 : « Nous possédons encore une autre tradition par laquelle nous savons que les Israélites ont observé la pâque au 15 Nisan, de même que les autres (p. 429) fêtes, pendant les quarante-trois ans qu'ils séjournèrent dans le désert.

A l'époque du grand pontificat d'Eléazar, fils d'Aaron, son fils Pinhas établit le calcul mentionné, qui est exact et vrai, dans la treizième année du sacerdoce de son père, sur le plateau du mont Garizim. C'est dans cette année qu'Abisham, fils de Pinhas, écrivit le livre saint qu'on conserve encore aujourd'hui dans la maison du grand prêtre à Sichem (que Dieu conserve cette ville). D'après ce calcul nous fixons nos fêtes sans altération, car nous connaissons le calcul depuis Adam jusqu'à la sortie des Israélites de l'Egypte par la Thorah ; ce calcul, nous le conservons avec la conservation du sacerdoce (que Dieu nous garde ainsi que toute notre communauté, jusqu'à l'arrivée du temps de la grâce).

Moi, Jacob fils d'Ismaël, fils d'Abdel, fils de Jacob, fils de Pinhas, fils d'Eléazar, fils de Nethanel, fils d'Eléazar, fils de Nethanel, fils d'Eléazar, fils d'Amram, fils d'Aaron, fils d'Eléazar, fils de Lévi, tous grands prêtres (que la gloire et la grâce de l'E-(p. 430) ternel soient avec eux), j'ai écrit cette *Mishnah* dans l'année mentionnée ci-dessus, pour la famille de Bené Shemesh, pour Ismaël (qui connaît le secret de ce calcul), pour ses fils (que Dieu leur accorde son assistance), pour son frère cadet Joseph et pour les fils qu'il engendrera (que Dieu les assiste avec celui qui connaît ce calcul) ; et moi je rends grâces à l'Eternel mon Dieu.

Nous avons copié ce commentaire de l'autographe de mon grand-père Eléazar ben Amram (que son âme repose en paix), qui dit l'avoir écrit en 544 de l'hégire (que Dieu le bénisse, amen. Le nom de Dieu soit loué éternellement). »

son fils (que le salut soit sur eux); ... en l'année 13 du pontificat de son père, en cette année, Abisha' fils de Pinhas, fils d'Eléazar, fils d'Aaron le grand prêtre (que le salut soit sur eux) écrivit le livre saint qui se trouve dans la ville de Naplouse (que Dieu la maintienne), conservé dans la maison des grands pontifes jusqu'à ce jour. [D'après] ce comput, nous célébrons les fêtes de Dieu sans altération, sans différence, sans mutation, jusqu'à l'éternité. Nous connaissons le comput depuis Adam, par la sainte Thorah (fo. 7), jusqu'à la sortie d'Égypte des Beni Israël. Ce comput est resté avec nous; nous le conservons avec la conservation de notre pontificat (que Dieu nous garde ainsi que toute notre communauté jusqu'à l'arrivée du temps de la grâce).

Et moi, Jacob, fils d'Ismaël, fils d'Abdel, fils de Jacob, fils de Pinhas, fils d'Eléazar, fils de Natanel, fils d'Eléazar, fils de 'Omran, fils d'Aaron, fils d'Eléazar, fils de Lévi, les grands prêtres (que la gloire et la grâce de Dieu soient avec eux). J'ai écrit ce commentaire dans l'année sus-mentionnée, pour mon fils (?), soleil de l'instruction, trésor de la science et de la sagesse; qui a connu le secret du comput et toute la science d'Ismaël, pour ses enfants (que Dieu lui accordera), pour son frère cadet Joseph et aussi pour les enfants qu'il engendrera....

Ce commentaire, nous l'avons trouvé commenté et copié de l'autographe de mon grand-père [1] Eléazar fils de 'Omran (fo. 7 V°) (que Dieu ait son âme en paix); il mentionne l'avoir écrit en l'an 544 du royaume des Bené Ismaël (que Dieu le bénisse, amen. Notre Dieu soit loué éternellement et que sa mémoire soit élevée à jamais). »

Il me reste à signaler la dernière page, qui est d'autant plus d'actualité que l'un des personnages mentionnés vient de mourir, tandis que l'autre est encore en vie.

*Ms A. I. U.*, (fo. 43). L'auteur de la *Tôlideh* continuée donne la durée du règne de Abd-ul-Aziz Khan : 16 ans [2]; puis il mentionne un des chambellans, « Hossein agha Sarkis, qui sortit et tua quatre ministres qui étaient la cause de l'assassinat [d'Abd-ul-Aziz]; et il tua plusieurs autres personnes... Mourad Khan V, trois mois. Celui-ci fut destitué du trône après trois mois, à cause des intrigues. Il tomba à Constantinople entre les mains du gou-

[1] Il est intéressant de rapprocher cette donnée littéraire de celle concernant l'auteur de l'Ecclesiastique; là aussi, il est question d'un petit-fils reprenant l'œuvre de son grand-père. Cf. Israel Levi, *L'Ecclésiastique ou La Sagesse de Jésus, fils de Sira*, texte original hébreu, édité, traduit et commenté... 1re partie. Paris, 1898, p. XXVII-XXVIII.

[2] Abd-ul-Aziz monta sur le trône en 1861 et fut renversé par une révolution de palais en mai-juin 1876.

vernement turc (l'explication en serait trop longue) [1]... Abd-ul-Hamid Khan II, notre sultan actuel [2]. Que Dieu le conserve. Amen. »

On le voit, le *Ms. A. I. U.* a été écrit quelque temps après l'avènement du sultan actuel de Constantinople. C'est un texte plus jeune que celui qui a été édité par Neubauer mais plus ancien, de quelques années, que celui qui a été publié par MM. Adler et Seligsohn.

Les diverses copies de la *Tôlideh* qui se succèdent depuis le XI^e^ siècle jusqu'à nos jours nous montrent comment les chroniques et les livres bibliques ont dû se reproduire et se perpétuer jusqu'au moment où ils furent codifiés et figés dans une forme invariable. Ce moment n'est pas encore venu pour les différentes *Thôlidoth* qui subiront les fluctuations capricieuses des copistes jusqu'au jour où elles seront à leur tour l'objet d'une massore samaritaine.

F. Macler.

Paris, octobre 1904.

Note complémentaire. Depuis la rédaction de ces lignes, le catalogue des mss. et des incunables de la bibliothèque de l'Alliance israélite a été publié ici même (t. XLIX, p. 284), par M. Moïse Schwab. Le *Ms.* A. I. U. est devenu le n° 237 de la série. — F. M.

[1] Notre auteur ne se compromet pas.
[2] Il monta sur le trône en août 1876.

# UN MANUSCRIT DE LA « GUENIZA »

## DE LUBLIN

Parmi les vieux volumes dépareillés, jadis déposés dans les greniers de la vieille synagogue de Salomon Loria (מהר"ש) à Lublin et transportés récemment à l'ancien cimetière pour y être enterrés, nous avons découvert quelques pièces historiques intéressantes. Entre autres, nous y avons trouvé un manuscrit sur vélin, déchiré au commencement et à la fin, reste d'un Rituel journalier qui a servi aux officiants[1]. En son état actuel, ce ms. commence à la prière על הכל et se termine par l'invocation יהי רצון, récitée après la lecture de la Loi.

Au milieu se lisent des prières commémoratives composées en l'honneur des martyrs israélites, victimes des persécutions qui sévirent sur la communauté juive de Lublin. On y trouve aussi la liste des pieux personnages et des bienfaiteurs qui ont illustré cette ville et dont la mémoire était rappelée aux jours de Sabbat et de fêtes, ainsi qu'une singulière formule de bénédiction (מי שברך) en faveur de « ceux qui ne bavardent pas durant la prière ».

Rien ne permet de déterminer l'époque à laquelle ce ms. a été écrit, mais on peut estimer qu'il doit remonter à peu près à l'an 5420 (milieu du XVII[e] siècle), puisque, dans la prière récitée le samedi en faveur du souverain régnant alors, est mentionné le nom du roi Casimir[2]. Or, il ne saurait être question que du dernier prince de ce nom, Jean Casimir V (1609-1672), qui a régné de 1648 à 1667, après la mort des personnages dont les noms se trouvent plus loin, et qui, après son abdication, se retira en France, dans l'abbaye de St-Germain-des-Près. — Cette prière est la première pièce du ms.

[1] J'ai donné l'histoire de la communauté juive de Lublin dans mon livre לקורות היהודי בלובלין (Lublin, 1899, in-8°), avec des Appendices dus à D. Kaufmann, A. Harkavy et S. Buber.

[2] Il y a, bien entendu, des additions ultérieures.

Apres cette prière viennent plusieurs formules commémorant le souvenir des membres de la communauté qui se sont distingués, soit par leur piété, soit par leur savoir, soit par leur martyre. La première se réfère probablement à Pinhas Hurwitz, qui fut condamné à mort dans des circonstances peu connues et méritant d'être rappelées : A Tomaschow (Pologne), un voleur, surpris en flagrant délit de vol de vases ecclésiastiques, fut emprisonné. Pour sa défense, il prétendit les avoir vendus à un Juif dont il ignorait le nom, mais qu'il reconnaîtrait en le voyant. La justice donna l'ordre de placer le voleur à la porte d'entrée de la synagogue et d'incarcérer celui que le voleur désignerait. R. Pinhas Lévi, de la famille Hurwitz de Cracovie, très assidu à la synagogue, fut désigné par le voleur ; il fut enchaîné pour être conduit au tribunal de Lublin. En route, l'accusé parvint à s'échapper ; il courut au hasard, s'égara la nuit et finit par tomber non loin d'un corps de garde, qui saisit le fugitif. On le jugea d'autant plus coupable qu'il avait fui, et le tribunal le condamna à être brûlé vif le samedi 19 Iyyar (5)436 (= 2 mai 1676), supplice que la victime aurait pu éviter, s'il avait voulu abjurer sa foi [1].

La seconde prière commémorative, un peu différente de la première, célèbre les qualités et les vertus du rabbin Neftali Hirsch, fils de R. Blouvine, remarquable par son savoir rabbinique [2], de R. Moïse b. Isaac, auteur du livre מהדרא בתרא et gendre du מהרי"א, et du rabbin Cewi b. R. Zekharia.

Puis viennent des formules de bénédictions individuelles, dites מי שברך. La première est consacrée à « la respectable femme dame Hayya, fille du feu savant maître Blouvine Wolf ».

La seconde a pour but de bénir ceux qui s'abstiennent de conversations futiles à la synagogue pendant la durée de l'office religieux [3]. Une troisième formule de bénédiction est écrite en faveur de ceux qui s'assignent un temps fixe pour l'étude de la Tora et en faveur des bienfaiteurs de la communauté [4].

Ensuite recommencent des prières commémoratives pour le repos de l'âme de personnages distingués, savoir : R. Méïr b. R. Eliézer ha-Cohen, R. Abiézer b. Avigdor, R. Isaac b. R. Mardochée, Dame Esther fille de R. Aron, R. Abraham b. R. Moïse, R. Isaac b. R. Abraham.

Une formule spéciale est écrite pour le repos de l'âme de R. Neftali, fils du gaon R. Isaac ha-Cohen, en raison de son double

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° 1. Cf. Histoire des Juifs de Lublin, p. 35, note.
[2] *Pièces justificatives*, n° 2.
[3] *Ibid.*, n° 3.
[4] *Ibid.*, n° 4.

mérite de propagateur des études religieuses et de soutien de la foi juive [1]. Dans cette prière, il est dit qu'il fut mis à l'épreuve (נמר בנסיון), et sur sa stèle funéraire il est appelé saint (קדוש), mais l'on ne peut pas déterminer, d'après ces renseignements vagues, s'il a été exécuté ou s'il est mort de mort naturelle.

A la veille de la fête de Soukkot, on récite une élégie étendue (סליחה), en l'honneur des victimes des persécutions qui ont sévi dans ce pays en 1648 et 1655. Cette élégie décrit les misères de toutes sortes que les malheureux Juifs polonais eurent à supporter lors de cette triste période, et, après avoir énuméré les maux des Juifs en général, elle parle spécialement du meurtre accompli sur le savant et vénéré rabbin Jacob b. R. Efraïm, dont la stèle funéraire, conservée au cimetière de Lublin, ne contient plus de date de décès. Or, par notre texte historique, on sait maintenant que ce meurtre eut lieu en 1655.

Suit une longue liste de personnes pour le repos de l'âme desquelles on invoque Dieu. Ce sont : le gaon Schalom Schekna (שכנה) b. R. Joseph, avec ses deux fils, R. Israël et R. Méïr ; le gaon Salomon, fils de R. Yehiel Loria (מהרשל) ; le gaon R. Joseph b. R. Menahem, ainsi que sa femme Ietta, fille de R. Jacob; le gaon R. Salomon b. R. Juda, avec son fils le gaon R. Löb, surnommé Lœbisches (ליבישס), grand rabbin de Lublin ; une élégie a été composée [2] sur le décès du père et du fils, qui se sont suivis en moins d'un an ; le gaon R. Abraham b. R. Mardochée ; le gaon R. Juda Lœb b. R. Méïr, surnommé R. Hirsch [3] ; le gaon R. Hirsch de Lubla (que j'identifie avec R. Juda Lœb b. R. Mayer Aschkenazi [4]); le gaon R. Nathan enterré en cette ville de Lublin (sans doute le grand rabbin Nathan Schapiro) ; le gaon R. Mordekaï, surnommé Mordich b. R. Juda ; le gaon R. Joseph b. Abraham, enterré à Posen ; le distingué et noble R. Josué b. R. Moïse, avec sa femme dame Sara.

La liste contient encore les noms suivants : le vénéré R. Joseph Laban ; R. Abraham, fils du gaon R. Sadoc ; le distingué R. Juda Levia, fils de R. Mardochée, dont le fils nommé R. Mardochée a donné des aumônes pour obtenir cette commémoration, et sa femme, l'honorable dame Rebecca, fille de feu R. Joseph ; R. Isaac b. R. Moïse b. R. Iehiel (pour qui le noble R. Efraïm a fait des aumônes) ; le Haber Isaac b. Haber David Segal ; R. Hayyim b. R. Jacob, avec sa femme

[1] *Pièces justificatives*, n° 5.
[2] Imprimée dans le *Schalschelet ha-Kabbala*.
[3] Histoire des Juifs de Lublin, p. 75.
[4] *Ibid.*, p. 43.

Esther, fille de Mardochée, avec leurs fils Mardochée b. R. Hayyim et Jacob, et le « saint » R. Menahem ; le Haber Moïse avec son fils R. Abraham, ainsi que leurs filles, dames Beilla et Ella, filles de R. Hayyim, en faveur de qui R. Samuel a fait des aumônes; la respectable dame Scheindel, fille d'Elie, femme de Samuel Schamass, le gaon Moïse b. R. Juda [1], ainsi que sa jeune fille Miriam, en faveur desquels on a distribué des aumônes ; le noble, riche et considéré R. Moïse b. Josua, connu par sa généreuse et incessante intervention en faveur de ses coreligionnaires ; R. David b. R. Josua, avec la dame Ella, fille du riche R. Moïse; la dame Betsabé, fille de R. Josua; la dame Meyruscha, fille de R. Baruch ; R. Moïse b. R. Baruch ; Ioka Menahem b. R. Hayyim ; Baruch Jacob b. R. Pessah ; le gaon et maître R. Mardochée b. R. Abraham (probablement Mardoché Iaffé, l'auteur des לבושים, qui a été quelque temps grand rabbin de Lublin [2]), en faveur duquel ses enfants ont donné des aumônes; la respectable dame Pessa, fille de Cewi Hirsch b. R. Moïse; le distingué R. Isaac b. R. Moïse; Dame Rachel, fille de feu R. Josué ; Dame Malka, fille de R. Joseph, enterrée à Jerusalem, en faveur de laquelle sa sœur Simha a donné des aumônes ; Dame Rachel, fille de Hayyim, épouse de R. Zacharie b. R. Josué, donateur; R. Abraham b. R. Salomon, avec son épouse dame Tchitel, fille de R. Moïse, en faveur de laquelle son fils Jacob a fait des dons ; R. Pessah b. R. Baruch, en faveur duquel son fils Bendit a fait des dons, avec Rachel fille de David et Sara, fille de R. Pessah, commémoration faite à la demande du même R. Eliézer b. R. Sadoc ; R. Jérémie b. R. Joseph, commémoration faite à la demande de son fils Josué Juda.

Des prières spéciales sont inscrites pour l'âme de Samuel b. Hayyim, placé à la tête de la communauté, enterré à Safet en Palestine (commémoration demandée par ses fils Selig et Jacob) ; de R. Menahem b. R. Samuel (peut-être le Dayan Monisch [3]) et sa femme, Dame Rebecca, fille de Samuel ; de R. Sadoc Cohn Egger; Dame Gute, fille de Samuel, de Dame Hanna, fille de R. Moïse ; de R. Isachar Beer b. R. Joseph, en l'honneur desquels l'estimable R. Hirsch a fait des dons.

La même formule est dite à la mémoire du gaon et grand rabbin (*Ab beth Din*), le distingué R. Selig, fils du pieux gaon et grand rabbin Neftali Hirtz, enterré à Hébron ; du pieux Rabbi Maître Isaac, fils du gaon R. Nathan (sans doute le rabbin Isaac

[1] Voir *ibid.*, p. 45.
[2] *Ibid.*, p. 25.
[3] *Ibid.*, p. 71.

Schapiro [1]); du maître R. Salomon b. R. Josué; de R. Baruch b. R. Isaac Lévy; de R. Mardochée b. R. Juda Léon, bienfaiteur de la communauté, avec son épouse la pieuse dame Schœne, fille du généreux R. Chouwolno (commémoration demandée par son fils qui a fait des dons).

Un rappel très élogieux est fait à la mémoire de R. Salomon Eliakim b. R. Israel, médecin habile (peut-être le médecin Salomon, de la famille du gaon Salomon Loria [2]); de l'éminent gaon R. Méir (évidemment R. Méir Schapiro, décédé en 1723 = פנת, après avoir exercé longtemps les fonctions de grand rabbin de la communauté [3]); de son successeur R. Isaac Eisik b. R. Arié Lœb; du pieux Haber R. Moïse b. R. Daniel (commémoration faite à la demande de sa veuve dame Zelda et de son fils Daniel).

Un rappel semblable est fait à la mémoire du grand gaon Efraïm Salmon b. R. Neftali Hirsch Schor (auteur des תבואות ישר, gendre du riche Saül Wahl, plus tard grand rabbin de Lublin [4]); de R. Jacob b. R. Efraïm Neftali (grand rabbin de Lublin, père du rabbin Heschel, qui, après avoir succédé à son père, devint grand rabbin de Cracovie, où il est décédé [5]), et de sa femme Bluma, fille de R. Cewi; du distingué R. Jacob b. R. Méir (peut-être R. Jacob, gendre de R. Samuel Rechulis [3]); de R. Cewi Hirsch b. R. Moïse; de R. Juda b. R. Samuel; de R. Neftali b. R. Salomon; de R. Moïse Baruch b. R. Pessah, et de sa femme Blume, fille de R. Alexandre, tous renommés pour leurs bienfaits.

Sont ensuite rappelés, comme martyrs de la foi, R. Abraham b... (noms illisibles). On jeûne le 20 Siwan en souvenir de Menahem b. R. David; le 4 Adar, pour...; puis, R. Eliézer, R. Azriel... Isaac; R. Salomon b. R. Israel; pour les « saints » morts en Ukraine et en Podolie et pour ceux qui ont péri au début des États généraux tenus à Varsovie... (C'est tout ce que la vétusté et l'état poussiéreux des dernières feuilles de ce ms. permettent de lire.)

En outre, les archives de notre communauté contiennent de longues lettres de condoléance concernant les maux qui ont atteint les Juifs de la ville de Hambourg et d'Amsterdam.

S. B. Nisenbaum.

[1] Voir *ibid.*, p. 68.
[2] *Ibid.*, p. 41.
[3] *Ibid.*, p. 68.
[4] *Ibid.*, p. 36.
[5] *Ibid.*, p. 80.

## PIÈCES JUSTIFICATIVES

I. אל מלא רחמים... את נשמת הקדוש (פ'ב'פ) שהלך לעולמו חסיד וישר ובעבור שמכר נפשו ונשמתו על קדושת השם באהבתו ולכן בעל הרחמים יסהירהו בסתר כנפיו לעולמים ויצרור בצרור החיים נשמתו ד' הוא נחלתו וינוח בשלום על משכבו שלום ואמרו אמן.

Au-dessus de cette formule est écrite la ligne suivante :

הקדוש מ' בלווין ב' מ' נפתלי הקדוש הרב פנחס ב' הרב יעקב·

II. אל מלא רחמים... את נשמת הגאון האלוף מהורר (פ'ב'פ) בעבור שהרביץ הורה בישראל ולכן בעל הרחמים יסהירהו בסתר כנפיו לעולמים עם נשמה אברהם יצחק ויעקב ויצרור .·. אמן.

Au-dessus de cette formule, on lit ces mots :

הגאון הגדול אב'ד ק לובלין הרב מהור"ר נפתלי הורש במהור"ר בלווין.

III. מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב משה אהרן דוד ושלמה הוא יברך את מו שנזהר מלדבר בבית הכנסת בשעת פסוקי דזמרה ותפלה והלל וקדיש וקריאת התורה ושאר דברים של קדושה ונשכר זה הקב"ה ישמע צעקתו ויקבל תפלתו וישלח ברכה והצלחה בכל מעשי ידיו עם כל ישראל אחיהם ונאמר אמן.

IV. מי שברך אבותינו... הוא יברך את כל מי שקובע עתים להורה ואת כל מי שיתן לתקן בית הכנסת ולתיקון בית הקברות ולהלכיש ערומים בכל עת ובכל עונה מנדבת לבו מהריוח אשר ד' לידו אנה המוסיף יוסיף ד' כהנדה וכהנה ויזכהו לעלות ג' פנים בשנה קריית דוד חנדה עם כל ישראל אחיו ברנדה ונאמר אמן.

V. יזכור א' את נשמת הגאון החסיד הקדוש מהר"ר נפתלי ב' הגאון הגדול מוהר"ר יצחק הכהן בעבור שהרביץ תורה בישראל והעמיד הלמידים הרבה בהוויות דאביי ורבא וגם בנעשה מרכבה וגם עמד בנסיון פעם א' על קדוש השם המיוחד ובעבור זה הלא נפשו...

# LES CONVERSIONS JUIVES

## DANS LE COMTAT VENAISSIN

L'Église a toujours soutenu que la conservation des Juifs lui était nécessaire, parce que leurs misères et leur déchéance étaient une preuve indirecte, mais visible et providentielle, de la vérité du christianisme. Cette doctrine ne l'empêcha cependant pas de poursuivre avec acharnement la conversion des Juifs au moyen âge et à la veille encore de la Révolution française.

On n'est guère d'accord sur le résultat de ce long et persévérant effort. D'aucuns prétendent que les conversions étaient nombreuses; d'autres qu'elles ne formaient que des exceptions. Nous nous proposons d'éclaircir ce problème en ce qui concerne l'ancien Comtat Venaissin.

Mais, tout d'abord, il n'est pas sans intérêt de nous arrêter un instant dans une région voisine, la Provence. A en croire certains documents, les conversions auraient été dans cette contrée particulièrement nombreuses. A la suite du décret d'expulsion bannissant les Juifs de cette province, beaucoup, pour s'y maintenir ou pour y revenir, auraient accepté le baptême, et leurs descendants, connus sous le nom de nouveaux chrétiens, auraient été, en raison de leur origine, tout au moins dans des circonstances déterminées, frappés de redevances spéciales. C'est ainsi qu'un manuscrit[1], qui se donne comme un extrait des mémoires de messire Louis Perrin, bénéficier prébendé de l'église d'Apt, prétend que Louis XII aurait levé, en 1512, une taxe de 50,000 livres sur tous les nouveaux chrétiens de Provence, à l'exception de ceux qui descendaient des tribus de Lévi et de Juda. Notre ms. cite, ville par ville, les noms de ces anciens Juifs, qui auraient formé environ cent soixante-dix familles éparpillées à Pertuis, Forcalquier, Apt, Draguignan,

[1] Biblioth. du Musée Calvet d'Avignon, ms. 1781, f^os^ 281 et suiv.

Grasse, St-Maximin, Hyères, Toulon, Lambesc, Berre, St-Remi, Châteaurenard, Tarascon, Arles, Salon, Marseille, Aix, etc.

Quand on parcourt cette longue liste de noms, on est frappé du grand nombre de noms à particule. On croirait avoir sous les yeux, moins une liste de personnes issues du ghetto, qu'une partie de l'armorial de la vieille noblesse provençale. Cependant une question s'impose. Quels sont exactement les dates et lieux de conversion de tant de personnes en vue? Le ms. ne le dit pas. Je me trompe, il le dit bien pour les quatre derniers noms de la liste : Charles de Minata, Gaspard de Roquemartine, Beauvais de Roure, et l'avocat Ribiers ont été baptisés à Avignon en 1518! Et c'est le 21 décembre 1512, d'après notre ms. même, que Louis XII les aurait déjà soumis à une taxe spéciale, en raison de leur descendance de Juifs convertis! Cette constatation nous dispense de relever d'autres invraisemblances. Nous sommes en présence d'un document apocryphe[1].

Notre ms. paraît, d'ailleurs, se rattacher à toute une série d'écrits tendancieux dirigés, au cours des XVII[e] et XVIII[e] siècles, contre la noblesse provençale. Un des plus connus et des plus discutés de ces écrits est certainement *La Critique du Nobiliaire de Provence*, de l'abbé Robert. Cet abbé a, lui aussi, une liste de nobles d'origine judaïque, liste absolument identique à celle qui nous occupe. Mais, le but de l'abbé Robert, à notre avis, est clair. Il fait œuvre de parti, il accomplit un acte de haine ou de vengeance. Son travail est un pamphlet. L'histoire impartiale n'en doit pas tenir compte.

Mentionnons encore, à titre de curiosité, un autre document[2] du même genre, prétendant indiquer l'origine d'une noble famille provençale, celle des Galiffet. Son fondateur serait un des frères Calmet, Juifs de Carpentras, chassés de leur carrière pour un crime mystérieux et baptisés à Aix en 1581. Le verbal du baptistaire, dit notre ms., existe au greffe de la commune de Sénas, mais n'a jamais pu en être tiré à cause des intrigues des Calmet et des de Galiffet. Ce document ne nous paraît pas plus sérieux que les autres. Les allusions prudemment mystérieuses qu'il contient nous le rendent suspect. Nous faisons remarquer, en outre, qu'à notre connaissance, la peine de l'ostracisme n'a jamais existé dans les communautés juives des États français du Saint-Siège.

Rentrons dans le Comtat. Pour convertir les Juifs, l'Église

[1] La biblioth. d'Avignon a acheté notre ms. en 1873 à M. Ed. Cartier d'Apt, qui aurait lui-même copié ou recueilli les différentes pièces qui le composent et qui seraient, en grande partie, des extraits d'une ancienne histoire ecclésiastique d'Apt.

[2] Biblioth. du Musée Calvet, ms. 3485.

employa de nombreux procédés : la « disputaison » ou colloque ou discussion contradictoire, la conférence ou leçon faite par un prédicateur chrétien aux Juifs assemblés de force devant sa chaire, enfin, une foule d'autres moyens moins avouables que nous aurons l'occasion de mettre en lumière.

Les colloques ne paraissent pas avoir laissé de trace dans les archives. Par contre, nous y trouvons des documents relatifs à la conférence qui florissait dans le Comtat, avec des intermittences plus ou moins longues, dans le cours des XV^e^, XVI^e^, XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Ce fut probablement le pape Nicolas III qui l'introduisit dans le pays, mais Grégoire XIII en fut le véritable organisateur. Sa célèbre bulle de 1584 en régla tous les détails et fit loi sous la plupart de ses successeurs jusqu'à la Révolution française. En vertu de cet acte, tous les Juifs comtadins, âgés de plus de douze ans, étaient contraints, sous des peines sévères, d'assister une fois par semaine, généralement le jour du Sabbat, à la leçon d'un prédicateur chrétien, convenablement rétribué par eux. Ce prédicateur avait pour mission de leur démontrer, par l'évocation de leurs malheurs passés et de leurs misères présentes, qu'ils avaient cessé d'être le peuple de Dieu, que l'interprétation traditionnelle juive des Écritures était fausse, l'enseignement des rabbins un tissu de mensonges, de fables et de tromperies, et de les amener ainsi à accepter le christianisme.

Nous savons les noms de quelques prédicateurs chargés de prêcher aux Juifs. Il en est qui ne sont pas tout à fait inconnus. Les Juifs d'Avignon entendirent, à différentes époques, dans leur carrière, peut-être même dans leur synagogue : le père Possevin[1], auteur du traité *De Judaeis juvandis ;* le père Lorin, le père Arnous, futur confesseur de Louis XIII, etc. A Carpentras, la conférence se faisait dans une salle de la maison de charité, louée, réparée et entretenue aux frais des Juifs[2]. Au XVIII^e^ siècle, nous y voyons à l'œuvre l'abbé Antoine, l'abbé Penne, l'abbé Valoris, « savant prêtre de Serres »[3], et l'abbé Tarascon. Mais le plus persévérant de tous les prédicateurs fut un capucin fougueux et érudit, le père Justin, dont nous allons dire quelques mots[4].

Le père Justin, de son vrai nom Jean-François Boudin, était né à Monteux en 1736. Moine fanatique et haineux, il s'attaqua non seulement aux Juifs, mais encore aux protestants, contre lesquels il écrivit un volumineux mémoire intitulé : *Histoire des Guerres*

[1] Le R.-P. Marcel Chossat, *Les Jésuites à Avignon*, p. 188 et 189.
[2] Voir *Pièces justificatives*.
[3] Biblioth. de Carpentras, ms. 1420, t. XIV.
[4] Cf. Barjavel, *Dictionnaire biographique de Vaucluse*.

*excitées dans le Comté Venaissin et dans les environs par les Calvinistes au XVI^e siècle*[1]. Le père Justin était considéré comme un savant hébraïsant et un profond talmudiste. Il est l'auteur d'un traité inédit contre le Talmud. Mais, si les citations éparpillées dans ses sermons ne nous permettent pas de nous former une opinion sur sa science de l'hébreu, son traité contre le Talmud prouve avec évidence qu'il était incapable d'en déchiffrer une seule ligne. Quand il ne réédite pas les banalités mises en circulation par les apostats juifs du moyen âge, il se lance dans les dissertations les plus étranges. Quoi qu'il en soit, sa réputation d'hébraïsant le désigna plus encore que sa renommée d'orateur[2] aux fonctions de prédicateur des Juifs[3]. En cette qualité, il prononça de nombreux sermons. Nous en possédons dix-huit[4], prêchés entre 1787 et 1790, et qui suivent à la lettre le programme tracé par la bulle de Grégoire XIII. Le père Justin n'était assurément pas un grand orateur, mais il ne manquait pas d'habileté. Sa parole est généralement amicale et doucereuse. Cependant, par moment, le ton s'élève, devient véhément et plein de fiel. Nous donnons plus loin une analyse de quelques-uns de ses sermons[5].

Les prédications convertirent-elles beaucoup de Juifs? *A priori*, il semble que la conférence fut un moyen peu habile.

Il n'est guère possible d'en douter si l'on consulte les écrivains ecclésiastiques. Ils ne reconnaissent assurément pas avec franchise l'échec des conférences. Mais ils sont, à cet égard, d'une sobriété de détails et d'une discrétion contrastant singulièrement avec le bruit que nous les verrons faire plus loin autour du baptême du Juif le plus humble. Cordara[6] prétend ignorer

[1] Biblioth. du Musée Calvet d'Avignon, ms. 1525, t. III.

[2] Il était un peu bègue.

[3] La bulle de Grégoire XIII disait, en effet, de choisir comme prédicateur « un docteur en théologie, ou quelque autre personnage capable, qui soit, si faire se peut, bien versé dans la connaissance de la langue hébraïque ».

[4] En voici les titres et les dates écrites de la main du P. Justin : 1. Histoire des Juifs anciens (juin 1789). — 2. Etat malheureux des Juifs modernes (novembre 1787). — 3. 1^er^ témoignage des prophètes. — 4. Prophétie de Jacob (sans date). — 5. Prophétie de Daniel I (sans date). — 6. Prophétie de Daniel II (avril 1788). — 7. Prophétie de Daniel III (mai 1788). — 8. Destruction de Jérusalem (août 1788). — 9. Punitions continuées sur les Juifs après la ruine de Jérusalem (1787 et octobre 1789). — 10. Erreurs absurdes des Juifs modernes (sans date). — 11. Suite des erreurs absurdes des Juifs (septembre 1787). — 12. Preuves de la venue du Messie (octobre 1790). — 13. Que J.-C. a été le Messie (mai 1788). — 14. Que J.-C. en qualité de Messie a dû donner une nouvelle loi (novembre 1788). — 15. Cessation du Sabbat. Etablissement du dimanche (janvier 1789). — 16. Réponse aux objections des Juifs (mai 1790). — 17. Réfutations des prétextes des Juifs (février 1787 et août 1789). — 18. Preuves que le Messie est venu et réfutations (août 1787 et avril 1789).

[5] Voir *Pièces justificatives*.

[6] R. P. Marcel Chossal, *op. et loc. cit.*

le résultat des conférences. Les biographes du père Lorin attestent, il est vrai, « qu'il ouvrit à la lumière de l'Evangile un grand nombre de Juifs avignonnais », mais s'abstiennent de préciser cette affirmation. Mgr Bordini, dans un rapport sur les prédications, n'est pas plus explicite. « Les discours aux Juifs, dit-il, n'étaient pas sans fruit [1]. » Les lettres annuelles des Jésuites sont encore plus sobres de renseignements. Elles ne signalent point de conversion ; mais elles traitent les Juifs de « race obstinée, de sol aride, et de terre ingrate », expressions qui ne semblent pas être de simples fleurs de rhétorique [2].

Cependant la conférence n'était que le moyen officiel. A côté du prédicateur, travaillant au grand jour à la conversion des Juifs, une foule de religieux et de laïcs poursuivaient la même œuvre par une propagande obscure. De préférence, leurs victimes se recrutaient parmi l'élément le plus déshérité et le moins recommandable de la population juive. La perspective d'un avenir moins sombre, la promesse alléchante de la protection de l'évêque ou d'un riche parrain, l'espoir de toucher le produit d'une collecte [3] et les arrérages de quelques legs institués en faveur des néophytes [4], étaient aux yeux de certains malheureux Juifs des arguments d'un grand poids. Il en était qui s'engageaient à devenir chrétiens pour vivre confortablement dans une salle du palais épiscopal, durant les quelques semaines consacrées à leur préparation religieuse [5]. D'autres cédaient dans un mouvement d'irritation contre leur coreligionnaires [6] ; d'autres encore, pour rentrer en possession de quelque objet mis en gage dans un moment de gêne [7]. A dire vrai, les agents de l'Eglise, en exploitant ainsi les sentiments les moins nobles de la nature humaine, s'exposaient souvent à de cruels mécomptes. Les gens qu'ils croyaient avoir conquis ne faisaient, en réalité, qu'une triste spéculation et un double chantage. D'un côté, ils abusaient les chrétiens et de

[1] R. P. Marcel Chossal, *op. et loc. cit.*

[2] *Ibid.* On verra, d'autre part, que le père Justin manquait de confiance dans le succès de sa mission.

[3] Cf. *Annuaire de Vaucluse*, 1888. Un Juif touche le jour de sa conversion un présent de 150 livres.

[4] Biblioth. de Carpentras, ms. 2818 : Legs d'Ange Gollier en faveur des Juifs qui se font baptiser. Voir aussi une délibération du conseil municipal d'Avignon du 23 juin 1559. — Le Juif converti était, en outre, exempt du capage : Archives de Cavaillon, BB 16.

[5] Biblioth. de Carpentras, ms. 1420, t. XIV, f° 36.

[6] Archives de Vaucluse, G 122, f° 425. Boniace Cohen menace de se convertir, sous prétexte que les « baylous » l'avaient surchargé d'impôts.

[7] Archives d'Avignon, délibérat., t. XXIV, f° 339. Une délibération du Conseil municipal d'Avignon du 12 août 1631 restitue à Agricol, Juif néophyte, les bagues et joyaux qu'il avoit mis en gage avant sa conversion.

l'autre, ils s'efforçaient de se faire retenir dans le giron du judaïsme par une subvention habilement extorquée à la piété de leurs coreligionnaires. C'était là, sans doute, un rôle très périlleux pour les Juifs. Des peines terribles frappaient quiconque empêchait un Juif de se convertir. Mais la crainte d'assister à l'abjuration d'un des siens inspirait à la carrière tous les courages.

En voici un exemple [1].

Au commencement du XVIII^e^ siècle, un pauvre Juif de Carpentras, du nom d'Isaac Bénestruc de Cavaillon, était devenu, on ne sait comment, tailleur de l'évêque de la ville. Bientôt il répandit le bruit que la grâce l'avait touché. Cependant le temps passait, et notre homme restait toujours Juif. A ceux qui s'en montraient surpris il disait qu'il attendait la guérison de sa femme malade, celle-ci ayant également l'intention de se faire baptiser. Après avoir traîné en longueur, la prétendue maladie de la femme prit fin. Nouvelles tergiversations de Cavaillon. Il avait une autre raison d'ajourner sa conversion. Le doux espoir de devenir père le décidait à attendre la naissance de son enfant pour le faire baptiser le même jour que lui. Ainsi s'écoulaient de longs mois probablement pleins de profits pour notre tailleur. Cependant le moment d'exécuter son engagement est arrivé. La cérémonie religieuse est organisée, les invitations sont faites. On apprend alors que Cavaillon a quitté Carpentras pour une destination inconnue. Le désappointement est grand ; la carrière est rendue responsable du scandale ; une enquête est ordonnée. La femme de Cavaillon est arrêtée et jure qu'elle a toujours ignoré la résolution de son mari et que personnellement elle n'a jamais éprouvé le besoin de changer de religion. Mais on découvre des faits graves : les parents du fugitif et les baylons de la communauté lui ont remis quelque argent. Ils sont poursuivis pour détournement d'un néophyte, crime puni de la peine des galères et de la confiscation de tous les biens. Que faire? Il ne restait qu'un moyen de salut, c'était d'indiquer la ville où se trouvait Cavaillon. La communauté la fait connaître. Le tailleur était à Nice, en train de jouer le même rôle auprès de l'évêque du lieu. Le clergé de Carpentras réclame son néophyte. Mais notre homme était trop habile pour ne pas se tirer d'embarras. Sans hésitation, il écrit à l'évêque de Carpentras pour l'informer qu'il a toujours la volonté de devenir chrétien et qu'il a quitté sa ville natale pour se soustraire aux représailles et à la haine des Juifs. Il est permis de supposer que cette lettre n'était qu'une nouvelle échappatoire.

[1] Biblioth. de Carpentras, ms. 1420, f° 35 et suiv.

L'Eglise eut souvent de ces découvenues. Sa joie en était d'autant plus vive, lorsqu'elle tenait sur les fonts baptismaux un membre de la secte retorse. La conversion d'un Juif prenait, en effet, les proportions d'un véritable événement. C'était une journée de triomphe et de gloire qu'on ne pouvait célébrer avec assez d'éclat et assez de pompe [1]. De grand matin déjà, des personnages notables parcouraient la ville en cortège, la garnison était sur pied et faisait la haie le long des principales rues. Les conseillers, les consuls, les officiers en grande tenue officielle se rendaient au domicile du néophyte, pour lui servir d'escorte jusqu'à l'église, parée de ses plus riches ornements et illuminée de mille feux. Pendant la cérémonie religieuse, des centaines de musiciens spécialement engagés jouaient les plus beaux morceaux de leur répertoire. Le légat ou l'évêque, habillés pontificalement, apparaissaient sur un trône. Au moment le plus solennel, l'assistance entière entonnait un *Te Deum*, que le bourdon des cloches et le bruit de salves d'artillerie tirées dans le voisinage ponctuaient et entrecoupaient de la façon la plus émouvante. Après l'administration du baptême, un personnage très en vue prenait quelquefois la parole pour célébrer, sur le mode dithyrambique, la gloire de la sainte Église et la haute valeur du néophyte. Le Juif le plus ignorant et le plus décrié était salué du nom de savant rabbin; la Juive la plus insignifiante devenait, dans la bouche de l'orateur, l'incarnation de la vertu, de la beauté et de la grâce. La fête se prolongeait, d'ailleurs, durant la journée entière. Pour stimuler l'entrain de la population, on lui jetait de la menue monnaie; aux enfants on faisait une distribution de douceurs. Et ainsi, la ville entière s'associait à la joie de l'Église et à son triomphe.

Voici deux exemples de ces baptêmes bruyants qui montrent que le système ne variait pas avec les siècles. En 1565 [2], une pauvre fille du nom de Rose se convertit dans un village des environs d'Avignon. Cette conquête n'avait rien de particulièrement glorieux. Elle n'en fut pas moins célébrée avec un luxe inouï. Le baron de Modène, en personne, dans une harangue de vingt-et-une pages, essaya de démontrer que la néophyte avait toutes les qualités de la fleur dont elle portait le nom. Et le baron n'en oublia aucune. Que dis-je? Jamais l'imagination la plus féconde n'a découvert dans la rose autant de parfums, ni autant de vertus.

Au commencement du XVIII[e] siècle, un citoyen d'Avignon qui avait assisté, dans la plus belle et la plus vaste église de la ville,

[1] Pour les détails qui vont suivre, se rapporter aux Pièces justificatives.
[2] Voir *Pièces justificatives*.

au baptême du Juif italien, Mardochée Schalom, dit Angelo Pace, écrivait encore sous l'émotion de ce qu'il avait vu : « En aucun temps, Avignon n'eut un spectacle aussi important et aussi magnifique [1]. »

Cependant, jusqu'à la seconde moitié du XVII[e] siècle, les conversions n'étaient que des cas isolés et rares. Et l'Église finit par s'exaspérer de la résistance des Juifs. Sa mauvaise humeur s'épancha d'abord en de nombreux règlements oppressifs [2], et dans l'application de plus en plus rigoureuse d'anciennes ordonnances prohibitives [3]. Défense fut faite aux Juifs de travailler aux jours fériés, de se montrer hors de la carrière à l'heure des offices et pendant toute la semaine sainte. Au XVIII[e] siècle, ce fut encore pis. Tous les genres de commerce leur furent à peu près interdits, des lois impitoyables les séparèrent de leurs concitoyens. On leur intenta des procès pour familiarité avec les chrétiens [4], les ouvriers et les blanchisseuses n'avaient plus le droit de pénétrer dans la carrière. Les Juifs ne trouvaient plus de chrétien pour allumer leur feu le jour du sabbat [5], plus de nourrice pour allaiter leurs enfants [6]. En même temps, ils étaient persécutés dans leur foi et dans leur culte. Le Talmud était proscrit [7], l'étude de la Loi interdite [8], leurs livres de prières soumis au visa des évêques et inquisiteurs locaux [9]. Ils ne pouvaient plus psalmodier à leurs enterrements [10], ni faire graver sur leurs pierres tombales aucune inscription hébraïque. Et tandis que leur enseignement était ainsi proscrit, les conférences des moines fonctionnaient avec régularité, et c'était le rabbin lui-même qui était contraint d'y conduire ses coreligionnaires sous peine de cinquante écus d'amende [11]. La situation des Juifs était devenue intolérable. Une sorte de folie mystique s'était emparée de la population chrétienne, qui, terro-

[1] Voir *Pièces justificatives*.

[2] *Ibid.*

[3] Règlements de Clément XII (1733), de Benoît XIV (1751) et d'Innocent IV : Biblioth. de Carpentras, ms. 1400, t. XIII.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.* : « Défense d'employer aux enterrements aucuns rite, cérémonies, ou pompe funèbre ; qu'ils (les Juifs) s'abstiennent de psalmodier, de porter en chemin des flambeaux ou cierges allumés, à peine de 100 écus d'amende. » Les arrêtés de certaines municipalités, interdisant toute manifestation cultuelle sur la voie publique, ne sont donc que la reproduction d'anciens règlements de l'Église contre les Juifs.

[7] Édit de Pie VI (septembre 1776), art. 43 : Biblioth. de Carpentras, ms. 1400, t. XIII, f° 323.

[8] Biblioth. d'Avignon, ms. 15.

[9] Règlements de l'archevêque Libelli.

[10] A la vérité, ces mesures ne sont pas uniquement la conséquence de l'insuccès du prosélytisme.

[11] Archives de Vaucluse, G 109, f° 59.

risée par la peste et des fléaux de toute nature, se livrait aux pires extravagances. Avignon et le Comtat étaient un véritable nid de couvents. Vers 1760, la ville d'Avignon renfermait vingt monastères d'hommes, quinze monastères de femmes et sept paroisses, dont chacune avait quinze chanoines et toute une légion de prêtres. En 1764, les Jésuites, expulsés de France, vinrent grossir encore cette armée de religieux, et, sous leur action, les habitants du pays furent animés d'un fanatisme farouche. Nous avons raconté la conduite des moines dans les hôpitaux à l'époque de la peste [1]. Sur trente Juifs, confiés à leurs soins, plus d'un tiers fut baptisé. Mais les moines n'avaient pas le privilège des conversions ; les laïcs aspiraient eux aussi à cet honneur. Il y avait même parmi eux une véritable émulation. Chacun voulait sauver son âme par le baptême d'un Juif. Les enfants y prétendaient comme tout le monde. A Mornas, une jeune chrétienne de quatorze ans baptisa un jour une enfant juive de trois à quatre ans [2]. A Carpentras, une autre petite chrétienne commit le même attentat sur une fillette juive [3]. Et ces cas n'étaient pas des exceptions. Tout enfant juif qui se hasardait seul dans la rue courait le même sort et risquait de ne plus rentrer au foyer paternel. Pour cela, il suffisait qu'un enfant chrétien affirmât, à tort ou à raison, l'avoir baptisé ! L'Église n'hésitait pas. Elle s'emparait, sans autre forme de procès, de l'enfant juif, l'enfermait dans un couvent pour le soustraire à tout jamais à la tendresse de sa famille. Sans doute, lorsque le scandale devenait trop violent, l'évêque ou le légat rendait une ordonnance défendant de baptiser les enfants juifs ou de se « jacter » de les avoir baptisés. Mais ces interdictions ne trompaient ni n'arrêtaient personne [4]. En tout cas, jamais l'Église ne rendit à ses parents un enfant soupçonné d'avoir reçu les eaux du baptême.

Pour se reposer de cet affreux spectacle, on voudrait au moins voir les Juifs vivre en sécurité derrière les murs de leur carrière, dans les lamentables bâtisses où s'abritait leur misère. Mais, hélas, le ghetto n'était ni un refuge contre le prosélytisme, ni un asile pour la liberté de conscience. Les apostats y avaient accès, y régnaient en maîtres et terrorisaient leurs anciens coreligionnaires. L'apostat était un être puissant et privilégié. Sa conversion lui procurait les moyens de vivre, au moins quelque temps

[1] Voir *La peste chez les Juifs d'Avignon*, *Revue*, t. XXXIV.
[2] Voir *Pièces justificatives*.
[3] *Ibid.*
[4] La fréquence même de ce genre d'édits montre le peu d'importance qu'on y ajoutait.

d'une vie de paresse et de débauche. Quand ses ressources étaient épuisées, il savait les renouveler par la délation et le chantage. Les Juifs, à qui son influence était connue, lui payaient souvent son silence. Et quand ils ne voulaient ou ne pouvaient plus satisfaire ses exigences, le misérable les accusait de crimes imaginaires ou se targuait d'avoir baptisé leurs enfants et se créait ainsi de nouveaux titres à la confiance et à la générosité de l'Église. L'exemple de ces renégats, vivant grassement au milieu d'une population pauvre et épuisée, eut d'ailleurs bien souvent des conséquences déplorables. La solidarité juive, jadis si étroite, n'existait pour ainsi dire plus. Les carrières étaient divisées par des rivalités et des ambitions [1]. Elles étaient aussi surchargées d'impôts dont la répartition soulevait sans cesse des protestations, des révoltes et des haines implacables. Les plus malheureux se croyaient victimes de la parcimonie, de l'injustice et de la tyrannie des autres [2]. Dans cette classe de mécontents les apostats trouvaient facilement des gens disposés à suivre leurs conseils et à imiter leur conduite. Effectivement, les candidats à l'abjuration pullulaient dans les carrières et se livraient, sous la protection des lois, à toutes les inspirations de leur haine et de leur rancune. Malheur au Juif qui osait leur adresser la plus inoffensive observation. Il était immédiatement dénoncé et poursuivi pour avoir molesté un catéchumène ou pour avoir tenté d'empêcher sa conversion [3]. On lira plus loin la lettre émouvante des baylons de la communauté de Cavaillon relative aux agissements des prétendus catéchumènes. Plus encore que les chrétiens, ils pratiquaient le baptême et le rapt des enfants juifs [4]. A la fin du XVIII[e] siècle, les pères de famille juifs vivaient dans une anxiété telle que beaucoup, pour sauver leurs enfants, quittaient le Comtat. Les autres invoquaient humblement

[1] Elles formaient de véritables petites républiques, gouvernées par un conseil recruté par tiers dans les trois classes de la population.

[2] Il y eut comme des mouvements d'insurrection. Voir notre article *Revue*, t. XXXVIII. Ajoutons ici encore que ces mouvements peuvent n'avoir aucun lien avec les agissements des renégats.

[3] « Si quelque Juif, de quelque sexe qu'il soit, ose dissuader ou empêcher, de quelque manière que ce puisse être, la conversion de quelque Juif ou catéchumène à la sainte foi, ou la lui faire différer, quoique de très peu de temps, il encourra sur le champ la peine de la galère et de la confiscation de tous ses biens...

« Et quant aux femmes juives, au lieu de la galère, elles encourront la peine du fouet et de l'exil et autres arbitraires plus grièves, selon les circonstances du délit. » Edit de Pie VI, art. XVII, 5 avril 1775.

[4] Un rapt particulièrement odieux et dont le souvenir ne s'est pas effacé fut celui du jeune fils du rabbin Crémieux de Carpentras, enlevé à la sortie de l'école, pendant une nuit d'hiver de l'année 1776, par un Juif renégat. L'enfant, enfermé dans un couvent, entra plus tard dans les ordres et mourut à Rome comme cardinal. Conf. Lisbonne, *Archives israélites*, 1840, p. 652.

l'assistance du pouvoir ecclésiastique, cause première de toutes leurs alarmes. Le fanatisme de l'Église et de la population, secondé par la lâcheté et la cupidité des renégats juifs, eût probablement exterminé le judaïsme dans le Comté Venaissin, si la Révolution française ne lui eût apporté, avec la liberté, le salut.

JULES BAUER.

---

## PIÈCES JUSTIFICATIVES

*Extraits du discours prononcé par G. de Modène, bailli de Montlor, le jour de la conversion « d'une belle juifve », appelée Rose, qui prit en baptême le nom de Marie.* (Année 1565.)

Encores que la prière de ceux qui me peuvent commander et la force de ma foye me poussent à discourir sur ce subject, je perdrais l'espérance d'obtenir excuse de ma présumption, si je ne tirais le principe de Celui qui la donne à toutes choses, lequel nous commande ayant à parler au prince, d'ouvrir notre bouche. Et il nous la remplira d'éloquence; espérant donc en Luy que, comme il a rendu fertile le ventre stérile de Sara, tire feu de l'arride buisson, que aussi il mettra ordre et efficace au discours que je veux publier.

.....L'odeur des roses tue les escorpions et la senteur d'une conversion fera mourir le venin des Juifs. Le suc des roses, respandu avec de la rosée sur les yeux, les rend plus clairvoyants; et vous, avec cette céleste rosée avec laquelle vous serez présentement arrousée, ouvrirez les yeux aux enfants d'Israel. La rose, parmi les sages indiens, est portée pour obtenir quelque faveur, et qui double aussi, que les Juifs n'en obtiennent une par une conversion.

Toi donc, pitoyable Seigneur, qui fus incarné dans une fleur, au temps des fleurs et en la cite des fleurs, reçois cette fleur qui, au milieu de mille fleurs, et en la saison des fleurs, aujourd'hui te fait de soi-même un fleurissant don.

(Biblioth du Musée Calvet d'Avignon, ms. 2311, f° 41 et suiv.).

---

L'an mil six cent nonante trois et le second du mois de janvier, par devant Monseigneur Illustrissime et Révérendissime évêque, dans le

palais épiscopal et chambre de son ordinaire residence, a comparu le sieur Penne, lequel a dict et exposé que le lieu désigné aux Juifs pour assister aux predications, par l'ordonnance ci-devant du vingtième novembre dernier, se trouve sans porte, ni fenêtres, les murailles..... et le pavé inegal, d'une terre mouvante, causant une poussiere insupportable, lorsque lesdits Juifs y entrent, de sorte qu'il est impossible d'y pouvoir prêcher, sans altérer sa santé, et partant a requis Mondit Seigneur Ill^me et R^me évêque de vouloir ordonner que ledit lieu sera bien et duement pavé, les murailles réparées et blanchies et pourvues de vitres, fenêtres et portes nécessaires et des bancs et d'une chaire pour prêcher, aux dépens desdits Juifs.....

Lors Mondit Seigneur Ill^me et R^me, ouï la susdite exposition, a ordonné et ordonne que le lieu ci-devant désigné sera bien et duement pavé, les murailles réparées et blanchies et pourvues de vitres, fenêtres et portes nécessaires. Ensemble des bancs et chaire pour le prédicateur et auditeurs, dans 7 mois, au dépens de qui de droit.

(Biblioth. de Carpentras, ms. 1420, t. XIII, f° 14.)

---

*Lettres du Saint-Office à l'inquisiteur général d'Avignon.*

I

Reverendo padre,

Si è qui ricevuta la fede da vostra Reverendissima trasmessa, concernente il matrimonio contratto tra Giovanni Gros et Anna Jouche. Si come anche si sono ricevuti gli atti che ha inviati con suam parimente lettera de 3 marzo prossimo, compilati in cotesto suo, officio sopra il battesimo dato da Claudina Pellistiere alla fanciulla Ebrea. E questi miei Emminentissimi Colleghi reverendi Cardinali Inquisitori havendo udito, che ella ha posta detta fanciulla nel monastero della Visitazione in Carpentras, ove si trattiene sotto buona educazione, con haverlo assignato cento lire annue pro suo mantenimento, e proibito a gli Ebrei l'accostarvisi. L'E. E. loro hanno detto essere stato da V. R. in talo modo ben proveduto con ordinare che ora pro maggior cautella, ella accomandi a chi piu le parera opportuno, la medesima fanciulla : E Dio la conservi.

Roma, 3 may 1680.

Come Fratello.
Il Cardinal Cibo.

(Archives départementales de Vaucluse, série G, fonds de l'archevêché, G. 109, f° 37.)

II

Reverendo padre,

Rappresentatosi con la relazione degli atte trasmetti da V. R. il

battesimo conferito coste segretamente all'fanciulo ebreo da Francesca Rousset questa sacra congregatione è stata di sentimento ch'ella, secondo la sua prudenza, lo faccia con li dovuti risguardi, levare dalle mani de suoi genitori, affine di farlo poi cristianamente educare; sopra di che se la potra intendere con cotesto Mr Vice Legato, a cui con mia lettera del presente dispaccio s'ingiungo, che in tal congientura particolarmente con l'opera, e favor suo le assista, et acremente ammonita da lei data Francesca in ordine a tal fatto, l'avvertisca di atte nersene per l'avenire sotto le pene ad arbitrio della sacra congregatione in caso di contravenenze. E Dio la conservi.

Roma, 1° Lugio 1690.

Come Fratello.
Card. Cibo.

(*Ibid.*, f° 52.)

III

Reverendo padre,

Riferitasi di nuovo la causa del battesimo dato nella villa de Mornassio distreto di Oranges, della giovane cristiana, d'anni 14, alla fanciulla di tre o quattro anni, ebrea, que miei collegi, li signori cardinali, generale inquisitore, hanno risoluto che vostra reverentia non facera restituire al padre ebreo, detta fanciulla, per esser battezata. F. Dio la conservi.

Roma, 16 novembre 1697.

Come Fratello
Il Cardinal Cibo.

(*Ibid.*, f° 105.)

IV

Reverendo padre,

Inquisito d'Avignone con sua de 3 caduto avvisa a questa S. Congregatione del S. Officio che nella citta di Courthezon di cotesto principato da una zittella cristiana sia stata battezata una bambina ebrea di nove in dieci mesi, et che questa sia stata portata cosi in Orange Muscat Ebreo, suo padre, e data in mano d'una donna eretica. La medesima Sancta Congregazione in tale avviso, la ordinato, che V. S. procuri che dita bambina battezata si consegni al sudeta congregatione, con cui douva ella intender sela, e che sia nutrita presso donna cattolica.

Roma, 25 decembre 1698.

Card. Cibo.

(*Ibid.*, f° 121.)

*Edit de l'Evêque de Carpentras relatif aux prédications à faire aux Juifs.* (Année 1781.)

Article IX. Nous ordonnons qu'au lieu des conférences, il sera fait le samedi une prédication aux Juifs dans le réfectoire de la maison de charité de cette ville par le prédicateur que nous députons, auxquelles prédications, les Juifs et Juives assisteront. Et attendu que la salle du réfectoire de la maison de charité n'est point assez vaste pour contenir tous les Juifs et Juives de cette ville, nous ordonnons que les baylons de la carrière des Juifs de cette ville nous donneront dans deux mois, sous peine de cinquante écus d'amende, l'état ou rôle de tous les Juifs ou Juives de leur carrière avec leur âge respectif, pour que nous puissions déterminer et fixer le tour d'un chacun pour assister auxdites prédications. Et ceux qui manqueront d'y assister à leur tour, encourront la peine de vingt sous.

(Biblioth. de Carpentras, ms. 1420, t. XIII, f° 320).

---

*Analyse de quelques sermons prêchés aux Juifs de Carpentras, par le père Justin* [1].

I

« Enfants d'Israël, reste infortuné d'un grand peuple autrefois si fameux et si puissant, d'un peuple privilégié, sur toutes les autres nations de la terre, par le surnom de peuple de Dieu ; enfants d'Abraham selon la chair, je suis chargé de vous adresser la parole. Notre Saint Père le Pape, au milieu des soins qui l'occupent, regarde votre conversion au christianisme comme un objet important, il considère chacune de vos âmes comme rachetée au prix du sang de Celui que vos pères ont méconnu, et il n'oublie rien pour vous ouvrir les yeux et vous faire participants des lumières de l'Évangile. Le pieux prélat qui gouverne ce diocèse a les mêmes intentions et le même zèle et c'est par son ordre que j'entreprends de vous entretenir. Il me paraît qu'il est glorieux pour moi de faire ici pour vous ce que les prophètes ont fait autrefois du temps de vos pères. Mais aussi, n'ai-je pas à craindre que, semblable aux prophètes dans leurs fonctions, la ressemblance dans le succès ne soit aussi que trop parfaite ? Plaise au Seigneur, etc. »

Suit un exposé des questions où Juifs et chrétiens s'entendent. 1° L'Unité de Dieu ; 2° Origine des hommes ; 3° Véracité de l'Ancien Testament. Et le père Justin fait un résumé apologétique de la Bible juive. Nous ne sommes pas d'accord, ajoute-t-il, sur la question du

[1] Biblioth. du Musée Calvet d'Avignon, ms. 1525, t. III.

Messie. Mais pour cela nous n'avons à votre égard ni aversion, ni mépris ; « nous déplorons votre aveuglement, sans haïr vos personnes, et il y a entre vous et nous d'autre opposition que celle que vous y mettez vous-mêmes ».

II

« Enfants d'Israël. D'où vient qu'après avoir été, pendant tant de siècles, si favorisés de Dieu que vous sembliez l'objet principal de la Providence, vous êtes maintenant un sujet de mépris et de honte ? Quelle élévation et quelle chute ! Il faut une foi plus qu'humaine, pour nous persuader que vous êtes les représentants d'un peuple si glorieux et si puissant. Il n'y a plus un seul lieu sur la terre où il vous soit permis de vivre en liberté. Votre condition la plus douce, c'est quand vous trouvez un coin où il vous soit permis de repirer et de marcher comme le reste des hommes. Injuriés, bafoués, trouvant à peine des cœurs qui accordent une ombre de compassion à tant de maux. Est-ce là ce que vous deviez recueillir après tant de gloire ?

Et votre religion qu'est-elle devenue ? Vous n'avez plus ni temple, ni autel, ni sacrifices, plus de prophètes, plus de pontifes. Et il y a de cela plus de dix-sept cents ans.

Vous répondez sans doute que vous n'espérez pas moins dans la miséricorde et les promesses divines. Vous dites, nous subsistons toujours, et malgré toutes les puissances humaines, le Messie viendra.

Insensés ! Dieu n'est pas injuste. Il ne punit pas les hommes au-delà de leurs péchés. Au contraire, il modère toujours les rigueurs de sa justice. Que de fois vos pères l'ont éprouvé. La captivité de Babylone n'a duré que 70 ans. Quel est donc le crime, le forfait qui vous a attiré une punition si dure, si longue et si générale ? C'est le sang du Messie versé par vos pères.

« Vous nous répondez qu'il est ridicule et honteux pour nous de reconnaître comme Dieu un homme condamné à mort et exécuté publiquement. Vous adorez, nous dites-vous, un Dieu mort ; pour nous, nous adorons un Dieu vivant et immortel ; vous adorez un Messie qui n'a pas su se préserver du dernier supplice ; pour nous, nous attendons un Messie qui doit nous délivrer de nos misères. — Vous vous soumettez à la loi que cet homme vous a donnée de sa propre autorité ! Quant à nous, nous nous faisons gloire de ne jamais abandonner une religion que nous tenons de la main même de Dieu.

A tous vos sophismes, j'objecte toujours : Par quelle fatalité, êtes-vous, depuis si longtemps, les plus malheureux des hommes ».

III

Le père Justin regrette que le précédent sermon n'ait pas produit l'effet qu'il en attendait. Il s'efforcera maintenant de prouver la venue du Messie par les Écritures et en particulier par le livre de Daniel.

## IV

Ce sermon s'appuie sur Genèse, XL, 10.

Voici un résumé des passages les plus intéressants.

Il est humiliant pour votre nation de se trouver toujours prête à être séduite par les impostures les plus grossières, tandis qu'elle s'obstine à rejeter la vérité qui se montre de toutes parts. Je vous ai déjà parlé de six faux messies. Dix-huit autres ont paru successivement depuis lors dans divers pays et ont toujours trouvé les Juifs crédules. Du temps de nos grands-pères un imposteur nommé Sabataï Ezevi se disait le Messie dans le Levant. Vers la même époque, un Juif polonais, Néhémie, prétendait aussi être le Messie. Et, comme vous en attendez deux, Néhémie reconnaissait Sabataï pour le premier. Cette histoire donne bien à connaître quels étranges effets, les impostures les plus grossières et les bruits les plus ridicules peuvent produire sur vous.

Suit une diatribe contre l'islamisme. Cette secte, dites-vous, est aussi étendue et aussi florissante que celle de J.-C. L'une a son Evangile, l'autre son Coran. Le mahométan et le chrétien se condamnent mutuellement et leurs débats sont la preuve qu'une religion, pour bien entendue qu'elle soit, n'est pas pour cela divine. — Il faut, une fois pour toutes, vous enlever une si indigne ressource. Pensez-vous par cette comparaison, obscurcir la gloire de J.-C. Mais vous opposez le blanc au noir. Les éclats de la sainteté de J.-C ne brillent jamais plus, que lorsqu'on leur oppose l'infamie des dogmes de Mahomet et la brutalité de sa conduite, puisque celui-ci ne s'est attaché qu'à inspirer à ses sectateurs les inclinations des bêtes les plus immondes et les plus féroces, etc.

## IV *bis*.

Sermon incomplet roulant encore sur Genèse, IL, 10.

Le père Justin invoque l'autorité du Jéruschalmi, d'Ibn Ezra, de Moïse Hadarschan, Moïse ben Nahman, Salomon Yarhi et entre dans une longue discussion sur les accents toniques.

## VII

Nous n'en citons que ce passage.

« Je ne vous dis pas que vous verrez croître vos malheurs, car il n'est pas possible, mais vous les verrez continuer, et ils passeront à vos descendants, de génération en génération. Autrefois, vos rabbins faisaient de la recherche de ce terme (Le Messie), la plus glorieuse de leurs études, ils vous amusaient par leurs calculs. Ils se taisent aujourd'hui parce que, sur ce point, les rêves et les mensonges de leurs anciens ne sont que trop avérés. »

*Cérémonie de Baptême de Jacob-Benjaquin, juif de Mahon.*

L'an 1781 et le vingt-sept du mois de may, illustres et magnifiques seigneurs noble François Regis, Joseph-Charles Cottier, docteur ès-droit et avocat, Messire Joseph d'Inguimbert, chevalier de l'ordre royal et militaire de S. Louis, lieutenant-colonel d'infanterie cy-devant commandant du régiment de Nancy et auparavant commandant de bataillon au régiment aujourd'huy Flandre, et MM^rs Antoine Hiancinthe Gandibert notaire, consuls de cette ville de Carpentras, toujours plus attentifs à la propagation de la foy, ensuite des pouvoirs à eux donnés par déliberation du Conseil tenu le treize du courant, ont tenu sur les saints fonts baptismaux, un Juif natif de la ville de Mahon surnommé Jacob Benjaquin, on lui a imposé les noms de Charles-Joseph-Antoine Serres.

Cette cérémonie s'est faite dans la cathédrale, au bruit de plusieurs instruments de musique, par Mgr de Beni, notre digne prélat qui aurait tout de suite administré le sacrement de confirmation et celui de l'eucharistie, M. Claude Allié, marchand, trésorier de ladite ville, a été le parrain de confirmation. La veille de cette cérémonie, les trois courriers de MM^rs les Consuls, avec leur manteau sur les bras, firent le convoi général par toute la ville en invitant tous les conseillers et tous les autres citoyens de l'état consulaire.

Messieurs les Consuls firent commander un détachement de cinquante hommes pour prendre les armes.

Le jour de la cérémonie, sur environ les dix heures du matin qui était celle que mon dict seigneur évêque avait désignée, le cathécumène s'étant rendu à l'hôtel de ville, accompagné de M. l'abbé Tarascon, aumosnier de la maison de charité, qui avait pris la peine de l'instruire, où étaient déjà MM^rs les Consuls Conseillers, Officiers de la ville et un grand nombre d'autres citoyens de tout rang, partirent tous ensemble dudit hôtel de ville, les Consuls étant en chaperons précédés de leurs courriers en robe et du néophite, ledit abbé à son côté qui étaient au devant de Messieurs les Consuls, précédés du détachement de deux trompettes, pour se rendre à l'église où arrivés, on se serait arrêté à la grande porte d'icelle où se trouvait le cathécumène; et mon dict seigneur étant descendu de son thrône où il avait été habillé pontificalement luy aurait fait les prières et exorcismes habituels; après quoy, étant touts montés au presbytère et mon dict seigneur s'étant mis à son thrône, le cathécumène, MM^rs les Consuls et le parrain de confirmation s'en étant avancés avec quatre enfants qui portaient chacun un cierge allumé, mon dict seigneur aurait fini les cérémonies du baptême et aurait tout de suite administré au néophite le sacrement de confirmation ayant été habillé de blanc avant qu'il reçut ce dernier sacrement.

Après quoy, mon dict seigneur l'évêque étant descendu de son thrône et Messieurs les Consuls et Officiers de cette ville s'étant mis

à leur place ordinaire, dans le chœur, aurait commencé la messe à laquelle le néophyte aurait communié de sa main, pendant laquelle messe, M. le maître de chapelle aurait fait exécuter un fort beau motet, avec grande symphonie. Tout étant fini et mon dict seigneur déshabillé et descendu de son trône fit son compliment à Messieurs les Consuls et au parrain de confirmation et se retira par la petite porte de la chapelle de S. Jean.

Dépense à l'occasion du baptême :

A deux tambours et un fifre, six livres, 10 sous.
A M. le Curé, 6 livres.
A l'organiste, 1 livre, 10 sous.
Pour la musique et symphonie, 24 livres.
A deux trompettes, 3 livres.
Au sonneur, 6 livres.
Aux trois courriers, 4 livres, 10 sous.
Au valet de ville, 1 livre, 10 sous.
Aux quatre sergents de quartier, chacun 20 sous, 4 livres.
A la maréchaussée, 9 livres, pour 4 cierges de demi-livre pièce.
Pour quatre enfants, 4 livres, 4 sous.
Pour six douzaines de chaises louées, 3 livres.
Pour monnaye jetée au peuple, 6 livres.
Pour le présent du néophite, 150 livres.

Total 223 livres, 6 sous.

(Extrait du Mémorial de Carpentras. Conf. L. Duhamel, *Annuaire de Vaucluse*, 1888).

---

## LETTRE DES BAYLONS A L'ÉVÊQUE DE CAVAILLON.

*A Monseigneur l'Évêque de Cavaillon.*

Monseigneur,

Les Baylons et principaux juifs des carrières de cette province prosternés à vos pieds prennent la liberté d'implorer votre justice et votre authorité pour délivrer leurs carrières de l'oppression et des malheurs dont elles sont menacées. Les supplians, non contents de gémir sous le faix des plus rudes impôts, se trouvent chaque jour exposés à se voir enlever ce qu'ils ont de plus cher au monde (leurs enfans), et cette idée effrayante a mis un si grand trouble dans toutes les familles, la terreur et la consternation y sont si générales, que plusieurs juifs ont quitté le Comtat, que d'autres sont à la veille d'abandonner ces contrées, et que bientôt la désertion sera si considérable qu'il ne restera dans les juifveries que ceux d'entre les juifs, dont les moyens ne leur permettront pas d'entreprendre une transmigration.

Tous ces maux, Monseigneur, prennent leur source dans les menaces que les juifs pauvres, dont la vie oisive et scandaleuse n'est qu'un enchaînement de vol, de brigandages et des crimes les plus atroces, font aux juifs leurs frères qui jouissent de quelques biens de la fortune, de déclarer d'avoir baptisé leurs enfans, si ces derniers ne payent aux premiers les sommes qu'ils demandent pour fournir aux dépenses d'un libertinage effréné.

Ces malheureux n'ayant d'autre ressource, pour arracher des bras d'un pere et d'une mere juifs un enfant qui sera peut-être unique et le seul soutien qu'ils espèrent d'avoir dans leur vieillesse, qu'en faisant semblant de vouloir embrasser la religion chrétienne, cachant par là leurs mauvais desseins sous le masque de la piété, et se parant de ce prétexte spécieux, pour donner quelque poids à l'acte de leur mensonge et de leur perfidie. Ils font entendre qu'ils veulent se faire chrétiens, non par une vocation spéciale, mais pour avoir la liberté de consommer le projet de leur trahison. Les supplians ont été placés ainsi que leurs enfans par l'ordre de la providence dans la Religion judaique. Si ces enfans ne sont plus sous la sauvegarde des loix, s'il est permis à quiconque le voudra et moyenant une délation toujours empreinte du caractère de la vengeance et de la fausseté, d'enlever ces enfans contre la volonté de leurs parents, il vaut beaucoup mieux pour les supplians qu'on les expulse entierement, que de les laisser vivre dans la frayeur et la perplexité et dans la crainte d'essuyer le coup fatal auquel un prétendu baptême les expose. Que l'on taxe si l'on veut, les supplians de fanatiques, et de pusillanimes, ils prendront la liberté de répondre que si le tems passé ne leur fournissoit aucun exemple pour authoriser leur crainte, ils feroient disparoitre jusques à l'ombre de leur frayeur ; mais malheureusement pour eux, les tems peuvent revenir, ils sont même authorisés à le croire d'après les menaces qui ont été faites tout récemment à des familles juifves de la ville de Carpentras.

Qu'on objecte encore aux supplians que le Souverain bienfaisant et la sacrée congregation du Saint office, par leur décret du six mars mil sept cent septante six, ont remédié à tous les malheurs avenir, en prohibant à toutes personnes tant chrétiens que juifs de baptiser les enfans juifs, ny se jacter ou menacer de les baptiser, ou menacer de dire de les avoir baptisés, et en inhibant à toutes personnes, de quelque état et qualité qu'elles soient, d'enlever de leurs parens les enfans juifs, sous prétexte de baptême, ou sur la déclaration que quelqu'un pourrait avoir fait de les avoir baptisés, et sous prétexte de les faire élever dans la religion catholique, sous peines corporelles, même de la galère pour les hommes et du foüet par les rues publiques pour les femmes, sans aucune rémission, et qu'on leur dise que personne ne voudroit s'exposer à cette peine infamante, les supplians prendront encore la liberté de répondre que, quoique ils soient persuadés, que d'après une loi aussi précise et aussi littérale, leurs enfans doivent être à l'abri de tout enlevement, s'ils n'en reçoivent

de nouveau l'assurance, leurs craintes et leurs alarmes, quand même elles seroient sans fondement, ne seront point entièrement dissipées, parce que la timidité naturelle des peres et surtout des mères juifs leur grossira leurs objets ; en effet il importeroit peu à celui des juifs, sur l'enfant duquel pourroit tomber une declaration du baptême, que le délateur et même le ravisseur fussent condamnés et subissent la peine de la galère, celle du fouet, ou toute autre peine, même plus grève, si cet enfant leur était enlevé, et s'il devoit en être privé pour toujours.

Les supplians pensent d'après cela qu'il leur importe d'être rassurés sur ce point capital, et d'obtenir qu'il ne sera plus touché à la personne de leurs enfans sous prétexte de declaration que le baptême leur a été conféré, surtout lorsque celui qui aura employé cette voye artificieuse sera reconnu pour avoir été et être encore un misérable adonné à tous les vices qui n'aura vécu jusqu'au moment de sa déclaration que dans la débauche, qui n'aura fréquenté que les cabarets, les jeux publics et d'autres lieux infâmes, qui par sa mauvaise conduite se sera rendu coupable de tous les excès et aura mérité l'indignation publique.

Qu'un Juif veuille abandonner le judaïsme qu'il professe, pour embrasser la religion chrétienne, que son exemple entraîne d'autres Juifs qui comme luy auront même désir et même volonté, les supplians n'ont à celà rien à répondre ; mais qu'un Juif, en se faisant chrétien, parce qu'il aura à se plaindre d'un autre Juif qui n'aura pas voulu fournir à ses dépenses ou de quoy assouvir ses penchants criminels, luy enfonce le poignard dans le sein en luy arrachant son fils ou sa fille, c'est là le comble de tous les forfaits, c'est mettre la déroute dans toutes les familles juifves, et c'est ce dont toute âme sensible doit être pénétrée.

Voilà précisément, Monseigneur, l'état déplorable dans lequel les supplians se trouvent aujourd'huy, c'est ce motif qui les porte à élever leur faible voix auprès de votre illustre personne autant observatrice zelée des règles et des loix que protectrice des droits de l'humanité.

Oui, Monseigneur, les supplians le répètent, les carrières des Juifs sont à la veille de succomber sous le pesant fardeau de leurs misères, parce que les familles riches d'entre les Juifs, qui seules fournissent à l'acquittement des charges, ne tarderont pas à disparaître et à aller habiter d'autres pais, si les malfaiteurs et les mal intentionnés d'entre les Juifs ne sont pas contenus, et surtout s'ils ne sont rassurés sur le sort de leurs enfans.

Les carrières des Juifs doivent des sommes immenses dont la majeure partie est au profit de maisons religieuses ou d'œuvres pies. Outre les pensions dérivantes des fonds, ces mêmes carrières sont obligées de fournir annuellement en argent, en pain, en viandes ou en médicaments pour l'entretien des pauvres, dont le nombre s'accroît chaque jour, des sommes très considérables, elles ont encore l'obliga-

tion de payer ceux qui sont charges de l'instruction de la jeunesse juifve, de fournir à l'entretien des synagogues, de l'huile et de la cire, de payer ceux qui sont preposés à veiller aux portes de leurs carrières, aux boucheries et a verser des fonds dans la boete des aumônes des pauvres de la terre sainte, tous ces objets réunis offrent un tableau de charges bien effrayant sans doute, tout cet argent est payé par les seuls Juifs qui jouissent de quelques Biens de la fortune et le nombre n'en est pas bien considérable; si les familles riches qui sont le soutien des carrières s'expatrient, qui restera charge du payement des dettes ? Personne sans doute des Juifs qui resteront ne sera plus en état d'y faire face, et, par une consequence nécessaire, les quatre carrières seront obligées de faillir ; au lieu, Monseigneur, qu'en remediant au malheur d'une transmigration à la veille de s'effectuer parce que les menaces de baptême à l'égard des enfans la rendent nécessaire, non seulement le calme renaîtroit dans toutes les familles, mais celles même qui se sont expatriées alarmées par leurs menaces retourneroient dans leur foyer, mais encore la tranquillité dont les supplians jouiroient les déchargeroit du support de beaucoup d'aumones qu'ils n'ont faites jusques à ce jour, en majeure partie, que contraints et forcés, et pour éviter une délation de baptême qu'on leur met sans cesse en avant.

Qu'on ne dise point que la crainte grossit les objets aux yeux des supplians, les faits parlent mieux que les paroles; ces menaces sont si réelles que la carrière de Carpentras a été obligée de recourir au tribunal de Mgr (illisible) et aimé évêque pour demander justice contre un Juif qui a eu la hardiesse de se jacter de baptiser ou de déclarer d'avoir baptisé des enfans juifs et les supplians sont même persuadés que l'instruction de la procedure décélera d'autres coupables qui n'ont peut-être pas osé s'expliquer ouvertement que celui que la justice poursuit, mais qui n'attendent peut-être que de voir la fin de cette cause, ou pour donner l'essort aux mauvais desseins qu'ils roulent depuis longtems dans leur esprit.

Les supplians recourent donc, Monseigneur, à votre justice afin que vous daignes leur tendre une main secourable, les Juifs dont les supplians ont à redouter les mauvais desseins et les fausses délations sont toujours des personnes livrées à toute espèce de débauche. Qu'elle foy peut-on ajouter à leur declaration? La volonté de se faire chrétien est ordinairement le prétexte de leur malice, et doit-on se persuader qu'un libertin, au moment qu'il fera semblant de vouloir quitter le judaisme, sera devenu dans cet instant un irréprochable, cela sans doute ne peut se penser; d'ailleurs, Monseigneur, un Juif qui de bonne foi quitte la religion juifve pour embrasser la chrétienne parce qu'il la croit meilleure ne pense pas au moyen de nuire à son prochain, il gémit si l'on veut, sur l'endurcissement de ses frères, il déplore leur malheur, mais il n'a pas envie de leur enlever leurs enfans.

Qu'un père qui sera dans la volonté de se faire chrétien veuille

attirer à luy sa famille et ses enfans, rien de plus naturel, mais qu'un Juif en embrassant le christianisme viole les droits sacrés de la nature en déclarant qu'il a baptisé l'enfant d'un autre Juif avec lequel il n'a nulle liaison, qu'il ne fréquente pas, et dont peut-être il devore depuis longtems la substance, n'est-ce pas là un fait incroyable et qui porte avec luy tous les caractères de la méchanceté la plus criminelle.

Tous les arguments, toutes les conséquences sur l'improbabilité de ces delations n'échapperont pas sans doute, Monseigneur, à votre pénétration. Les supplians ont donc recours à vous avec confiance et ils espèrent de voir bientôt tarir la source de leurs gémissements et de leurs larmes; tout les assure que vous daignerés vous intéresser à leur sort et qu'ils obtiendront enfin un décret par lequel il sera formellement déclaré qu'à l'avenir la menace de baptiser est un moyen inutile, que les delations de baptême ne seront plus regardées que comme des actes ourdis par la malice, par la mauvaise foy et par l'envie de nuire et que les enfans des Juifs seront entièrement à l'abri de tout enlèvement, enfin que les délateurs n'auront d'autres fruits à attendre de leur delation que ceux du chatiment le plus rigoureux; alors monseigneur, les supplians jouissant de la tranquillité qu'ils ont perdue élèveront leurs faibles mains au ciel pour prier le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, afin qu'il daigne prolonger les précieux jours de votre Grandeur et répandre sans cesse sur elle ses bénédictions les plus abondantes [1].

[1] Ms. appartenant à M. Albert Lunel à Carpentras. Nous remercions notre excellent ami de la copie qu'il a bien voulu nous en faire.

# LES JUIFS DE METZ SOUS L'ANCIEN RÉGIME

La condition des Juifs de Metz sous l'ancien régime a déjà fait l'objet de nombreux travaux.

Dans un mémoire sur les Trois-Évêchés, rédigé en 1698, Turgot, intendant de cette généralité et aïeul du ministre de Louis XVI, a consacré un chapitre aux Juifs de Metz ; le ms. 170 de la Bibliothèque municipale de Metz renferme un mémoire spécial sur les Juifs de Metz avec des copies d'actes relatifs à leur établissement. Un autre mémoire à peu près semblable, également sans nom d'auteur, et rédigé probablement au milieu du XVIII^e^ siècle, se trouve à la Bibliothèque municipale de Nancy (n° 880). M. Favier, conservateur de cet établissement, a bien voulu m'en procurer une copie, ce dont je le remercie ici encore. Enfin, en 1903, ce sujet a été traité à nouveau dans le livre très documenté de M. Roger Clément, *La condition des Juifs de Metz sous l'ancien régime* (Paris, 1903). La première partie de ce travail est consacrée à l'établissement des Juifs à Metz. Elle comporte l'exposé chronologique de leurs relations avec la cité, dans la période germanique, et avec la Royauté et le Parlement, dans la période française. L'exposé de la condition des Juifs de Metz au point de vue politique, civil et commercial, depuis l'occupation française seulement, fait l'objet des II^e^ et III^e^ parties. Sauf quelques légères omissions, sur lesquelles nous comptons revenir, nous possédons dans cet ouvrage l'histoire extérieure, si je puis m'exprimer ainsi, de la communauté israélite de Metz. Pour avoir une histoire complète, de la communauté au moins, pendant la seconde période, il faudrait étudier son histoire intérieure[1], pour laquelle les documents hébreux seraient à utiliser en première ligne, et rechercher les noms et l'origine des principales familles dont elle était composée. C'est ce second problème que nous nous proposons de résoudre dans le présent article.

[1] C'est ce qu'a fait, en partie, M. Abraham Cahen, dans cette *Revue*, t. VII, VIII, XII et XIII.

M. Clement (page 3) insiste sur le fait que Metz, alors qu'elle était cité impériale, se gouvernait elle-même, n'ayant d'autres maîtres que les magistrats qu'elle se choisissait. Dès le XIII^e^ siècle, en effet, elle s'était affranchie en fait du joug temporel de son Évêque, qui conserva pourtant le gouvernement de ses domaines jusqu'au milieu du XVI^e^ siècle ; si bien que Metz et le Pays messin étaient tout à fait distincts des terres de l'Évêché. Il ne faut donc pas s'étonner si, malgré l'expulsion des Juifs de Metz survenue le 17 juillet 1365, à la suite de la destruction de vingt et une maisons de la rue des Juifs incendiées par la foudre, nous les trouvons dans cette ville durant tout le XV^e^ siècle. C'est qu'une large hospitalité leur était offerte dans les domaines de l'Évêché de Metz, de sorte que l'empereur Sigismond, en confirmant, en 1423, les privilèges des banquiers de la ville de Metz, ordonna, par son diplôme, que seuls les catholiques y « exerceroient la banque *à l'exclusion des Juifs qui s'en étoient emparés* » (Clement, p. 14). Il faut ajouter à cela que les Évêques possédaient pendant cette période des enclaves dans la ville et dans le pays messin, où les Juifs pouvaient librement demeurer. C'est ainsi que nous nous expliquons également le fait que vers 1500 plusieurs Juifs demeuraient à Metz aux bords de la Seille[1] ; ils devaient fournir, les jours de procession, un fauteuil et un banc. L'un d'eux, nommé Mardoché, refusa de le faire et se rendit à Ennery, où une communauté juive s'était établie avec la permission du seigneur de l'endroit. Ce fait est relaté par Carmoly dans la *Revue orientale*, II, p. 399, d'après un fragment de l'ancien livre de la communauté de Metz, qu'il avait trouvé chez M. Terquem. Ce qui ressort de tout cela, c'est que déjà au XV^e^ et au XVI^e^ siècle il y avait des familles juives à Metz et aux environs, mais elles n'avaient point de situation légale ; celle-ci leur fut accordée par l'édit du 22 juillet 1565, par lequel le maître-échevin permit à Mardoché, Juif, et à son serviteur, ainsi qu'à Isaac, Juif, « de faire leur résidence en cette Ville jusqu'à la saint Jean prochaine ». Les premiers mots de cet édit : « ont été mandés et fait venir » nous montrent également que ces Juifs demeuraient à proximité de la ville.

En 1567, quatre ménages sont autorisés à habiter Metz. Les chefs de ces ménages portent les noms suivants : Isaac, Mardoché, Michel et Gerson ; ce dernier était venu après les trois premiers. En 1589, on compte huit familles juives d'après le ms. 323

[1] J'ai émis l'hypothèse que le nom bien connu de la famille Sée, qui est écrit סיי"ה dans les anciens documents, doit être traduit *de la Seille* et a été précisément adopté par un ou plusieurs des Juifs établis aux bords de cette rivière, v. *Die Namen der Juden im Elsass*, p. 12.

de la bibliothèque municipale de Metz, non utilisé par M. Clément. Six ans plus tard, en 1595, les Juifs de Metz formaient un groupe de cent vingt personnes ou vingt ménages, dont les noms nous sont connus par un document publié dans cette *Revue* (VII, p. 107). Ce document est de la plus haute importance, puisqu'il contient non seulement les prénoms, mais encore les noms du père de chaque chef de ménage et son nom de famille, de sorte qu'avec l'aide de l'ancien *Memorbuch*, il nous sera possible d'ajouter des notes biographiques sur la plupart d'entre eux. Nous donnerons donc d'abord les noms, comme ils se trouvent dans le document, et ensuite les notes du *Memorbuch* qui s'y rapportent.

1) Le chef et premier rabbin, Isaac fils de Lazare Levy :

יא"נ מוריגו הרב ר' יצחק בר אליעזר הלוי ענאיו בעבור שהרביץ תורה פה עיר מיץ גם גמל חסד עם הקהל יצו בהוראותיו גם הנהיג את הקהל יצו כל ימי היותו פרנס בדרך השלום גם נתן בניו ובנותיו מעות לצדקה בעבורו בז וכו'

« Que Dieu se souvienne de l'âme de notre maître, le docte R. Isaac fils d'Eliézer ha-Lévi, avec l'âme d'Abraham, Isaac et Jacob, parce qu'il répandit l'instruction ici en la ville de Metz ; il fit aussi du bien à la communauté par ses décisions et il dirigea la communauté, tout le temps qu'il fut président, dans la voie de la paix, et ses fils et ses filles donnèrent des aumônes en son honneur ; en récompense, etc. »

Il mourut en 1620 et son fils Alexandre devint son successeur ; celui-ci mourut à Coblence, en 1633 (voir *Revue*, t. VII, p. 217). En 1621, il avait chez lui sa femme, sa mère, une servante et trois pauvres garçons.

2) Le second rabbin, Joseph Levy :

יאנ העניו החסיד המופלג פרנס ומנהיג מוריגו הרב ר' יוסף בן מוריגו הרב ר' יצחק הלוי ענאיו בעבור שהיה אבד וראש ישיבה פה ק"ק מיץ ובשאר מקומות יותר משלשים שנה והרביץ תורה בישראל והשכים והעריב לב"ה בתמידות וידו היתה פתוחה לעניים ועשה תקנות טובות ועסק בגמילות חסדים לכל וגם נתנו מעות לצדקה בעבורו כז וכו'

נתבקש בישיבה של מעלה בק' ורנקבורט ז' אדר שני אשכנזי לפ"ק.

« ...Notre maître, le docte R. Joseph, fils de notre maître, le docte R. Isaac ha-Lévi, président du collège rabbinique ici à Metz et en d'autres endroits pendant plus de soixante ans ; il répandit l'instruction en Israël et se rendait matin et soir au temple continuellement, sa main était ouverte aux pauvres ; il fit de bonnes réformes et s'occupa d'œuvres charitables au profit de tout le monde... »

Il mourut à Francfort, le 7 Adar II 391 (1631).

3) Le troisième rabbin, Salomon fils de Gerson Zey :

יאנ הענין והחכיד והישר פרנס ומנהוג מוריגו הרב רבי שלמה ישראל בן החבר ר' גרשון ז"ל עניאו עבור טטרח עצמו ומסר נפשו להעמיד הקהלה מיץ והיה רועה נאמן והנהג את הקהלה י"ץ פה ק"ק מיץ בנחת ובדרך ישרה יותר מחמשים שנים (!) ועשה השתדלות וצדקות הרבה ונדבות הרבה והשכים והעריב לבה ועסק בתורה יומם ולילה וגם ביתו היתה פתוחה לרוחה ובניו נתנו עבורו מעות לצדקה בז — נתבקש בישיבה ש"מ יר' ד' י"ז חשון ש' פ"ו (?) פה מיץ.

« ...R. Salomon Israël, fils du docte R. Gerson, s'est donné de la peine et s'est dévoué pour organiser la communauté de Metz. C'était un pasteur fidèle et il a dirigé la communauté de Metz avec douceur et droiture plus de cinquante ans ; il a montré beaucoup de zèle, de charité et de générosité. Il fréquentait matin et soir la synagogue, s'occupait de la Tora jour et nuit, et sa maison était largement ouverte... Il mourut le mercredi 17 Hesvan 386 (1625) (?) ici à Metz. » D'après l'état de 1621, il s'appelait Salomon Zenné le vieux ; il avait avec lui sa femme, un serviteur, une servante et trois pauvres garçons.

Le 8 novembre 1627, son fils Maram Zey le remplaça. Celui-ci portait en hébreu le nom de החבר ר' מאיר אברהם ; le *Memorbuch* lui a consacré à peu près la même nécrologie qu'à son père ; il mourut le 20 Hesvan 390 (1629) à Metz. L'état de 1621 le nomme Marem Zenne ; chez lui, il y avait sa femme, cinq enfants, une servante et un pauvre garçon.

4) Mayer, fils d'Isaac Gerotwol :

יאנ הפרנס ר' משה מאיר בר יצחק עניאו בעבור שנתן מאה כתרים לבנין בה דקק מיץ ונתן צדקה לעניים בז.

« ...R. Moïse Méïr, fils d'Isaac, a donné cent couronnes pour la construction de la synagogue de la communauté de Metz et a donné des aumônes aux pauvres... »

Après sa mort, c'est le médecin Isaac Walache qui fut nommé à sa place, le 3 décembre 1620. Le *Memorbuch* lui a consacré la prière suivante :

יאנ החכיד הפרנס הרופא כהרר יצחק בר יהושיע משה ז"ל עניאו עבור טטרח עצמו עבור הצבור בהשתדלות הרבה והיה נוהג במדות חכידות הרבה וגם אשתו נתנה צדקה עבורו בז.

« ...Le médecin R. Isaac, fils de Josia Moïse, s'est imposé des efforts considérables pour la communauté ; il s'est conduit avec beaucoup de piété... »

L'état de 1621 le nomme Isac le docteur ; il avait chez lui sa femme, cinq enfants, une servante et un pauvre garçon. Dans l'état de 1637,

nous trouvons Antoinette veuve d'Isaac, docteur, avec quatre enfants [1].

5) Jacob Lévy :

יאנ הישר פרנס ומנהיג יעקל יעקב בן החבר ר' משה אשר הלוי ז"ל ענאיו עבור שהיה פרנס פה ק"ק מוץ ימים רבים והנהיג בנחת ועשה צדקות וגמילות חסדים רבות והיה ביתו פתוחה לרוחה ופרנס ועשת סיועה לתלמוד תורה גם נתנו בניו עבורו צדקה בז.

« ...Jeqel Jacob, fils du haber R. Moïse Ascher ha-Lévi d'heureuse mémoire, a été président ici, à Metz, pendant de nombreuses années ; il s'est conduit avec douceur et a fait beaucoup de charités et de bonnes œuvres. Sa maison était largement ouverte, il nourrissait et subventionnait (des jeunes gens) qui voulaient s'instruire dans la Tora... »

Il était probablement originaire d'Ennery, car, lorsque son fils Ascher mourut, il constitua un legs de 300 francs, dont les intérêts devaient être employés à doter une jeune fille de Metz ou d'Ennery.

6) Lazare l'aîné :

יאנ החסיד הפרנס כהרר אליעזר בן נהרר שלמה ישראל ז"ל ענאיו שרדו בעבור ששרח עצמו עבור הצבור בהשתדלות הרבה והיה נוהג במידות חסידות הרבה וגם בניו נתנו צדקה עבורו בז — נפטר ונקבר יום ג כה אדר שצו לפ"ק.

« ...R. Eliézer fils de R. Salomon Israël, est décédé et a été enterré le mardi 25 Adar 396 (1636). C'était le fils de Salomon Israël Zey.

7) Gerson, fils de Lazare (n'est pas mentionné dans le *Memorbuch*). Il était sans doute le fils du précédent ; nous verrons plus loin qu'il ne vivait plus en 1637.

8) Cerf, fils de Joseph.

Il faut peut-être lire Juda, au lieu de Joseph, car nous trouvons dans notre *Memorbuch* une prière consacrée à החבר רבי נפתלי אלוקום בר יהודא.

9) Mayer, fils de Jacob :

יאנ מורינו הרב ר' מאיר בר יעקב ז"ל ענאיו בעבור שעסק בתורה כל ימיו וגמל חסד ועשה צדקות הרבה וגם אשתו נתנה עבורו מעות לצדקה ב"ז.

Il mourut probablement en 1633.

10) Ephraïm, fils de Mardoché Cohen :

יאנ החסיד כמהרר אפרים בר מרדכי הכהן ענאיו שרדו בעבור שהלך

[1] On trouvera de plus amples détails sur lui et sur ses descendants dans mon étude sur les médecins juifs à Metz

כל ימיו בדרכי יושר ועסק בתורה ליל וצפר והשכים והעריב כבה וגם יורשיו נתנו עבורו מעות לצדקה ב"ז.

Il mourut sans doute en 1642.

11) Judas, fils du rabbin Michel Lévy :

יאנ ר' יהודא בן מהר"ר מיכאל אלויזר הלוי ז"ל ענאיו ושררו בעבור שהשכים והעריב בתמידות לב"ה ותפלתו היתה בכוונה גדולה ויש בתענית בכל יום כמה שנים וגם קובע לו עת לכמוד הורה וגומל חסד עם כל בני אדם עם החיים ועם המתים וביתו היתה פתוחה לרוחה לעניים וגם נידב מממונו ב' מאות ורנק להלוותה ברבית לעניות בתולה כלת (!) ונאדה ורנק לצדקה לעניים וגם יורשיו נתנו מעות לצדקה בעבורו בז — נפטר ביום ה ונקבר ביום ו' טו סיון תב לפק.

Il se distingua donc par sa piété et par sa charité ; il légua sur sa fortune 200 francs, dont les intérêts devaient servir à secourir une fiancée indigente, et 100 francs pour les pauvres. Il décéda le jeudi et fut enterré le vendredi 15 Nisan 402 (1642).

12) Mayer Lévy.

Il n'est pas mentionné dans le *Memorbuch*; par contre, nous y trouvons une prière pour sa fille Vogel, qui mourut avant son père, et une prière pour son fils Akiba, qui décéda et fut enterré le premier jour de Pâque 4641. A cette époque, son père était déjà mort, puisque le scribe du *Memorbuch* fait suivre son nom de l'eulogie ז"ל. Nous verrons plus loin qu'en 4637 encore, il y avait un Mayer Lévy à Metz avec sa femme et trois enfants.

13) Abraham Lévy :

יאנ החבר ר' אברהם יהושע בר אלויזר הלוי — נפטר ונקבר ג' חשון שצג.

Il décéda et fut enterré le 3 Hesvan 393 (1632). Dans l'état des Juifs de Metz (quartier Saint-Ferroy) de l'année 1621, nous trouvons un Abraham Lévit, sa femme, un enfant, une servante et un pauvre garçon.

14) Abraham Lévy.

יאנ היושיש הנכבד כמר אברהם בר שלמה הלוי ז"ל — נפטר בשב ונקבר יום כ' כ"ה ניסן ה"ו לפ"ק.

Il mourut et fut enterré le lundi, 25 Nisan 406 (1646).

15) Mayer, fils d'Aron.

Il n'est pas mentionné dans le *Memorbuch*.

16) Mardoché, fils d'Isaac Halphen : ר' מרדכי בר יצחק אברהם ז"ל.
La date de sa mort n'est pas indiquée, mais elle survint probablement avant 1637; l'état de 1637 mentionne Anne, veuve de Mardoché Juif, tandis que dans celui de 1621, il est nommé Mardouchée le vieux; il avait avec lui sa femme, un enfant, une servante et un pauvre garçon.

17) Salomon Xintzenaue.
C'est, sans doute, Salomon Binjamin. Nous trouvons, en effet, dans le *Memorbuch* une prière pour ר' שלמה בנימן בר יצחק אהרן ז"ל. Il mourut le mercredi, 14 Adar 396 (1636). Il est peut-être identique avec Salomon May, qui a signé le bail pour l'établissement d'un cimetière en 1649 (voir *Revue*, t. VII, p. 109) et qui est nommé également dans l'état de 1621 ; il avait alors dans sa maison sa femme, cinq enfants, une servante et un pauvre garçon.

18) Hayem, fils du rabbin Mayer : ר' חיים בן החבר ר' מאיר זצ"ל.
La date de son décès n'est pas donnée. Je suppose qu'il s'agit de Hayem Reinbach, dont la signature se trouve également au bas du bail cité plus haut. Dans l'état de 1621 figurent deux Hayem, un jeune et un vieux, tandis que celui de 1637 nomme un Hayem, le jeune, avec sa femme et Hayem Reubat (!) le Juif, avec sa femme, six enfants et une servante.

19) Lazare, fils du rabbin Isaac Lévy : ר' אלעזר בן מהורר יצחק הלוי. C'était donc le fils du premier rabbin de Metz; il mourut probablement avant son père.

20) Coussiel, fils du rabbin Isaac Lévy :

יאז הרשיש כמר יקותיאל בועז בן מהורר יצחק הלוי ז"ל — נפטר ונקבר ביום א כ"ח תשרי תי"ג לפ"ק.

Il décéda et fut enterré le dimanche, 20 Tischri 413 (1652). Dans l'état de 1621, il est nommé Couselle Lévit; il avait alors avec lui sa femme, cinq enfants, une servante et deux pauvres garçons. En 1637, d'après l'état de cette année, il n'avait plus que sa femme et deux enfants.

En 1602 (28 mars) le Cahier des Trois Ordres de Metz adressé au Roi contenait une plainte contre les Juifs. Il y était dit « que le nombre des Juifs qui se trouvent dans ladite Cité, surpassant de beaucoup celui qui leur étoit prescrit, à la ruine et diminution du bien des habitans, soit retranché, etc. ». Le Roi répondit, par lettres patentes du 3 avril suivant, que « les anciennes Ordonnances et Reglements faits pour l'introduction des Juifs et pour leur demeure en ladite ville, y seront observés. » Cette réponse,

qui dénotait de bonnes dispositions chez le Roi à l'égard des Juifs, encouragea ces derniers à s'adresser au duc d'Épernon, dès qu'il fut de retour à Metz. Ils lui demandèrent d'étendre l'autorisation de séjour à 120 personnes formant 24 ménages. La permission fut accordée le 20 janvier 1603. (Voir Clément, *op. cit.*, p. 27 et 28.)

Onze ans plus tard le nombre des familles juives à Metz avait plus que doublé, et, par ordonnance du 17 janvier 1614, le duc d'Épernon autorisa encore une fois les 58 ménages qui habitaient alors la ville à y rester, avec l'injonction, il est vrai, « de tenir dorénavant un Registre des descendans par noms et prénoms, sans qu'il soit loisible aux Juifs de recevoir ni tirer à eux aucuns de leurs voisins ou étrangers du pays, si ce n'est par mariage » (Clément, *ibid.*, p. 28).

Nous ne connaissons pas les noms des chefs de ces 58 ménages, mais nous avons vu plus haut que la plupart de ceux qui sont mentionnés en 1595 vivaient encore en 1614, et, si nous y ajoutons les noms nouveaux que nous trouvons parmi les personnes qui ont signé le bail pour l'établissement d'un cimetière juif à Metz en 1619, nous aurons à peu près une liste complète des 58 ménages.

4) Vaynesse Lévy ; au lieu de Vaynesse, il faut lire Vayhesse, et il s'agit ou de מהור"ר פייבוש סג"ל, dont le décès est inscrit dans le registre de la confrérie à la date de שצה (1635), premier jour de Schabouot (voir *Revue*, t. VII, p. 218), ou de ר' וויבש משולם יעקב בר אליעזר הלוי ז"ל, qui décéda, d'après le *Memorbuch*, le mercredi 16 Tamouz 411 (1651).

2) Maieur Gaie est, sans doute, une faute pour Maieur Zaie ou Zay et identique avec Mahram Zay, dont nous avons parlé plus haut.

3) Mardouché Zey était un des personnages les plus distingués de la communauté de Metz; il est nommé הגאון החסיד מוריינו הרב רבי מרדכי ישראל בר מאיר ז"ל. Il fut pendant de longues années membre de la commission administrative et était appelé d'ordinaire R. Susskind l'aîné. Il mourut le dimanche soir, 20 Tébet 400 (1640).

4) Samuel Trève ; nous croyons le retrouver dans ר' שמואל בן מאיר, qui mourut probablement en 1665; il était marié avec Mindèle, fille de R. Senior Lévy ; le rôle de 1621 mentionne également un « Samuelle, sa femme, quatre enfants et un pauvre garçon », et celui de 1637 un « Samuel Trève, Juif, sa femme, cinq enfants, une servante ».

5) Salomon Cahen n'est pas mentionné dans le *Memorbuch* ; mais dans le rôle de 1621 nous trouvons un « Salomon Cohenne, sa femme, sa mere, trois enfants et trois pauvres garçons », et dans celui de 1637 un Salomon Cohenne, Juif. Un de ses fils paraît avoir

été משה בר שלמה הכהן ז"ל, mort le 23 Schebat 415 (1655); il se distingua surtout par l'hospitalité qu'il accordait aux pauvres étrangers (הכנסת אורחים).

6) Moyse Zey ; c'est הפרנס ר' משה יצי בן מהור"ר שלמה ישראל ז"ל; sa femme était מרת ברוינלן בת ר' יעקב ז"ל. Dans le rôle de 1621, il est nommé Moyse Zenne ; il avait chez lui sa femme, cinq enfants, une servante et un pauvre garçon ; dans celui de 1637, il est nommé Moyse Zeil, Juif ; il n'avait alors chez lui que sa femme, un enfant et une servante.

7) Abraham Geronbache n'est pas mentionné dans le *Memorbuch*. L'état de 1621 contient plusieurs chefs de famille portant le nom d'Abraham, mais celui de Geronbache ou Grumbach ne s'y trouve pas. Par contre, nous trouvons dans l'état de 1637 une Rachel, veuve d'Abraham Chouaube, avec cinq enfants. Or, nous savons que les membres de la famille Chouaube, ou Schwab, se nommaient parfois aussi Grumbach, de sorte que cet Abraham Chouaube serait identique avec notre Abraham Geronbache. Il serait donc mort avant 1637. Il était probablement le père de Méïr Schwab, dont nous avons parlé dans notre étude sur Elie Schwab, rabbin de Haguenau (*Revue*, XLIX, p. 104 et ss.), et peut-être le frère de Samuel Chouaube, cité plus loin. Sa fille ריצכן בת הח"ר אברהם ז"ל גרומבך décéda, d'après le *Memorbuch*, le 12 Tébet 425 (1665).

8) Moysse Lévy. C'est, sans doute, הפרנס בהר"ר נשה ירמיהו במהר"ר מרדכי סג"ל ז"ל אישטינגן. Il mourut le 19 Sivan 396 (1636). Il avait, en 1621, sa femme, quatre enfants, une servante et deux pauvres garçons. Dans l'état de 1637, nous trouvons encore sa veuve Sara avec six enfants et une servante.

9) Mayer Lévy ; voir plus haut n° 12. L'état de 1621 cite plusieurs Mayer, mais aucun avec le nom de famille Lévy, tandis que dans celui de 1637 nous trouvons un Mayer Lévy, Juif, sa femme et trois enfants.

10) Jacob, fils de Heuma. C'est ר' יעקב ירמיהו בר חיים ז"ל, mort le 10 Adar 401 (1641). Le rôle de 1621 le nomme Jacobe filz de Hayemme ; il avait alors avec lui son père, trois enfants et cinq pauvres garçons en pension. Dans l'état de 1637, il s'appelle Jacob Hayem ; il avait encore sa femme et deux enfants.

11) Raphael, fils de Lazare : הפרנס כהר"ר רפאל בר אליעזר ז"ל. Il décéda le 18 Eloul 428 (1668). Le rôle de 1621 mentionne deux Rafaelle (*sic*), l'un avec son gendre, sa femme, trois enfants et un pauvre garçon, le second également avec son gendre, sa femme et deux enfants. Dans l'état de 1637, nous trouvons Raphaël Maye, Juif et sa femme ; Fleure, veuve de Raphaël Rousseau, Juif, avec six enfants, et Raphaël l'aîné, Juif, sa femme, cinq enfants, un serviteur et une servante.

12) David Lévy (cité deux fois). Le *Memorbuch* connaît également d'abord un כהר"ר דוד בר יקותיאל דוד הכהן, qui fut Mohel et sonneur de schofar à Metz et qui mourut le premier jour de Hanoucca 405

(1644), et ensuite un כהר"ר דוד בן מהר"ר שניאור כהן ז"ל, mort le 25 Tischri 411 (1650). Nous retrouvons les deux Lévi en 1621 et en 1637; le premier avait en 1621 sa femme, quatre enfants et un pauvre garçon; en 1637, il n'avait plus sa femme; le second avait en 1621 sa femme, et en 1637, sa femme et quatre enfants.

13) Mardouché Halfoune; nous avons parlé de lui plus haut au n° 16.

14) Meschoullam, fils de Mardouché: משולם אברהם בן מרדכי הלפון ז"ל. Il émigra en Palestine (en 1650) avec sa femme Michla et y mourut le 22 Veadar 413 (1653). Le rôle de 1621 cite également Abraham, fils de Mardouchée, sa femme, deux enfants, sa mère, une servante et un pauvre garçon, et dans l'état de 1637 c'est probablement le premier des trois Abraham Halfenne avec deux enfants et une servante.

15) David Cahen, fils d'Elie: כהר"ר דוד ירמיה בר אליה יהודא הכהן ז"ל; mort la veille de la néoménie d'Iyar 435 (1675). C'est, sans doute, David le jeune de l'état de 1621, qui avait alors sa femme, deux enfants et un pauvre garçon, car il y avait à cette époque aussi un David Cohenne le vieux avec sa femme, cinq enfants et deux pauvres garçons. Celui-ci ne vivait plus en 1637, car le rôle de cette année mentionne seulement David Cahein, sa femme et cinq enfants.

16) Jacob le jeune. L'état de 1621 mentionne également un Jacob le jeune avec sa femme, trois enfants, une servante et deux pauvres garçons; il est peut-être identique avec Jacob Beausom (?) du rôle de 1637, qui n'avait alors plus que sa femme et une servante.

17) Salomon Hanau, ancêtre de la famille Hannaux. Dans l'état de 1621, il est nommé Salomo de Henna, c'est-à-dire de Hanau; il avait sa femme et un enfant, et dans l'état de 1637, nous trouvons Fleure, veuve de Salomon Hanaux avec quatre enfants. Il est donc mort avant cette date. Il est probablement identique avec ר' שלמה בר חירם, mort le 26 Eloul 392 (1632). Le *Memorbuch* dit de lui qu'il s'occupa beaucoup de la construction de la synagogue de Metz.

18) Lion Halfoun: החבר ר' יהודא בר מרדכי ז"ל, mort le 14 Iyar 396 (1636). Il est nommé Lion, filz de Mardouchée; il a sa femme, cinq enfants, une servante, un pauvre garçon dans l'état de 1621.

19) Aaron Gerotwol: הפרנס כהר"ר אהרון יואב בר ברוך ז"ל. Il légua des sommes importantes pour les pauvres de la Palestine et pour ceux de Metz, ainsi que pour des talmudistes du pays et de l'étranger. Il constitua aussi un certain capital, dont les intérêts devaient être distribués chaque année. Il mourut le 9 Heschvan 406 (1645). Il est appelé Aron, filz de Barucque (avec sa femme, trois pauvres garçons), dans l'état de 1621, et Aaron Bary (lire: Boric?), Juif (avec sa femme et une servante), dans celui de 1637.

20) Lazare Outeze; je ne puis pas m'expliquer ce nom de famille. L'état de 1621 mentionne le grand Lazare, sa femme, une servante, trois pauvres garçons.

21) Salomon May (החבר ר' שלמה בר מאיר), mort le 12 Tebet 399

(1639). On trouve Salomon Maye avec sa femme, cinq enfants, une servante, un pauvre garçon dans l'état de 1621, et Salomon, Juif, sa femme dans celui de 1637.

22) Mouysse Lévy. L'état de 1621 mentionne Abreham Levit, sa femme, un enfant, une servante et un pauvre garçon, et tout de suite après Moyese son filz, sa femme, un enfant. Les deux Lévy ne se trouvent plus dans le rôle de 1637 ni dans le *Memorbuch*. (Voir aussi la liste de 1595, nos 13 et 14.)

23) Moysse, fils d'Isaac. L'état de 1621 mentionne deux Moïse sans indiquer leur nom de famille ou celui de leur père. C'est d'abord Moyse, gendre de Jacob Zenne, et sa femme ; puis Moyse, gendre à Jacob (Lévy), sa femme et deux enfants. L'état de 1637 connaît Moyse le jeune, Juif et sa femme. Dans le *Memorbuch* nous trouvons החבר ר' משה בר יצחק, mort probablement en 1641, et כמר משה בר יצחק ז"ל, mort le 6 Iyar 1649 (?).

24) Abraham Halfoune : כמר אברהם בר מאיר ; mort le 14 Adar I 437 (1677). Nous avons vu plus haut que l'état de 1637 connaît trois Abraham Halfenne ; celui de 1621 n'indique nulle part ce nom de famille.

25) Goudchaux Halfoun : הפרנס ומנהיג החבר ר' אליקים ישראל כר מרדכי ז"ל. Il fit partie de la commission administrative pendant plus de trente ans et mourut le 3 Kislev 427 (1666). L'état de 1621 le mentionne sous le nom de Goudcha, avec sa femme et deux enfants, et celui de 1637 sous celui de Godechaud, Juif, avec sa femme, quatre enfants et une servante.

26) Salomon Lévy : כהר"ר שלום בר נפתלי הלוי ז"ל ; mort le 16 Sivan 420 (1660). L'état de 1621 ne le mentionne pas, sans doute parce qu'il était absent de Metz à ce moment ; dans celui de 1637, il est nommé Salomo Lévy, Juif, avec sa femme.

27) Lazare Halfoune : כהר"ר אלעזר בן החבר כ' יודא ז"ל חלפון, mort le 4 Eloul 409 (1649). L'état de 1637 mentionne Lazare Halfenne, Juif, sa femme, deux enfants et une servante ; il manque dans l'état de 1621.

28) Lion neveu de Salomon (Lévy ?). L'état de 1621 nomme deux Lion Lévit, le premier avec sa femme, deux enfants, une servante et un pauvre garçon ; le second avec sa femme et quatre enfants. Dans l'état de 1637 nous trouvons d'abord Juda Lévy, Juif, avec sa femme, puis Lion Lévy, Juif, avec sa femme. Dans le *Memorbuch* on rencontre : 1° ר' יהודא בן מהר"ר מיכאל אלעזר הלוי ז"ל (voir la liste de 1595, n° 11) ; 2° כמר יודא בר אלו' ירמיה הלוי ז"ל, mort à Moutzig en 1650 ; 3° כהר"ר יודא בר יקותיאל בועז הלוי ז"ל, mort le 23 Heschwan 418 (1657).

29) Mayer Halfoune : הפרנס והמנהיג הישיש והחסיד והעניו החבר ר' יהושע מאיר בר מרדכי. Il légua 200 écus aux pauvres de Jérusalem et 100 écus aux pauvres de Safed, ainsi qu'une somme importante pour les pauvres de Metz. Il mourut et fut enterré le 25 Tamouz 425 (1665). Il paraît ne pas avoir eu d'enfants. Nous le trouvons dans l'état

de 1621 (Maier, fils de Mardouchée, sa femme, un pauvre garçon, et dans celui de 1637 (Mayer Halfenne, Juif, sa femme, un serviteur et une servante). Il était probablement le frère de Goudchaux Halfen (n° 25).

30) Mardouché, sans doute également de la famille Halfen. Nous avons vu plus haut que l'état de 1621 mentionne un Mardouché le vieux et celui de 1637 sa veuve Anne. Cela prouve qu'il avait un homonyme plus jeune à Metz. Nous trouvons, en effet, un second Mardouché, en 1621, avec un enfant et une servante, et en 1637, Mardouché, Juif, sa femme et deux enfants. C'est peut-être ר' מרדכי בר נחמן ז"ל, mort le 12 Heschwan 399 (1638), d'après notre *Memorbuch*.

31) Hemne Rainbach (Voir la liste de 1595, n° 18).

32) Lazare de Wormes, n'est pas mentionné dans les états de 1621 et de 1637, mais le *Memorbuch* contient une prière pour החבר ר' אלעזר בן מהור"ר שמעון. La date de sa mort n'est pas indiquée; il faut, sans doute, la placer avant 1621. C'est peut-être à lui que se rapporte la note suivante de l'état de 1621 : Anne la veuve, sa fille, deux enfants, un pauvre garçon.

33) Raphaël (voir plus haut, n° 11). Le *Memorbuch* connait également trois Raphaël morts dans le courant du XVII^e^ siècle à Metz. Ce sont : רפאל בן אברהם ז"ל, mort le 3 Tamouz 396 (1636), le même que Raphaël Rousseau de l'état de 1637; רפאל בר שלמה, mort le 24 Eloul 398 (1638), sans doute le même que le second Raphaël de l'état de 1621 et de celui de 1637, et que celui dont nous parlons ici; הפרנס כהר"ר רפאל בר אלעזר ז"ל, qui est Raphaël, fils de Lazare (May), cité plus haut.

34) Lazare Zey (voir la liste de 1595, n° 6); il avait, en 1621, dans sa maison, sa femme, six enfants, une servante et un pauvre garçon; en 1637, sa veuve Esther était seule.

35) Cousiel Levy (voir la liste de 1595, n° 20).

36) Mardochée Cahen : ר' מרדכי משה בן הר"ר אפרים הכהן; mort probablement avant 1621, puisqu'il ne figure plus dans l'état de cette année.

37) Samson : החבר ר' שמשון בר יהודא ז"ל; mort le 6 Schevat 396 (1636). L'état de 1621 ne le mentionne pas, mais celui de 1637 cite Catherine, veuve de Samuel (?), Juif.

38) Jacob fils de Moyse : החבר ר' יעקב בר משה ישר; mort le 11 Adar II 391 (1631). Il était le fils de Moïse Zey (n° 6). L'état de 1621 le nomme Jacobe Zenne; il avait dans sa maison sa femme et une servante.

39) Aaron : הנשיא כהר"ר אהרן בר משה מאיר ז"ל; mort le 20 Adar 421 (1661). L'état de 1621 nomme Arron, sa femme, un enfant; il manque dans l'état de 1637.

40) Abraham Lévy (voir la liste de 1595, n^os^ 13 et 14).

41) Lazare Lévy (voir la liste de 1595, n° 19). Il est possible pour-

tant qu'il s'agisse ici d'une autre personne, puisque l'état de 1637 mentionne encore un Lazare Lévy avec sa femme et deux enfants ; mais il manque dans l'état de 1621 et dans le *Memorbuch*.

42) Anchelle Mayer. L'état de 1637 mentionne également Anchel Mayer, Juif, sa femme, quatre enfants et une servante, tandis qu'il manque dans celui de 1621 et dans le *Memorbuch*.

43) Samuel Chevaube, identique avec Samuel Chouaube, Juif, sa femme, sept enfants dans l'état de 1637, et avec Samuel, Juif, sa femme, deux enfants, une servante et deux garçons « de dehors » dans l'état de 1621. Dans le *Memorbuch* c'est sans doute à lui que se rapporte la prière suivante : יא"נ החכם והנבון פרנס ומנהיג כהר"ר טמואל בר שלמה ז"ל עבאר"ו בעבור שהיה רועה נאמן כמה שנים והרחיק נדוד מביתו איזה פעמים זמן רב ומסר נפשו במקום סכנה כשביל עסקי צבור והשכים והעריב לב"ה גם קבע עתים להורה ונשא ונתן באמונה גם היה סופר מהיר וכתב לו ס"ת לעצמו גם אשתו נתנה צדקה עבורו ב"ז — נפטר במוצאי ש"ק ונקבר למחרתו יו' א' ח' תמוז תכ"ו לפ"ק : Il fut pendant de longues années administrateur de la communauté et fit souvent des voyages dangereux dans l'intérêt des Juifs de Metz, ce qui s'accorde parfaitement avec ce que nous savons d'autre part (voir *Revue*, XIX, p. 115). Il mourut le samedi soir et fut enterré le dimanche, 8 Tamouz 426 (1666).

44) Daniel. L'état de 1637 mentionne Daniel Ausbour (c'est-à-dire Augsbourg), Juif, sa femme, trois enfants ; celui de 1621 ne connaît aucun chef de famille de ce nom, mais il faut peut-être l'identifier avec l'un des deux David qui y sont mentionnés. C'est probablement à lui que se rapporte la prière suivante de notre *Memorbuch* : יא"נ איש ישר ונאמן האלוף המרומם החריף כמוהר"ר אלחנן אברהם בר פנחס ז"ל בעבור שעסק בתורה יומם ולילות הפליא לעשות בחריפתו בגפ"ת והרביץ תורה בישראל והעמיד תלמידים הרבה והצניע הלך עם ה' אלקיו בכל מעשיו בהמינות וכדרכי יושר גם אשתו נתנה עבורו צדקה להקדש ב"ז — נתבקש בישובה ש"מ בליל ש"ק ר"ח ניסן ת"ל לי. Ce fut donc un talmudiste distingué et il mourut le vendredi soir 1er Nisan 430 (1670).

45) Michel Lévy : רבי מיכאל בר יהודא הלוי ; homme très charitable. Il mourut le 15 Sivan 399 (1639). D'après l'état de 1621, il avait deux servantes et trois pauvres garçons ; en 1637, il n'avait plus que sa femme.

46) Abraham Prisec : מוהר"ר אברהם בר משה זצ"ל. Il fut ministre-officiant à Metz plus de vingt-deux ans et mourut le 28 Adar I 423 (1663). Nous trouvons, dans l'état de 1621, le chantre des Juifs, sa femme, cinq enfants et une servante ; mais dans celui de 1637 c'est Israël le chantre, Juif, sa femme et un enfant. Ce dernier est également mentionné dans le *Memorbuch* ; c'est ר' ישראל בר ישראל ministre-officiant à Metz et Sofer pendant plus de trente ans ; il mourut probablement en 1639.

47) Heurtz Lévy : נפתלי בר יודא הלוי ז"ל ; mort vers 1660. *Serfft Levit* avait, d'après l'état de 1621, avec lui sa femme, un enfant et

une servante ; dans celui de 1637, il est nommé Cerf Lévy, Juif ; il avait alors deux enfants.

48) Manuelles, fils de Salomon Zey : הת"ר מנחם בן מורינו הרב רבי שלמה ישראל ; mort et enterré a Coblence le 20 Adar II 402 (1642). Nous trouvons dans l'état de 1621 : Mennelotz son fils (de Salomon Zenne), sa femme, trois enfants, une servante et un pauvre garçon. Dans celui de 1637, il n'est plus mentionné.

Tâchons maintenant d'identifier les noms de l'état de 1621 dont nous n'avons pas encore eu l'occasion de parler jusqu'à présent :

1) Barucque, sa femme, une servante, un pauvre garçon. Comme ce nom ne figure plus dans l'état de 1637, il ne peut s'agir que de ר' ברוך בן הקדוש ר' אפרים הי"ד, mort probablement en 1624.

2) Lion de Bonne, sa femme, trois enfants, un pauvre garçon. Il est mentionné également dans l'état de 1637, mais seulement avec un enfant : החסיד הגאון חכם וגבון פרנס ומהיג מורינו הרב רבי יהודא ישעידה בר שמשון ז"ל — הוא הנקרא בפי כל מהר"ר ליוואי בונאי נפטר יו' ג' ז' אדר ראשון ת"ו ר"י לימ"א ביש"א לפ"ק (1630). Voir sur son fils Méïr, *Revue*, t. XIX, p. 128.

3) Natenne, sa femme, identique avec Nathan Francfort, Juif, mentionné avec sa femme et un enfant dans l'état de 1637, et avec כ' הר"ר נתן בן הת"ר נתן דוד ז"ל, mort le 25 Nisan 409 (1649).

4) David, fils du couturier, sa femme, trois enfants, une servante, un pauvre garçon. Son père est cité dans le même état : « Salomon le couturier, sa femme, une servante, un pauvre garçon » ; dans le *Memorbuch* nous les trouvons également l'un après l'autre : ר' שלמה בר חיים, qui s'occupa de la construction de la synagogue et mourut à Metz, le 26 Eloul 392 (1632) ; son fils ההבר ר' דוד בר שלמה, qui mourut le 2 Eloul 392 (1632).

5) Ory Chohenne, sa femme, trois enfants, deux servantes, deux pauvres garçons (1621) : Orry Cahein, Juif, sa femme, cinq enfants et une servante (1637) : ההבר ר' אורי דוד בן מורינו הרב ר' אברהם הכהן. Il mourut le 18 Nisan 400 (1640).

6) La veuve Natenne, cinq enfants, une servante (1621) : Fleure de Nathan, Juif, deux enfants et une servante (1637) : ההבר ר' נתן דוד בר יצחק ז"ל, mort probablement en 1620 ou en 1621.

7) Joeffe Cohenne, sa femme, un enfant, une servante, un pauvre garçon : הפרנס החסיד והקדוש והנגיד מורינו הרב ר' יוסף בן מורינו הרב ר' אברהם הכהן mort le 3 Kislev 384 (1623). L'état de 1637 mentionne Magdaleine, veuve de Joseph Cahein, avec trois enfants et une servante.

8) David Cohenne le vieux, avec sa femme, cinq enfants, deux pauvres garçons, n'est pas mentionné dans l'état de 1637, ni dans le *Memorbuch*.

9) Hayemme Levenne, sa femme, cinq enfants ; il faut, sans doute, lire avec l'état de 1637 Hayem le jeune (Juif, sa femme) : החכם המופלג

הפרנס מורינו הרב רבי חיים בן הק' ר' יעקב הו"ד, mort le 15 Tébet 410 (1650).

Le nombre total des Juifs de Metz se montait à 400 en 1621. Une nouvelle ordonnance du duc de la Valette, gouverneur de Metz, datée du 5 septembre 1624, autorisa la résidence « des *soixante-seize* ménages descendus des huit premièrement établis, avec leurs descendans, familles et enfans mariés et à marier, qui sont présentement en ladite ville, y continueront leur résidence, sans qu'il leur soit loisible, ainsi qu'il leur a été ci-devant enjoint de recevoir ni tirer à eux aucun de leurs voisins ou étrangers du Pays, si ce n'est par mariage ». (Clément, p. 254.)

Nous avons vu plus haut que nous possédons, dans le fascicule n° 320 des Archives municipales de Metz, un rôle général de la paroisse Saint-Ferroy de 1637, où les Juifs sont également mentionnés. Le nombre de leurs ménages se montait alors à 85. Nous donnerons ici les noms de ceux que nous croyons pouvoir retrouver dans notre registre hébreu, et que nous n'avons pas encore cités :

1) Bernard Zeil, Juif, sa femme et deux de ses sœurs : כמר בערמן ישישכר משה ירמיהו בר משה ישי ז"ל; mort le 27 Nisan 431 (1671).

2) Nathan Chan, Juif, sa femme, cinq enfants : הגאון והחסיד מורינו הרב רבי נתן יעקב בר יוסף יעקב הכהן ז"ל; mort le 20 Nisan 404 (1644). (Voir sur lui *Revue*, t. VII, p. 247.)

3) Jacob Vuert, Juif, sa femme, un enfant et une servante : האלוף והתורני הח"ר יעקב בן מוהר"ר יצחק ווערט זצ"ל; mort le 11 Sivan 448 (1688). Il possédait un grand nombre de commentaires manuscrits sur la Mischna, mais il ne parvint pas à les faire imprimer.

4) Isaac Vuert, Juif, sa femme, un enfant, un serviteur et une servante : מורינו הרב ר' יצחק בן מוהר"ר יעקב יהודא ז"ל; mort le 29 Hesvan 436 (1675), sans doute le père du précédent. (Voir sur lui *Revue*, t. XLI, p. 129 et suiv.)

5) Moyse Cahein, Juif, sa femme, un serviteur, une servante. Le *Memorbuch* ne mentionne pas moins de trois personnes ayant porté ce nom au cours du XVII[e] siècle : ר' משה ירמיה בר ישראל יוסף הכהן ז"ל, mort le 26 Iyar 404 (1644); משה בר שלמה הכהן ז"ל, mort le 23 Schevat 415 (1655); כמר משה בר נתן הכהן, mort le 1[er] jour de Rosch Hodesch Heschvan 432 (1671).

6) Lamber Docteur, Juif, sa femme, un enfant : האלוף הרופא אומן כהר"ר אשר לעמלן בר יקותיאל דוד הלוי ז"ל; mort le 13 Tamouz 410 (1650). On trouvera de plus amples détails sur lui dans mon étude sur les médecins juifs à Metz.

7) Moyse Maye, Juif, sa femme : הישיש משה ישראל בר מאיר ז"ל; mort le 24 Heschvan 443 (1682), sans doute frère de Salomon May.

8) Ebraem, Juif, sa femme, un enfant et une servante. כמר אפרים כר ברוך ; mort la veille de la néoménie de Kislev 438 (1677).

9) Alexandre Francfort, Juif, sa femme, un enfant et une servante : אלכסנדר בר דוד ז"ל ; mort le 20 Sivan 449 (1649), sans doute frère de Nathan Francfort.

10) Lambert, Juif, sa femme, un enfant et une servante : כמר לעמלן אשר בר יצחק ז"ל מווילשטט ; mort le 22 Schevat 429 (1669), ancêtre de la famille Lambert de Metz.

11) Abraham Zeil, Juif, sa femme : החבר ר' אברהם בן הגאון מוהרינו הרב רבי מרדכי ישראל זצ"ל ; mort le 2 Iyar 434 (1674). Il exerçait le metier de *Sofer*, et c'est lui qui a écrit le livre de prières sur parchemin dont se servait le ministre-officiant de Metz. Ce livre a été donné par une société de bienfaisance. A la dernière page étaient inscrits tous les membres de cette société.

L'accroissement extraordinaire des Juifs à Metz s'explique, selon Clément (p. 33), par les raisons suivantes. En 1624, le pays messin était « incessamment traverse par les armées françaises et allemandes » ; la garnison fut renforcée et ce fut une nouvelle source de souffrances et de plaintes. Il fallut encore « payer les troupes et souffrir leurs désordres », et « la disette se joignit à la peste », qui dura de 1623 à 1625 et reprit en 1629. Or, tout porte à croire que l'on ne manqua pas de faire appel aux deniers des Juifs pour remédier à tous ces maux.

Enfin, Louis XIII lui-même vint à Metz le 23 décembre 1632 pour prêter main-forte aux princes catholiques allemands contre Gustave-Adolphe, qui assiégeait Mayence, et disputer Moyenvic au duc de Lorraine, qui tentait de s'en emparer. Le Roi n'hésita pas à confirmer les Juifs de Metz dans tous les privilèges qu'ils avaient précédemment obtenus. Les considérants des lettres-patentes du 24 janvier 1632 nous disent assez les motifs qui décidèrent le Roi à déroger à son édit de 1615 : la présence des Juifs à Metz était une nécessité. Deux ans plus tard, le Parlement de Metz, à peine établi, rendit un arrêt de règlement, le 23 mai 1634, confirmant, à l'encontre du clergé, des bourgeois et de la cité, tous les privilèges octroyés aux Juifs. La double protection du Roi et du Parlement donnait ainsi à la colonie juive de Metz l'assurance qu'elle ne serait plus inquiétée, et elle crut pouvoir s'étendre en accueillant de nouveaux immigrés.

Il paraît cependant que cette immigration ne prit pas des proportions extraordinaires, car, d'après ce que nous avons vu plus haut, la population juive ne s'était accrue dans l'espace de treize ans que de neuf ménages. Et pourtant on se plaignit au maréchal de Schomberg, gouverneur de la Ville, de ce que les Juifs atti-

raient à eux des coreligionnaires étrangers. Le gouverneur leur enjoignit, le 11 août 1644, de réduire leur nombre à 76 familles, chiffre fixé par les lettres patentes de 1632.

Les Juifs répondirent, quelques jours plus tard, à cette ordonnance par une plainte contre l'administration municipale, qui voulait leur faire payer le linge destiné à la maison du nouveau lieutenant du Roi en cette ville, M. de Sérignan. Le gouverneur leur rendit justice par son ordonnance du 30 août suivant, et il y a lieu de croire que celle du 11 août ne fut pas exécutée.

En 1657, Louis XIV vint à Metz, au lendemain de la prise de Montmédy, qu'il avait assiégée en personne. Par lettres-patentes du 25 septembre il autorisa l'établissement de 96 familles israélites (Clément, p. 268).

Pour ce qui concerne le développement ultérieur de la communauté juive de Metz nous aurons de nouveau recours au manuscrit numéro 323 des Archives municipales de cette ville. Nous y trouvons d'abord la mention d'un arrêt du Parlement du 14 juillet 1674, d'après lequel le nombre des Juifs se montait à cette époque à 119 ménages ou 665 personnes. Quatre ans après, en 1678, il y avait 166 ménages avec 681 personnes, qui occupaient cent maisons, et trois ans plus tard, en 1681, il y avait de nouveau une augmentation de huit ménages, soit 174. Le 16 septembre 1698, on comptait 294 ménages juifs avec 950 personnes et 29 *étrangers réfugiés à Metz*. Le 16 septembre 1709, les commissaires de police visitèrent le quartier juif et y comptèrent 336 ménages ; suivant un arrêt du Conseil du 9 juillet 1718, l'établissement de 480 ménages fut autorisé. Cette autorisation est également mentionnée dans les lettres-patentes de Louis XV datées du même jour (Clément, p. 278).

Le même fascicule (n° 323) contient le dénombrement ou « rôle de tous les Juifs établis en ladite ville de Metz dans le quartier à eux destiné le 14 août 1739 ». Il est inutile d'insister sur l'importance de ce document, dont je crois devoir donner une copie complète avec des notes tirées des Mémoriaux de Metz. On verra que ce dénombrement a été fait d'après les maisons, dont les propriétaires et locataires sont chaque fois indiqués. Après chaque trait (—) il y a une nouvelle maison. Les numéros d'ordre ont été ajoutés par moi.

M. GINSBURGER.

(*A suivre.*)

# NOUVEAUX DOCUMENTS POUR SERVIR A L'HISTOIRE

# DES JUIFS DANS LA RÉPUBLIQUE DE SAN-MARIN

## (XV^e^ SIÈCLE)

Les documents qui suivent, en résumé ou en copie, appartiennent au même type et aux mêmes séries paléographiques que les documents précédemment publiés dans cette Revue (t. XLVIII, p. 241, et t. XLIX, p. 81). Ils sont, comme les premiers, inédits, et j'ose dire qu'ils étaient ignorés jusqu'ici. Chaque pièce a un intérêt particulier, soit comme ajoutant un élément nouveau à nos connaissances, soit comme venant compléter et, en quelques cas, éclairer des situations déjà connues par les documents précédemment publiés. Les lettres de 1494, dans lesquelles les princes de Montefeltro traitent les Juifs en amis, dignes d'égard et de considération pour les services rendus par eux à la maison ducale, me paraissent pleines d'intérêt.

AMY A. BERNARDY.

---

### I

Cesena, 3 mai 1455.

Giacomo Piccinino, dans une lettre adressée aux capitaines-régents, nomme un « Abramo », évidemment Juif, et le même dont parle le Comte Ottaviano degli Ubaldini dans sa lettre du 22 mars de la même année aux capitaines-régents.

(Archivio governativo, Carteggio alla Reggenza, anno 1455).

II

Rimini, 17 août 1458.

Burato de Beri écrit de Milan aux capitaines-régents au sujet du Juif Musetto.

(Arch. gov., id., id., a. 1458.)

III

Casena, 15 mars 1459.

*Marino Calcigni écrit aux capitaines-régents au sujet du procès du Juif Abraham.*

Spectabiles virj. Io ho ueduti li testimonij examinadj in lifacti de abraam. Sonno piu che furtj trj. et excedono lasomma de xxv livre. et ancho litestjmonij examinadj sonno conformj in piu cose alasua confessione. siche posside assignarlj uno termino peremptorio afare omne sua defesa et farlo ratificare albanco. et non facendo defesa luj ne altri per luj che in questo caso personale omne persona essendoluj in lemane vostre po essere admessa adefenderlo. et douidelj dare le copie de tutto elprocesso achi le domandasse o musetto o altrj. Et non faxendo altra defesa neluj ne altrj perluj sauide che pena pone elstatudo achi fa trj furtj o piu excedenti la quantita de xxv liure faridegle raxione secondo el dicto statudo.

Voi doneristoue pure pensare che mandare econseglarse sopra uno caso dela morte et vita de uno humo se doueria meritare el consultore altramente che non se faria per uno dampno dado. o per una causa de mille fiorinj. et pare che voj cum mego faxiade tanto aladomestiga che me faride sentire desaluadigo. Jo ue digo lifactj mej per che altrj non li dixe racomandome a voj. Cesene die 15 martij 1459 Marinus de Calcingnis legum doctor de sancto marino.

(*au dos*) Spectabilibus viris dominis [c]apitaneis terre sancti [m]arinj dominis meis.

(Arch. gov., id., id., a. 1459.)

IV

Casteldurante, 26 juin 1478.

*Fragment de lettre du comte de Mercatello aux capitaines-régents, à propos des banquiers juifs.*

.....issime. Quando fuoi a Roma tractai certe cose cum la S^ta^ de nostro S. [.....] comunita et tra glialtri de icapitali de igiudei come da loro forsi [.....] no se non site ui porite informare sua s^ta^ nele

cose passate dice [.....] oglieua et cusi cum omne sacerdoto qual se fusse gli possesse asciogliere..... et cusi in nome de la S^ta^ prefata uidico et di questo faccio piena fede [.....] liere noi o altro che fusse li per noi.

Ex Durante 26 giugno 1478.

[Octauianus de ubaldinis com]es Mercatelli etc.

(Arch. gov., id., id., a. 1478).

V

Ranchia, 12 août 1479.

*L'archiprêtre de Ranchia Prete, Jacopo Piacentino, demande aux capitaines-régents la copie d'une lettre de l'archevêque de Montefeltro, au sujet de certains livres qu'il réclame du Juif Mathasias.*

Magnifici ac potentes domini Domini singularissimi nostri plurimum honorandi etc. como credo che sia manifesto alla uostra signoria. che mathassia hebreo ami deneghe restituire limei libri. Volendo tmi exeguire eseguitare lauia ella forma delle raxone. ami sie stato dito Che la vostra S^a^ habuita una lettera da Monsignore de Montefeltro che uoy me debiati frastenire per la persona. Pertanto pregholauostra magnifica S^a^ quanto preghere io posso, como camera de iusticia ede raxone che auoy sia de piacere demandarme la copia de quella lettera de monsignore de Montefeltro. azo chio possa prouedere allo fato mio eperseuerare adomandare limei libri aldito mathassia. facendome questa gracia. fariti. opus misericordie. per che adio piace lecosse iuste ello deuere della raxone... »

(Arch. gov., id., id., a. 1479).

VI

Abbaye de St-Anastase, 10 juin 1491.

*Sante, vicaire de l'évêque de Montefeltro, écrit aux capitaines-régents au sujet du banquier juif.*

. . . . . .

.....Scriuero alla S. de Monsignor mio e vostro cum quanta affectione sapero a qual dirizarimo le nostre lettere chesihabbia a Consequire licentia et breue in cio necessario da la S^ta^ de n. S. In quella forma se recercha che lo sa far et per vostro et mio scriuere me rendo certissimo ne serite in cio seruiti per modo che sine peccati labe poterite fare tal conducta commo desiderati de quel hebreo. Ex abbatia Sancti anestaxij die X^a^ Junij 1491.

Ulterius V. M. me mandaranno le conuentione et Capituli uole fare cum lo hebreo acio se li possa formare la Supplicatione ala S^ta^ del n.

S. Conforma ne la qual Jnde et anche nel breue ne scrite seruitj da mon. S. secondo il Stilo de Corte et Commo fa bisogno.

(Arch. gov., id., id., a. 1491).

## VII

...Juillet 1491.

*Pièce anonyme et fragmentaire, qui est probablement de l'évêque de Montefeltro.*

Spectabiles viri amici nostri carissimi. Le spectabilita vostre ce replicano per una loro lettera presentataci da Joseph hebreo quale [...] licentia di condurre uno hebreo quale sucurresse alj bisogni delli poueri homini. Noi ne rescriuemo alla prima lettere che ne parlamo con Nostro Signore et chelcie respose Sua Sanctita la Sede Apostolica non [da] re simile licentie quale danno li Gouernatori per gua [dag] nare : al quello scriueno al presente vostre Spectabilita in Spiritualibus non recognoscer altro Gouernatore de noi ve respondemo che in questo Caso non aspe [tiate] da noy [.....] tale licentia che non lo possemo fare : vogliamo in la [.....] vostre Magnificentie ve persuadiate che sempre ve saremo fauoreuoli in teste parte : et de qua sempre ce operaremo per voy tanto quanto portiamo le forze nostre : Po[che.....] voy gabbiate bona conscienza in non voler [.....] senza licentia de nostro Signore : Ad questo officio ve mandiamo una copia De uno instrumento per uigor del quale la vostra comunita e obligata alla nostra chiesa de paghare.....

. . . . . Luglio 1491.

(*Au dos*) Spect. viris Amicis Nostris Carissimis Dominis Capitaneis Terre Sancti Marini Nostre Feretrane Diocesis.

(Arch. gov., id., id., a. 1491).

## VIII

Rome, 6 février 1492.

*Monsignor Celso Mellini, évêque de Montefeltro, écrit aux Capitaines-régents au sujet du Juif Joseph.*

Spectabiles et Amici Carissimi Piu giorni fa recepemmo una vostra lettera da Joseph Hebreo. . . . . .

. . . . . .

Quanto ne scriuete Dello Hebreo : le hauemo Facto obtenere uno breue sopra dicta absolutione che carchaua laquale bastera per el tempo del Contracto li hauete Facto bene valete.

Dicto Joseph porta la bolla della absolutione Come vedere insieme Col breue : et commettiamo li ad dui pretj de vostri liquali ve absoluino.....

(Arch. gov., id., id., a. 1492).

IX

...4 novembre 1494.

Le Juif Raphaël écrit aux Capitaines-régents, et signe « Eluostro Seruitore Rafaelle Ebreo »; le document est presque entièrement illisible.

(Arch. gov., id., id,. a. 1494).

X

Cesena, 7 novembre 1494.

*Antoine de Montefeltro recommande très vivement aux Capitaines-régents les Juifs menacés à San-Marin.*

Spectabiles amici Carissimi acascando chelaltramatina essendo allogiato il conte Ugo dalagenga incasa deligiuderj qui perordinatione mia et dequesti superiorj ala guardia de quella casa che non andasse amale perrispetto dele robbe delpopulo che non se leuasse arumore deche sedubitaua assaj Etandando lj certe deli vostrj da San Marino penso per ueder deguadagnar qualche cosa In quelpunto secondussero anche li certj fanti de francesco ronciso comestabile pure penso asimile effecto de robbar et per lo intrare dentro venero a parole etanche acontesa cum li vostrj nelaquale contesa et questione loro pare che uno deli vostri perdesse una ballestra et alpresente non sapendo dachi piu facilmente se laposeno rehauere la ridomandano al giudeo credendo impaurirlo apagarla che ben son certi che li giuderj in simili casi non guadagnano maj. Et minaciano volerlj fare stranieze la doue dicte giuderj habitano et hanno bancho. Et pero sapendose che dicte giuderj sonno Innocente et simil cosa et hanno perso pur assaj del loro non che guadagnato ve le ricomando quantoso et posso che non voliate comportare lisia facto ne torto ne stranieza alcuna che certamente seria senza loro diffecto et injusta cosa... (omissis).

Cesene die vij novembris 1494.

ANTONIUS DE MONTEFERETRO.

(Arch. gov., id., id., a. 1494).

XI

Cesena, 9 novembre 1494.

*Même objet.*

Spectabiles Amici Carissimi. Facendomi Intendere questo Raphaello hebreo habitatore li che alchuni de li nostri che fuorono a questi di qui se doleuano di lui per Certo errore che li Interuenne a

Casa de lo hebreo de qui suo parente ho uoluto Intendere cum fundamento la uerita de la Cosa et trouando che non e in alchuno deffecto come se po facilmente credere per non hauere lui qua cosa da perdere : mi e parso deueruelo raccomandare et pregarui non se li lassi far ingiuria per opera de chi fosse passionato contra di lui iniustamente che lo recceuero in apiaxere assai non li hàuendo possudo denegare questa commendatione per uno apiaxere hauto da lui qui.

Cesenae V.... novembris 1494.

Guido Ubaldus [Dux]
Urbini Montisferetrj
Durantisque Comes, etc.

(*Au dos.*) Spectabilibus Amicis Carissimis Capitaneis Terre Sancti Marini, etc.

(Arch. gov., id., id., a. 1494).

## XII

Rimini, 13 novembre 1494.

*Même objet.*

Magnifici domini carissimi :

Scripsi unaltra mia in fauore de Raphael hebreo mio Amicissimo pregando quelle li uolessero admettere questa gratia de che non ho mai hauto resposta meneso marauiglato : denouo suquesta mia prego le uostre Magnificentie che per Amor mio liuoglino fare questa gratia persuadendome : et hauendo per certo che tanto sia in fallo lui quanto io : et quando bene le V. M. nefussero certe lodomando de gratia Offerrendome a quelle omne chosa a me possibile : et so certo che nefaria apiaxer al S. Ducha mio : elquale e bene informato : Et chiaro che Raphael non e in fallo [.....] intender che lui e seruitor vostro : et dela chasa de Montefeltro. Expecto resposta dale V. M. che lamico nostro sia stato compiaxuto dequanto luj domanda. Et ale M. V. sempre merecomando. Arimini 13 Novembre 1494. Et In questa et in ogni occurentia de Raphael nostro lo racomando ale V. M. [.....]

ANTONIUS DE MONTEFERETRO,
Armorum conductor, etc.

(Arch. gov., id., id., a. 1494).

## XIII

Urbin, 20 novembre 1494.

*Même sujet.*

Magnifici tamquam Fratres Carissimi, ho receuta uostra lettera : et per qualche dificultà che le V. M. fanno in questa cosa de Raphaello

dicano uolere mandare uno aposta che a bocha possa meglo dir quello che cum lettere non se scriue..... (omissis).

Urbini 20 nov. 1494.

ANTONIUS DE MONTEFERETRO,
Armorum conductor.

(Arch. gov., Id., id., a. 1494).

## XIV

S.-Marin, ...1497.

*Comptes des Juifs Joseph et Raphaël avec la Régence.*

Joseph Ebreo de hauere perlandare a Roma Inseme cum Ser berardino nostro mandato per la dicta del restare doue stette vinti dj . . . . . .

Raphaele hebreo de hauere ducatj trj de moneta currente I quali presto per el salario et mercede de Ser Manno notaro nela causa che ha la comunita de Sanmarino con li hominj de la valle de santo anextaxio et per lespese se fe per paulo de Matheo che ando per le scripture de la detta causa adeugubio.

Ll 9 18 .

(Arch. gov., Libro del Camerlengato, 1494-1502).

## XV

S.-Marin...1498.

*Comptes du juif Mathasias.*

Epiu receuete da Matasia hebreo per parte de la compositione che ha cum la comunita bol. quindexie.

Lo s 15 d o .

(Arch. gov., Libro del Camerlengato, 1494-1502).

## XVI

*Lettre non datée.*

Le docteur ès lois Matteo Pavoni de Rimini, Podestà du Montefeltro fait mention dans un fragment de lettre, d'un « Mattasia giudeo lj » (xv^e^ siècle).

(Arch. gov., Cart. ella Regg. lett. s. n. T.)

# MANUSCRITS HÉBREUX DU MUSÉE DE CLUNY

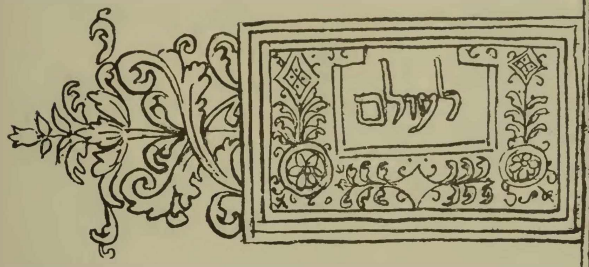
Parmi les objets divers d'art juif qui composent la collection Strauss, acquise jadis par la baronne Nathaniel de Rothschild et donnée au Musée de Cluny, se trouvent des livres et des manuscrits dont le contenu n'est guère connu. Une description de cette collection, faite au point de vue artistique, en a bien été donnée par George Stenne (pseudonyme de David Schornstein), qui explique le but rituel de chaque objet servant à la celebration du culte, mais la description n'indique rien de plus.

Ainsi, pour deux livres de prières, on décrit leur reliure et leur aspect extérieur : il est dit de quels ornements ces volumes sont enrichis à l'extérieur, sans que le lecteur apprenne que, par exemple, le n° 72 ancien (n° actuel 12292) est le rituel de Michel Epstein, imprimé pour lui à Amsterdam en (5)525 (1765), in-4°. Dans ce volume, sur la feuille de garde, sont mentionnées les naissances de cinq enfants du propriétaire : Samuel né en (5)547, Beer en 551, Judel en 554, Esther en 562 et Güteleche en 569. L'autre volume, intitulé vaguement « livre de prières », est une version espagnole du Pentateuque, assez rare, « Humas, etc. », imprimée à Amsterdam par Manassé b. Israel.

On s'est borné à une description analogue pour les deux contrats de mariage sur parchemin (n°s 74 et 75), richement enluminés, datés l'un de Venise 1756, l'autre d'Ancône 1770, ainsi que pour la série de cinq rouleaux d'Esther (n°s 76 à 80), enroulés dans un étui cylindrique en chêne sculpté. Les colonnes sont encadrées de scènes représentant les diverses phases de l'histoire d'Esther, dessinées par des artistes hollandais du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle, avec de légers changements, dans les dispositions, entre les exemplaires.

Mais la notice consacrée au « manuscrit » (n° 70) est trop sommaire. Le Catalogue se contente de dire : « Ce ms. est sur parchemin et renferme le rituel des fêtes », sans parler de date, ni de rite. En voici l'analyse :

Ce ms., qui est du xv^e^ siècle, se compose de 375 ff. gr. in-4°; le premier feuillet et le dernier manquent, d'autres sont endommagés. C'est un rituel complet pour toute l'année, selon le rit Aschkenazi, écrit en caractères divers, les uns carrés, les autres rabbiniques, avec vocalisation du texte courant. — Entre le Cantique du passage de la mer Rouge et la formule ישתבח se trouve le poème du rit italien יעידון יגידון, qui a disparu de nos éditions. — La prière רחום והוא, récitée les




lundi et jeudi de chaque semaine, divisée en cinq paragraphes, est plus étendue que dans nos rituels. Celle de עלינו est écrite selon sa rédaction primitive, non censurée.

F. 277 *b*. סדר פרשיות, c'est-à-dire indication des points d'arrêt des subdivisions des sections sabbatiques et mention de la Haphtara correspondante. A la fin, indication relative aux cas où deux sections du Pentateuque sont réunies. Lectures pour les jours de fêtes, pour la Néoménie et les jeûnes.

F. 294 *a*. Renseignement relatif au 28 Tamouz 199 (= 12 juillet 1439).

F. 294 *b*. Tableau des cycles lunaires en dix-neuf colonnes, de treize lignes chacune, ou prévision des diverses formes possibles des années juives, jusqu'à l'an (5)275 (= 1515). Ensuite vient l'explication des « reculs » דחיות (f. 295 *a*) et de l'arrangement des années « simples » et des années embolismiques (f. 295 *b* à 301 *b*), puis des équinoxes et solstices (tekoufot) pour la même période de temps (f. 302 *a*-304 *b*).

F. 305 *a*. Elegie pour le jeûne d'Ab, על אלה ועל אלה אני בוכיה; le premier mot est enjolivé de feuillages à la plume, au-dessus et au-dessous.

F. 308 *a* à 312 *b*. *Pioutim* à intercaler dans le ש"ע et suite des élégies jusqu'au f° 353 *b*.

F. 353 *a*. Au bas, on lit en écriture judéo-allemande moderne, ces mots :

דעל הטוב יזכרו שי"ת האלף הקצין זעלגמאן מענריכל כהר"ר רפאל פורוויילה.

F. 354 *a*. Reprise des *Tekoufot*, complétées par les dates de שאלה, « l'an 18 du cycle 273 », soit l'an 5186 (= 1426).

F. 354 *b* jusqu'à la fin. Une série de *Dinim* (sur les lois alimentaires), en 20 « portes », incomplète à la fin. Il faut noter, f. 3 *b* en haut : שיואיגיו (*sic*) ראהי במלכות. Plus bas on lit : שאל ר"י בר שמואל על חמאה בקר של גוים שקו' בוריו. Puis vient ce nom : ר' אליעזר מנואל כתב, qui semble répondre à un nom italien : Manoel (?). Ensuite : נסיוני דחלבין שקורין צירצרון בלשוננו.

F. 371 *a* au bas : שאלו לרבי' שמואל בר מאיר על הכבשה. S'agit-il de Raschbam ?

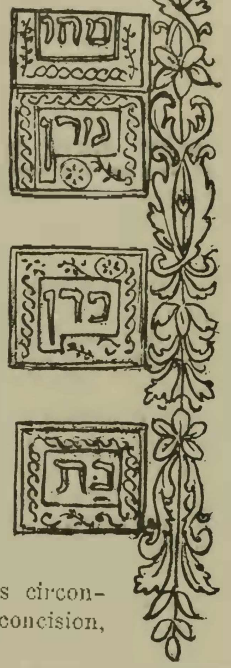
Enfin, f. 372 *b*, dernière ligne : בצרפת נוהגין « en France il est d'usage... », phrase originairement écrite à une époque antérieure, lorsque le rit français était encore en vigueur, et par quelqu'un qui n'était pas français.

Le même Musée expose, sous le n° 13995, un autre ms. sur vélin, plus moderne, mais bien plus élégant que le précédent, donné à l'État par M. Rodolphe Kann. C'est un livre de prières du rit italien (*libro d'orationi*, est-il dit sur la feuille de garde), de 399 ff. in-8°, dont 9 ff. restés blancs en tête ; grands et petits caractères hébreux ; texte vocalisé, enrichi de têtes de chapitres enluminées, ainsi que de vignettes peintes en rouge et bleu, et dorées. Au verso de la première page se trouvent, non le titre (comme l'inventaire le dit à tort), mais ces cinq mots : אלו חם שבעים ושתים פסוקים « voici les soixante-douze versets ».

Cette première page offre un encadrement de fleurs formant arabesques sur fond d'or, interrompues par des médaillons dont sept à fond noir, niellé et argent, et un huitième, au bas de la page, à fond rouge sur lequel se détache un écusson niellé comme les sept premiers médaillons, où l'on voit un lion rampant tourné à gauche et un lion à mi-corps en cimier. Le haut de cette page se compose d'une double bande à fond rouge ; dans la partie supérieure, sont écrits en lettres d'or les cinq mots hébreux précités, et au-dessous est dessiné un entrelacs en traits d'or. Puis viennent

les treize premiers des soixante-douze versets qui continuent jusqu'au bas du fol. 3 *a*. Tout l'encadrement est entouré d'une bande à fond noir, sur lequel court un lacs de deux fils d'or entrecroisés, entre des filets droits.

Dans la suite du texte, il y a de nombreux rinceaux rouges et verts sur fond or, qui semblent de vraies dentelles par la finesse du dessin et la richesse des motifs. A titre d'échantillons, nous donnons la reproduction de trois de ces dessins ; le premier, encadrant un camée antique marqué aux initiales I M (peut-être un Médicis), est pris au fol. 12 *a* ; le second, au fol. 39 *b* ; le troisième, fol. 235 *b*, dans la formule מחי המטי du final des *Selihot* récitées avant *Roch haschana*.



F. 20 *a*. Le petit poème יגידון יגידון, mentionné ci-dessus.

F. 129 *b* à 131 *b*. Haggada pascale. On n'y voit pas une seule figure ; mais le scribe a laissé des blancs dans la première partie, un avant le mot מצה, un autre pour le mot מרור, sans doute dans l'espoir d'y intercaler une image. La Haggada s'arrête après l'hymne לך ולך.

F. 241 *a*. Les mots סדר תפלה ר"ה forment titre, en lettres d'or.

F. 274. La formule initiale du soir de *Kippour*, כל נדרי, est bien plus longue que le *Kol Nidré* ordinaire.

A la fin, bénédictions pour les diverses circonstances du culte domestique, mariage, circoncision, rachat du premier-né.

Le colophon est ainsi conçu : « Achevé à Ferrare par l'humble « graveur, צעיר המחוקק, Moïse fils de Hayyim Akrisch, des exilés « de Jérusalem, qui avaient résidé au Portugal, ce 1er Adar 272 » (= 18 février 1512).

Le volume est relié en carton recouvert de velours rouge ; la tranche est dorée.

MOISE SCHWAB.

# BIBLIOGRAPHIE

RATNER (B.). סֵפֶר אַהֲבַת צִיּוֹן וִירוּשָׁלַם. **Varianten und Erganzungen des Textes des Jerusalemischen Talmuds nach alten Quellen und handschrifttlichen Fragmenten.** Traktate Terumoth und Challa. — Wilna, 1904; in-8 de VIII + 164 pp.

C'est avec une ardeur infatigable que M. Ratner continue d'éditer l'apparat critique du texte du Talmud palestinien. Après avoir publié, en 1901 et en 1902, les scolies des traités *Berachot* et *Sabbat* [1], il nous offre maintenant celles de deux traités du premier Ordre : *Teroumot* et *Halla*. En outre des secours qu'il a utilisés pour les premiers volumes, il a eu à sa disposition un fragment manuscrit du traité *Halla* provenant de la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg, et un commentaire manuscrit de Salomon Syreleio sur quelques chapitres de *Teroumot* et de *Halla*, appartenant au baron David de Gunzburg. Le manuscrit du Yerouschalmi de Leyde a également fourni un certain nombre de leçons, qui sont d'ailleurs de peu d'importance, pour la raison indiquée ici-même, t. XLVI, p. 155 [2]. Toutefois ce n'est pas dans les ressources si restreintes des manuscrits, mais dans l'abondante littérature rabbinique que M. Ratner trouve les matériaux extrêmement copieux de sa collection de variantes. Dans les ouvrages des anciennes autorités qui citent le Yerouschalmi il prend connaissance, en quelque sorte, des vieux manuscrits que ces auteurs ont utilisés. Il fait preuve, dans ce volume, de la même exactitude et du même savoir que dans les deux précédents; il est vrai qu'il n'a rien changé à la forme extérieure, un peu incommode, dans laquelle il présente ses matériaux. Il devra pourtant, dans l'intérêt de la publication plus rapide et plus économique de son ouvrage, examiner s'il n'y a pas lieu d'apporter des changements à sa méthode. Est-il nécessaire d'attacher autant d'im-

[1] Voir *Revue*, XLIII, 310-317; XLVI, 154-159.

[2] Sur le manuscrit de Leyde, voir page 12 du présent volume.

portance aux variantes insignifiantes provenant de fautes de copistes ou d'erreurs de mémoire qu'a celles qui présentent réellement de l'intérêt pour l'intelligence ou pour l'histoire du texte? Les deux traités de ce troisième volume occupent, d'après la pagination de l'édition *princeps*, conservée par les éditions de Cracovie et de Krotoschin, 46 colonnes (40 *a* à 48 *b*; 57 *a* à 60 *b*), auxquelles M. Ratner consacre 164 pages; les 120 colonnes des traités *Berachot* et *Sabbat* lui en ont pris, dans les deux premiers volumes, 485. A cet accroissement des scolies contribuent aussi ses propres remarques touchant les variantes; certainement ces remarques sont extrêmement substantielles et nullement entachées de prolixité; mais il faut bien dire que celles qui dépassent l'inventaire des variantes du texte augmentent encore la difficulté qu'on éprouve à s'orienter rapidement parmi ces matériaux de leçons diverses. Or, comme le texte imprimé du Yerouschalmi est nécessairement presque entièrement reproduit dans les scolies, M. Ratner ferait bien de s'arranger dans les volumes suivants, de façon à présenter ses matériaux sous la forme d'un commentaire critique suivi sur chaque traité imprimé intégralement et dans lequel il n'accueillerait que les elements différant de ce texte. Son ouvrage y gagnerait sensiblement en ce sens qu'il pourrait être embrassé d'un coup d'œil et utilisé plus pratiquement. Mais surtout, il serait très agréable à ceux qui étudient le Talmud Yerouschalmi en se fondant sur le travail de Ratner et auxquels il songe particulièrement (ne parle-t-il pas constamment des « gens qui étudient » לומדים) de recevoir le texte lui-même accompagné des scolies.

Dans la masse considérable de matières que contient le présent volume, je voudrais relever les détails qui suivent, en partie pour les compléter ou pour les rectifier.

Page 4, sur *Teroumot*, 40 *b*, l. 56. Dans la phrase כאן להלכה כאן למעשר, il faut, ainsi que Ratner l'établit, lire le dernier mot למעשה. A l'exemple, cité par lui, de j. *Sanhedrin*, 22 *b*, l. 22, j'ajoute ceux de *Moed Katon*, 82 *d*, l. 50 : להלכה אתאמרת דילמא למעשה, et de *Béça*, 61 *b*, l. 10 : היה דורש להן להלכה ואינון סברין לעובדא.

P. 60, sur 40 *c*, l. 27. Voir Margulies dans la *Rivista Israelitica*, 1904, p. 4-5.

P. 8, sur 40 *d*, l. 33. Pour la Mischna de *Teroumot*, I, 5, Ratner tire du *Séfer Mitzwot hagadol* de Moïse de Coucy la leçon, attestée encore par d'autres sources : ואם הרם הרומהו תרומה, au lieu de ואם הרמו תרומתן תרומה.

P. 9, sur 40 *d*, l. 42. Le mot והשכור devant והשוטה doit être effacé d'après plusieurs citations anciennes.

P. 10, sur 40 *d*, l. 48. Pour מדרומדם, R. cite, d'après Nahmanide (sur *Berachot*, 22 *b*), la leçon מהנמנם, qu'il tient pour seule exacte, parce que מדרומדם est difficilement compréhensible et ne se retrouve plus ailleurs. La vérité est que le mot a été très bien expliqué par Levy (I, 412 *a*) d'après דמדגם « crépuscule », comme désignant un état de

demi-réveil (comme l'allemand « dämmern »). Levy cite encore la forme araméenne du mot נדמדם d'après *Schir rabba* sur III, 4.

P. 13, sur 41 *b*, l. 8. Dans toutes les éditions il manque la particule אי entre מה גרען ויקב et אפשר.

P. 15, sur 41 *b*, l. 18. Ratner corrige שהאמה en שתרומת. Mais cette faute d'impression de l'édition princeps a déjà été corrigée dans l'édition de Krotoschin.

P. 20, sur 41 *c*, l. 23. Dans la phrase ירמיה דרומיה דר' יוחנן ור"ש בן לקיש שלשתן אמרו דבר אחד ביתירה על דעתיה דר', Ratner efface, sans donner aucune raison et sans invoquer aucun témoignage, le mot דרומאי; mais ce mot est indispensable, sans lui שלשתן n'a pas de sens, car les trois autorités qui disent la même chose sont : les docteurs du Sud, R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch. Non moins inexacte est la correction de R. sur la phrase suivante : ורבי יוסי ור' יונה אמרו דבר אחד בחסירה ורבי דעתיה דר', dans laquelle il faudrait intercaler le mot דרומאי ; car les « trois » sont les mêmes que dans la phrase précédente, et l'opinion de R. Yona et de R. Yosé s'oppose à celle de R. Yirmiya dans cette dernière. Tout au plus pourrait-on, dans la seconde, corriger דעתיה en דעתהון.

P. 24, sur 42 *a*, l. 42. Excellente correction de [יעקב בר אידי] en בר בשם רבי ou רבי.

P. 29, sur 42 *b*, l. 40. R. veut corriger פנימון en בנימין. Mais il est plus juste d'identifier ce nom propre avec פלימו, Παλαίμων ; voir Krauss, *Lehnwörter*, II, 465.

P. 37, sur 43 *b*, av.-dern. l. תעלה est très bien corrigé par R. en תחילה. — Il est aussi évident qu'il faut corriger באחריה, 45 *c*, l. 20 en ברתיה (p. 59). La correction, indiquée à ce propos, de ברתיה, j. *Baba Mecia*, ch. VIII, *i. f.* (44 *d*, l. 42) en ביתיה, se trouve déjà dans l'édition de Krotoschin. — Tout à fait remarquable aussi est la leçon, בתיהון au lieu de בניהון, dans j. *Pesahim*, 31 *b*, l. 62, 65, donnée par R. Méir de Rothenbourg, et que Ratner reproduit ici (p. 60). Le récit en question (voir *Die Agada der pal. Amor.*, III, pp. 448-9) y gagne en clarté.

P. 66, sur 46 *a*, l. 18. Dans la phrase (éd. Krot. : אפך לן) מה אפכלן מצוה גבי ניקורין, R. reconnaît une forme abrégée et altérée de l'expression bien connue ... מה אכפה ל, pour laquelle Levy (I, 77) cite les deux exemples suivants tirés du Yerouschalmi : *Moed Katon*, 81 *d*, et *Sota*, 20 *d* (où il y a אכפה pour אכפה). Ratner indique, en outre, les passages suivants où c'est la forme plus courte qui est donnée : *Teroum.*, 46 *a*, l. 46 (מה אפכי לחן) ; *Schebiit*, 38 *d*, l. 9 (מה אפכה לה) ; *Béca*, 60 *a*, l. 66 (מה אפכן לה) ; *Eroubin*, 21 *b*, l. 63 (מכפלה) ; *Maaserot*, 51 *d*, l. 20 (מאי איכפלה, de même *ibid.*, l. 17) ; *Yebamot*, 4 *d*, l. 61 (מה איכפלין) ; *Baba Batra*, 15 *c*, l. 25 (מכפלינה).

P. 75, sur 47 *b*, l. 1 : רב ירמיה אמר בשם רב אסור ושמואל אמר בשם לוי מותר. Ratner cite à ce propos les leçons suivantes d'après le ריטב"א : רבי ירמיה בשם רב אמי אסור ושמואל בשם לוי אמר מותר. D'après l'interprétation qu'il donne de cette lecture, R. Yirmiya, dans la

première partie de la phrase, rapporterait un enseignement au nom de Rab Ammi. Mais il est clair que אמי n'est qu'une faute pour אמר. Les opinions de Rab et de Lévi s'opposent l'une à l'autre, comme il arrive souvent ; celle de Rab est rapportée par R. Yirmiya, qui est, sans doute, un de ses plus anciens disciples : Yirmiya b. Abba (voir Frankel, *Mebo*, p. 108 *a*).

P. 78-80. R. fait une intéressante digression à propos de 47 *b*, l. 26, montrant que, dans la phrase : הורי ר' יוסי בי ר' בון בעכברא, le mot עכברא a été compris par d'anciennes autorités non comme étant un nom de lieu, mais comme ayant le sens de « souris » (ce qui a donné naissance à la leçon בהדין עכברא), mais que la véritable explication a également ses représentants.

P. 89, sur 47 *d*, l. 24. Au sujet du nom de Parégoros, voir *Revue*, XXVIII, 289.

P. 100, sur *Halla*, 57 *b*, l. 40. La leçon עם pour עירס, que Ratner a trouvée chez Salomon b. Adret et dans l'*Or Zaroua*, écarte très simplement la difficulté amenée par ce mot עירס, qui n'a ici aucun sens.

P. 139, sur 59 *b*, l. 17. Ratner reproduit le texte de cette façon : שני ישראלים... Il faut lire שני ושראל. Seuls les auteurs rabbiniques qu'il cite donnent le pluriel.

Parmi les passages où Ratner complète heureusement le texte imprimé du Yerouschalmi en comblant une lacune, nous relevons particulièrement *Halla*, 57, l. 25 et 26. Dans notre texte, la question de Hiya b. Joseph reste ici sans réponse. R. a pu l'introduire grâce au fragment de Saint-Pétersbourg. Elle est ainsi conçue (p. 106) : ר' יצחק בר אחא בשם ר' אלעזר... החלה מעברין עיסה האורז. — Au moyen du même fragment, R. complète une lacune dans la même colonne, l. 43. Avant la phrase commençant par ר' יוסי אמר הרתי, il contient le passage suivant : ר' יונה אמר חדא ר' יונה אמר ר' יותנן אמר טריקטה חייב בחלה ואומרים עליו הניוציא לחם מן הארץ ואין אדם יוצא ידי חובתו בפסח (P. 106). — Autres additions au texte : p. 3, sur 40 *b*, l. 26 ; p. 6, sur 40 *c*, l. 32 ; p. 13, sur 41 *a*, l. 12 ; p. 22, sur 41 *d*, l. 22 ; p. 39, sur 43 *c*, l. 33 ; p. 46, sur 43 *d*, l. 49 ; p. 57, sur 45 *a*, av. dern. l. ; p. 69, sur 46 *a*, l. 56 ; p. 83, sur 47 *b*, l. 52 ; p. 84, sur 47 *b*, l. 63 ; p. 85, sur 47 *b*, l. 70 ; p. 107, sur 57 *d*, l. 37 ; p. 110, sur 57 *d*, l. 54 ; p. 112, sur 57 *d*, dern. ligne ; p. 122, sur 58 *c*, l. 20 ; p. 131, sur 58 *d*, l. 39 ; p. 134, sur 59 *a*, l. 32 ; p. 155, sur 60 *a*, l. 66 ; p. 160, sur 60 *b*, l. 62. — Au point de vue de l'onomastique talmudique, l'appareil critique offre également un grand nombre de bonnes leçons, de références et de déterminations plus exactes. P. 11, sur 40 *d*, l. 53 (Hanina, au lieu de Josué b. Lévi) ; *ibid.*, sur 40 *d*, l. 54 (indications de R. sur Eleazar b. Gomel) ; p. 29, sur 42 *b*, l. 28 (Hama b. Oukba rapportant les paroles de Yosé b. Hanina) ; p. 33, sur 42 *d*, l. 72 (au lieu de R. Hanina b. Hillel, les anciennes citations portent : ר' הילל) ; p. 37, sur 43 *c*, l. 40 (au lieu de R. Yosé b. Hanina, on trouve chez Ascher b. Yehiel la leçon : רבה בר יוסי בר חנינא, nom qui ne se retrouve plus) ; p. 40, sur 43 *d*, l. 6 (bonne conjecture de

R. : ר' יוסי בשם ר' לא, Yosé au nom de Héla, v. *Ag. d. pal. Amor.*, III, 232, n. 1); p. 40 sur 43 *d*, l. 70, au lieu de ר' יוחה בשם ר' אבין, il y a la meilleure leçon : ר' ירמיה בשם ר' אמי; p. 49, sur 44 *b*, l. 8 (remarque juste sur Aboun b. Iliya, et défense d'une indication de Frankel contre une critique injustifiée de Halévy); p. 51, sur 44 *b*, l. 48 (Abin, au nom des savants babyloniens, v. de nombreux exemples de ce fait dans *Ag. d. pal. Amor.*, III, 398, n. 2); p. 57, sur 45 *a*, l. 16 (sur ר' חנניה תירתאה, qui rapporte une opinion au nom de Yannaï); p. 88, sur 47 *c*, l. 3 (Juda b. Ammi); p. 94, sur 48 *a*, l. 31, hypothèse plausible (Youdan, fils de la sœur de Yosé b. Hanina serait identique avec Juda b. Tammouza, parent de Yosé b. Hanina); p. 158, sur 60 *b*, l. 27 (au lieu de ר' יוסי בר בון l. ר' יוסי ; après ר' חנניה בשם רבי ajouter פינחס).

Ce volume ne manque pas plus que les précédents de diverses remarques intéressantes qui jettent des lumières sur l'usage qu'ont fait du Yerouchalmi les anciens commentateurs et décisionnaires. Pour l'étude du Talmud palestinien ainsi que pour l'usage scientifique de son contenu et de son texte, l'ouvrage de Ratner constitue un auxiliaire extrêmement précieux. Puisse le succès matériel ne pas lui faire défaut non plus, afin que, continuant à travailler avec le même courage, malgré la défaveur de circonstances personnelles, l'auteur ne soit pas arrêté dans la continuation de son œuvre.

Budapest.

W. Bacher.

---

# ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XLVII, p. 197 et s. — Aux gloses arabes de Raschi il faut peut-être ajouter celle de *Taanit*, 29 *b*, *s. v.* קצרי : כך שמם בלשון ישמעאל והם כובסין שמעתי אומרים על שם שמקצרין בגדי צמר ברגליהן במים שקורין פורלוי"ר והיינו דמתרגמינן רוגל עינא דקצרא. En arabe, קצר signifie, en effet, nettoyer, dégraisser une étoffe (Freytag, III, 452 *a*). Si la glose française est, comme je le conjecture, פורלויר « fouloir », il faut peut-être corriger במים en במקדם. Mais il convient de noter : 1° que le commentaire de *Taanit* n'est pas, du moins sous sa forme actuelle, de Raschi (v. Weiss, *Bet Talmud*, II, 197-198); 2° que Raschi, dans *Baba Kamma*, 119 *b*, *s. v.* קצרא שמיה, donne ce mot comme l'équivalent araméen de כרבס (v., en effet, Targoum et Raschi sur II Samuel, XVII, 17, Isaïe, VII, 3; Raschi sur *Sabbat*, 19 *a*, *s. v.* לקצרא, et *Sanhédrin*, 95 *a*, *s. v.* אוכלא דקוצרי). — *Ibid.*, p. 198, note 5. — Halberstamm, dans *Ozar tob*, 1883, p. 13, dit que, d'après son manuscrit (car c'est le sien), la consultation en question est bien de Meschoullam.

---

Le gérant :
Israel Levi.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

# LA KETOUBA

## CHEZ LES JUIFS DU NORD DE L'AFRIQUE

### A L'ÉPOQUE DES GUEONIM

### ET LES RELATIONS DES COMMUNAUTÉS AFRICAINES AVEC LA BABYLONIE ET LA PALESTINE

Isaïe de Trani l'Ancien cite, dans son *Ha-makhria*[1], la Consultation qu'un Gaon, qui n'est pas désigné plus clairement, a donnée sur les contrats de mariage (כתובה)[2] des Juifs de Palestine et de Babylonie, et qui fournit aussi des éclaircissements sur les documents de ce genre existant chez les Juifs de l'Afrique septentrionale. La Consultation nous offre des renseignements sur une particularité importante de la vie intérieure des Juifs de cette contrée et, en même temps, sur les rapports, encore insuffisamment connus, des chefs d'école de l'Afrique du nord avec ceux de Babylonie et de Palestine. Elle complete ainsi de la façon la plus heureuse les matériaux d'une abondance inattendue qui, dans ces dernières années, ont éclairé l'histoire de la Palestine et de l'Égypte.

La question adressée au Gaou, que celui-ci reproduit d'abord brièvement, est ainsi concue : ושטאלתם הא דאמר רבנן הואיל והקנת חכמים הוא לא תגבה אלא מן הזיבורית אלא קיימא לה דתקנת חכמים הוא, ופליג רבן שמעון בן גמליאל ואמר כתובת אשה מן ההודה, איה גכן הכתובות מתחלפות לגאונים קצתם פסקו כרבן שמעון בן גמליאל וכן כתוב בכתובות הנמצאות במערב מימות הראשונים כסף מאתן דארזן כ"ה זוזי דחזי ליכי מן אורייתא וסמיך

[1] Edition de Livourne, p. 31 *d*, n° 42.

[2] Pour la commodité de l'expose, nous désignons ces documents par les noms d'actes ou contrats de mariage, ou actes matrimoniaux.

על הדא דכתיב במוהר הבתולות עשרים והמשה, ומנהון מאן דפסק כחכמים וסופיהן מי בר דב חנניה מבי ארונא ואמר כתובת אשה תקנת חכמים היא וגרסה מאן דכתב מן אורייתא אלא דחזי ליכי בלבד, ואית דאמרי ברבן שמעון בן גמליאל, אית מששא במילי דמאן דסמיך על במוהר הבתולות או לא. « Le Talmud disant [1] que les douaires reconnus par les contrats de mariage ne doivent être perçus que sur les biens du mari de moindre valeur, il suit de là que ces actes sont une institution rabbinique ; au contraire, R. Simon b. Gamaliel est d'avis qu'ils sont d'origine biblique : quelle opinion est la vraie ? Il y a chez nous, à ce sujet, des Consultations contradictoires de différents Gueonim. Les uns se rangent à l'opinion de R. Simon b. Gamaliel, et c'est ainsi également que, dans les contrats de mariage rédigés dès les anciens temps au Magreb, on dit : « deux cents pièces d'argent, équivalant à 25 zouz, qui te reviennent d'après la Tora », et ils se fondent sur Exode, XXII, 16 : « d'après le prix d'achat des jeunes filles » [2]. Par contre, d'autres Gueonim concluent comme les rabbins (adversaires de R. Simon b. Gamaliel), et le dernier d'entre eux est Mar bar Rab Hanania de Bé Arona, qui dit que les contrats de mariage sont d'origine rabbinique et blâme quiconque écrit dans un de ces actes : « qui te reviennent d'après la Tora », alors qu'il faut seulement : « qui te reviennent ». Mais, comme quelques docteurs concluent conformément à l'opinion de R. Simon b. Gamaliel nous demandons si l'on est fondé à chercher un appui dans la Bible, en se fondant sur les mots de l'Exode. »

La réponse du Gaon est très catégorique ; elle condamne la théorie de l'origine biblique des contrats de mariage et rend responsable de cette erreur le Talmud palestinien, qui contredit sur ce point le Talmud babylonien, seule autorité faisant loi, et qu'il faut suivre. Prendre les initiales des mots במהר הבתולה pour fondement de la somme de 25 zouz, c'est, dit le Gaon, une opinion sans consistance. Et il poursuit ainsi : הא מילתא מחלוקת אנשי מזרח ובני ארץ ישראל ועדיין מגרמה מאד אצלינו מאן דכתב בכתובה דחזי ליכי מדאורייתא ומהדרינן ליה דבנן. וקמאי דלכון מן בני ארץ ישראל נקטיה להא מילתא, ואתון השתא כל ניעשיכם כמנהגה שלנו וכהלמוד שלנו הכי מכבי לכון למיעבד ולכלוקי מן כתובתכון דוכרן אורייתא אלא כתזבו דחזי ליכי כהם. « Ce point est une des questions débattues entre l'école babylonienne et celle de Palestine, et maintenant on considère chez nous qu'on est très répréhensible d'écrire : « qui te

[1] *Ketoubot*, 10 *a*.

[2] D'après la baraïta de *Ketoubot*, *ibid*.

reviennent d'après la Tora », et les docteurs repoussent cette opinion. Vos aïeux la tenaient des Palestiniens ; mais puisque c'est d'après nos usages et d'après notre Talmud que vous réglez maintenant votre conduite tout entière, vous devez vous y conformer et exclure de vos actes de mariage la référence biblique, y inscrivant seulement les mots : « qui te reviennent ».

## I

### La Ketouba de Palestine et celle de Sora.

Dans leur lettre, les consultants du Gaon font allusion aux contrats matrimoniaux qui existent dès l'antiquité au Magreb ; ils sont donc eux-mêmes de l'Afrique septentrionale. On s'explique ainsi d'une façon particulièrement satisfaisante qu'ils possèdent des Consultations de plusieurs Gueonim sur la même question. Aucune contrée, en effet, ne peut produire autant de réponses provenant des académies babyloniennes que celles de Fez, Gabès, Kairouan, Séguelmessa et Tlemcen. C'est ce que montre de la manière la plus frappante le curieux renseignement donné par R. Méïr de Rothenbourg dans l'une de ses Consultations[1], sur laquelle M. Abr. Epstein a eu l'amabilité d'attirer mon attention : הקרה י"י לפני ובאו לידי השובות שהובאו ממדינת אפריקא ספר גדול מחובר מתשובות חכמי אפריקא ששאלו מגאוני בבל והשיבום, ובראש ההשובות כתב רב נטרונאי בר מר רב הילאי ריש מתיבתא דמחא מחסיא כמדי ורבנא יהודה ברית דרבינו שאול זצ"ל והתשובה מוחזקת יותר מקונטריס גדול מכמה שאלות ששאלוהו וזו אחת מהן. « Dieu m'a procuré des Consultations venues d'Afrique ; c'est un grand livre composé des questions adressées par les savants d'Afrique aux Gueonim de Babylonie et des réponses de ces derniers. La première de ces Consultations est la décision envoyée par R. Natronaï, fils de R. Hilaï, chef de l'académie de Mata Mehasia, à R. Juda b. R. Saul, et cette Consultation remplit plus d'un grand cahier, parce qu'elle comprend plusieurs questions... »

Celle qui nous occupe pourrait provenir de Kairouan, car מגרב et אפריקא désignent ordinairement cette ville. La date peut en être déterminée avec une précision suffisante, les consultants

[1] Ed. Bloch, p. 193, n° 99.

mentionnant une décision du Gaon Hanania : or, il ne peut s'agir que du père de Scherira [1], qui, d'après l'indication que nous donne son fils dans sa Lettre, est mort en l'an 943, après avoir exercé pendant cinq ans et demi les fonctions de directeur de l'académie de Poumbedita [2]. Comme, d'autre part, le dernier Gaon dont nous connaissions des Consultations, Haï, est mort en 1038, notre Réponse doit avoir été écrite entre ces deux dates extrêmes. L'auteur ne peut donc en être que Scherira ou Haï, ou encore Samuel b. Hofni de Sora. La façon énergique et résolue avec laquelle cet auteur prend parti pour le Talmud babylonien contre celui de Palestine milite nettement pour la paternité du Gaon Haï, qui entretenait, on le sait, une active correspondance avec les rabbins de l'Afrique du Nord. Dans le même ordre d'idées, on doit remarquer que R. Haï insiste encore, dans une autre Consultation publiée par Harkavy [3], sur l'origine rabbinique des actes matrimoniaux : והאדכרתין כתובת אשה אנחנא לא ידעינא אלא הני זוזי דטיאעי דכתובת אשה דרבנן ולילא השתא בכולה כבל ולא במאי דהאזי לנא ולא לאבונו ולא לאבי אבונו דקא מגבי כתובה אלא כ"ד מהני זוזי דטיאעי. Nous voyons en même temps par là que, comme dans notre Consultation, déjà le grand-père de Haï avait soutenu la même opinion ; au reste, nous reviendrons là-dessus plus loin.

Pour le moment, il est du plus grand intérêt d'apprendre que, comme le Gaon en fait la remarque, les actes de mariage, documents ressortissant à la jurisprudence religieuse, étaient rédigés dans les communautés du nord de l'Afrique jusqu'à cette époque, c'est-à-dire jusque vers l'an mil, conformément à la théorie des Palestiniens, qui contredisait celle de Babylonie, partout acceptée, et que les académies palestiniennes, par conséquent, y faisaient loi, pour ces sortes de questions, depuis un temps assez long, mais que nous ne pouvons préciser. Si ce fait pouvait être appuyé par d'autres preuves, il serait plus facile de résoudre le grave problème que soulève le développement si original et si fécond des études talmudiques chez les rabbins de Kairouân entre le X[e] et le XI[e] siècle [4].

On peut, il est vrai, se demander si l'assertion de Haï touchant

[1] Il est vrai que le père de Scherira ne nous est pas connu avec l'épithète מבר אחונא ; mais il faut, d'après la conjecture de M. Epstein, lire אבר אבונא « notre grand-père », et cette addition est du Gaon consulté. Le petit-fils de Hanania est Haï ; celui-ci est donc l'auteur de la Consultation.

[2] Neubauer, *Anecdota Oxoniensia*, I, 40 en bas.

[3] *Responsen der Gaonen*, p. 37, n° 73.

[4] Cf. Schorr, dans *Héchaloug*, V, 39 et suiv. ; Halévy, *Dorot Harischonim*, III, 292 et suiv.

l'origine de la formule qui, dans les contrats de l'Afrique du Nord, se réfère au Pentateuque, est bien fondée, ou si elle ne constitue pas quelque chose comme une opinion personnelle du Gaon, car, d'après l'indication des consultants, ce sont bien de nombreux Guéonim babyloniens qui avaient soutenu dans leurs Consultations la même opinion que les Palestiniens, en affirmant que les actes de mariage étaient d'origine biblique. Le débat qui, au témoignage du Gaon Haï, divise les Babyloniens et les Palestiniens, porte avant tout, comme le montrent d'autres textes, sur la somme que le mari promet à sa femme dans le contrat matrimonial, en prévision de décès ou de répudiation. Dans son ouvrage intitulé *Hillouf minhaguim* [1], Joel Müller a réuni les renseignements relatifs à cette question, mais sans entrer au fond de la question ; avant lui, P. Frankl avait fait de même [2].

Dans le Recueil de Consultations *Schaaré Cédek* [3], on lit ce qui suit : אנשי מזרח משיאין בכתובה שלהן עשרים וחמשה כספים לבתולה ושנים עשר וחצי לאלמנה ובני ארץ ישראל כל הפותח לבתולה מנאתים ולאלמנה ממנה הרי זה בעילת זנוה. « Les Babyloniens inscrivent dans leurs actes de mariage vingt-cinq pièces d'argent pour une jeune fille et douze et demie pour une veuve ; par contre, les Palestiniens tiennent que quiconque en promet moins de deux cents à une jeune fille et moins de cent à une veuve se rend coupable de concubinage. » Quelques mots d'abord sur l'établissement du texte. Dans l'ouvrage *Orhot Hayyim* d'Aron ha-Kohen de Lunel, ce renseignement est ainsi conçu, d'après la citation de Müller : אנשי ארץ ישראל כתובה שלהן כ"ה בסכום, בני בבל אומרים כל הפותח לבתולה שלהן כ"ד : Salomon Louria dit אנשי ארץ ישראל כתובה [4]... ce qui est exactement la même chose, sauf qu'il faut évidemment changer כ"ד en כ"ה. Ces deux auteurs ont ainsi interverti les noms des contrées. D'autre part, l'auteur du *Cédu la-Dérekh*, également cité par Müller, dit : אנשי מזרח משיאין את האשה בכ"ה כספים ומהר שלהם ובארץ ישראל לבתולה מאתים ולאלמנה מנה ובפחות הוא בעילת זנות : texte correct conforme à celui du *Schaaré Cédek*, mais avec l'addition ומהר שלהם, comme dans la Consultation reproduite par Isaïe de Trani et

[1] Publié dans *Haschahar*, VII (imprimé aussi à part), n° 7.

[2] *Monatsschrift*, XX (1871), p. 360 et suiv.

[3] P. 63 *b* ; n° 39.

[4] Chose inconcevable, l'édition de la seconde partie de cet ouvrage (Berlin, 1902) ne contient pas les divergences entre Babyloniens et Palestiniens, non plus que d'autres détails que nous fait connaître incidemment le manuscrit Halberstam. Était-il interdit à l'éditeur de compléter, au moyen du ms. Halberstam, qui se trouve maintenant à Londres, les morceaux qui manquaient dans le manuscrit pris pour base ? Pourtant, il a eu, d'après la p. xx de sa préface, le ms. Halberstam à sa disposition pendant deux mois !

qui nous occupe maintenant. Il m'est donc impossible de comprendre comment Müller peut, là-dessus, faire cette remarque : גרסת הצדה לדרך ואורחות חיים נכונה וכן כשון החלוף בשערי צדק « la leçon du *Céda la-Dérekh* et de *Orhot Hayyim* est la bonne », puisque la leçon de *Orhot Hayyim* contredit les autres ; ou bien faudrait-il voir là une faute d'impression ? Ce qui est sûr, c'est que le tableau caraïte des divergences, donné par Joseph al-Bacir [1], concorde mot pour mot avec le *Schaaré Cédek*. Le Caraïte Juda b. Elia ou Tobia ha-Maatik, cité par Pinsker [2], s'exprime ainsi : ושתה אבאר החילופים שנפלו בין חכמי ארץ ישראל ובין חכמי שנער. כי אנשי ישראל אומרים כי טוהר הבתולת מאתים כסף ולאלמנה מנה. ואנשי שנער יאמרו כי הטוהר... ועל זה לא תהיה נשיאה זה באנשי שנער לבני ארץ [ישראל] כשרה כי הם לא יהנו הטוהר כאשר הוא חוב. Cet auteur est ainsi d'accord avec les renseignements que nous donnent le *Schaaré Cédek* et les autres textes.

Mais c'est le renseignement lui-même qui, au premier abord, paraît incompréhensible, car la Mischna de *Ketoubot*, I, 2, précise formellement la somme, « deux cents pièces » בתולה כתובתה מאתים ואלמנה מנה. C'est celle qu'exigent les Palestiniens, et, comme dans le Talmud aucun rabbin babylonien n'y fait la moindre objection, cette disposition doit avoir été acceptée partout. Que si donc le montant de 200 zouz était bien déterminé, la divergence qu'on nous rapporte ne peut avoir été occasionnée que par l'évaluation précise du zouz. C'est déjà le point exposé dans j. *Ketoubot*, I, 25 *b*, l. 1 : חונה בשם שמואל בשקל הקדש רבי בא בר בינא אמר מטבע יוצא, « Samuel est d'avis qu'il faut calculer la somme d'après la monnaie sacrée, tandis que d'après Abba b. Bina, il faut se régler sur la monnaie en cours. » Cette divergence d'opinions se retrouve souvent dans le Talmud (b. *Baba Kamma*, 90 *b*), partout où il s'agit des sommes prescrites par la Tora elle-même, comme, par exemple, les cinq sicles exigés pour le rachat des premiers-nés, ou les amendes indiquées dans Exode, XXI, 22, et Deutéronome, XXII. Or, comme, dans ce cas, c'est la monnaie tyrienne, c'est-à-dire sacrée, qui seule peut être prise pour base, la véritable question qui sépare les Babyloniens des Palestiniens au sujet du montant des actes de mariage est de savoir, si les 200 zouz de la Ketouba sont d'institution biblique ou rabbinique, point déjà traité dans b. *Ketoubot*, 10 *a*. Ainsi les Palestiniens devaient avoir adopté, pour les contrats matrimo-

[1] Harkavy, *Responsen d. Gaonen*, p. 395.

[2] מזכיר לבני רשף, n° 43, v. Frankl dans Grätz, *Monatsschrift*, XX, 361.

niaux, la somme de 200 zouz tyriens, soit 400 palestiniens, ce qui équivalait à 50 séla, tandis que les Babyloniens se contentaient de fixer 25 séla comme montant ferme.

C'est ainsi que Sar Schalom, Gaon de Sora, vers 850 écrit aussi[1] : מנהג בשתי ישיבות גדולות בתולה ולאלמנה מנה שהן שמונה שמונה לכל מטבע שהרי כאן לבתולה עשרים וחמשה זהובים של כסף... ולאלמנה חציו. « Il est d'usage dans les deux écoles de donner à une jeune fille deux cents pièces et cent à une veuve, à savoir des zouz dont huit font un séla, de sorte que l'on promet dans les actes de mariage vingt-cinq grandes pièces d'argent à une jeune fille et douze et demie à une veuve[2]. » Nous voyons par là que les académies babyloniennes soutenaient l'origine rabbinique de ces actes. Semblablement on lit dans une Consultation de Hanania, le Gaon de Poumbedita déjà nommé[3] : ומוסיף עליה לבתולה עשרים וחמשה עיקר כתובה ולאלמנה וגרושה מנים עשר וחצי... ולעניין עשרים וחמשה לבתולה ושנים עשר וחצי לנשואה... Scherira et Haï disent dans le texte de la Ketouba qu'ils citent[4] : וצבי וכתב וכהבהון לעניין כ"ה לה עשרים וחמשה זוזי מוהרי בתוליכי; Haï seul[5] : זוזי דכסף מוהרי הודי מחזק בידן דכל זוזא וזוזא שיעוריה מתקאלא דדיאראא דסך כולהו תלתין שיתא זוזי בזוזי טיאבי ואיכר וכן אשכחן לכמה גאוני דפסקו בכסף מהרי כהדין שיעוראי, ...וראדכרהתון כתובת אשה, אנחנא לא ידעינא אלא הני זוזי דטיאבי, דכתובה אשה דרבנן דלוכא חשתא בכולה כבל ולא בנאי דחאזי לנא ולא לאבינו ולא לאבי אבינו דקא מגבי כתובה אלא כ"ה מהני זוזי דטיאבי וכל אהדא נמי מן מהקאלית. Il est particulièrement intéressant de constater que c'est le Gaon Haï qui affirme ici avec insistance l'origine rabbinique des actes matrimoniaux, et, de plus, relève que son père, c'est-à-dire Scherira, et son grand-père, c'est-à-dire Hananya Gaon, ont soutenu la même opinion, n'exigeant tous, pour le calcul des vingt-cinq pièces d'argent inscrites dans ces actes, que la monnaie en cours, et ne tenant pas compte de la monnaie tyrienne ou d'une autre équivalente. On peut encore observer, à propos du même texte, que la question fut probablement adres-

[1] *Schaaré Cédek*, p. 58 *b*, n° 22.

[2] Dans une Consultation qui pourrait également avoir pour auteur Sar Schalom (*Schaaré Cédek*, p. 59, n° 27), on lit : אף על פי שכתב לה ארבע מאות זוז או תכשישם בארבע מאות זוז או יתר מהן אין נותן לה אלא עשרים וחמשה.

[3] *Schaaré Cédek*, p. 56 *b*, n° 16.

[4] *Ibid.*, p. 55 *a*, n° 12. — Wertheimer, *Kehillat Schelomo*, p. 73, n° 27, a publié d'après un manuscrit l'en-tête d'une Consultation de Scherira et de Haï : לבע"ח שרירא וחמודו ר' האי ז"ל מן דרג כמה שעור המוהר. Il s'agit là évidemment de la question de savoir d'après quelle monnaie il faut calculer le zouz et le séla.

[5] Harkavy, p. 37, n° 73.

sée à Haï de la ville de Séguelmessa, située dans le Nord de l'Afrique[1] : on voit qu'on y tenait pour nécessaire de calculer la somme d'après la monnaie tyrienne et qu'on y considérait les contrats de mariage comme une institution biblique, exactement comme dans la Consultation qui nous occupe, qui provient également d'une communauté nord-africaine, probablement celle de Kairouan.

D'autre part, nous trouvons, à une époque plus ancienne, une opinion d'après laquelle les actes de mariage sont une institution rabbinique et le zouz doit être calculé d'après la monnaie courante, mais d'après laquelle, néanmoins, le caractère de la Ketouba est envisagé d'une manière spéciale. En effet, le Gaon Moïse, de Sora, écrit vers 830[2] : תוב שאילתון עיקר כתובה מאתים זוז בהני זוזי דידן או בזוזי אחריני. הכין אתחזאית לנא מלתא דכתובת אשה מדרבנן הוא ואסמכתא מדאורייתא דאמר רב נחמן אמר שמואל... אלמא כיה הלכתא כרבן שמעון בן גמליאל. וכיון דכתובת אשה מדרבנן הני מאתים זוזי נמי כסף מדינה אינון דהוו כל מיתקול דינרא תמניא זוזי דאשתכח דמאתים זוזי כ"ה זוזי במתקלא דנרי... Il s'exprime donc comme fera plus tard Haï, seulement il admet que la Ketouba, en dépit de son origine rabbinique, a un appui dans le Pentateuque, ce que Haï repousse catégoriquement.

Si le Gaon Moïse était seul de son avis, il suffirait simplement de poser en fait cette opinion intermédiaire entre celles des Babyloniens et des Palestiniens. Mais on peut encore la trouver dans les *Halachot Keçoubot* attribuées au Gaon Yehoudaï[3], qui écrit : וזוזי חמשה ועשרים שאמרו חכמים שהם מאתים זוזים מדאורייתא דמי בתולים, et encore mot pour mot exactement dans les Consultations du Gaon de Sora Natronaï[4] : נוטלת מאתים דאורייתא שהן דמי בתולתה, avec cette addition significative que la somme inscrite dans les actes de mariage représente le prix de la virginité de la femme. C'est une allusion explicite à l'expression biblique במהר הבתולת, sur laquelle on s'appuie et dont parlent aussi les Juifs du Nord de l'Afrique dans la question qu'ils adressent à Haï. Si trois Gueonim de Sora, Yehoudaï, Moïse et Natronaï soutiennent ce point de vue intermédiaire, il est parfaitement possible que les Juifs de Kairouan et de Séguelmessa tinssent la formule דחזי ליכי

[1] Le n° 68 porte, en effet, ce titre : שאילתא אילין דשאילו מ"ר יוסף בן מ"ר יעקב ממרם ראש ביה דינא דמדינה סגלמאסה דבאתר מערבא ורבנן דהלמידי דהנהן נפקו לקדמתא ; ainsi plusieurs des Consultations qui suivent se rapportent au même groupe, et celui-ci s'étend vraisemblablement jusqu'au n° 81, où une note indique la fin d'un recueil.

[2] *Hemda Gnenouza*, n° 66.

[3] Horowitz, *Toratan schel rischonim*, I, 28, 35.

[4] *Ibid.*, II, 18, 2.

מדאורייתא, dans leurs contrats matrimoniaux, non pas, comme l'admet le Gaon Haï, de la Palestine, mais de l'Académie de Sora.

Ce qui semble encore favoriser cette conjecture, c'est une contradiction que l'on relève dans la rédaction de ces actes en Afrique, et qu'il serait difficile d'expliquer autrement que par une influence exercée par cette Académie. En effet, la somme inscrite est de deux cents pièces d'argent qui font 25 zouz (כסף מאתן דאינון כ"ה זוזי), exactement la même qu'en Babylonie et chez tous les Gueonim qui considèrent ces actes comme une institution rabbinique; seulement on ajoute à cette énonciation : דחזי ליכי מדאורייתא « qui te reviennent de par la Tora », c'est-à-dire que ces vingt-cinq pièces d'argent reviennent à la femme de par la Tora, de sorte que Haï Gaon, pour réaliser la parfaite conformité des actes africains avec ceux de Babylonie, n'avait besoin que de demander la suppression du mot מדאורייתא. Le même fait peut être constaté dans plusieurs actes de mariage qui proviennent de l'Égypte. C'est ainsi qu'on lit dans une Ketouba écrite à Fostât en 1030, et publiée par M. Poznanski [1] : ויהב לה עשרין וחמשה זוזי דכספא מוהרי בתולתא דחזן לה מן אורייתא : la Tora y est explicitement mentionnée. Dans le contrat de mariage dressé en Égypte, en 1082, entre David ha-Nassi, fils du prince Daniel le Rabbanite, et la fiancée caraïte Nassia, fille de Moïse, fils d'Aaron le Prêtre, il est dit [2] : ויהב לה עשרין וחמשה זוזי דכספא מוהרי בתולאתא; de même dans une Ketouba de Fostât, datée de 1164 [3]. Dans un acte de fiançailles de Fostât 1049, on lit [4] : והמהר אשר קצב לפני בוא... חמשים כסף מוהר בהולית... עדות כתובתה וחמשה ועשרים... חמשה דרכמונים; il semble, pour autant qu'on puisse interpréter ce texte corrompu, que la somme du מוהר est, non de vingt-cinq, mais de cinquante pièces d'argent, ce qui

[1] *Revue*, XLVIII (1904), p. 174.

[2] *Jew. Quart. Rev.*, XIII (1901), p. 220.

[3] Merx, *Documents de paléographie hébraïque*, p. 31. — Cette opinion intermédiaire est exposée par Ascheri sur *Ketoubot*, I, 19 : כל הגאונים הסכימו דכתובת אשה מרחבנן וגובין לה חמשין סלע מדינה שמעתי של סלע צורי. וראיתי מפרשים דאפילו הדגילו לכתוב דחזי ליכי מדאורייתא נודו דכתובת אשה דרבנן וחכמים שתקנו חמשים כסף מדאורייתא פירש משקלים האמורים בתורה משום דלא הוא קדה בעיניו להוציאה ואסמכוה אקרא דכתוהר הבתולים, משום הכי נהוגי למכתב דחזי ליכי מדאורייתא שלא יועזה אדם לומר כיון דמדרבנן היא לא הגבה אלא חמשים סלע מדינה ודברים של טעם הם והכותב כסף זוזי מאתן דחזי ליכי לא הפסיד. Toutefois, Ascheri donne la somme en pièces d'argent au nombre de cinquante, parce que même d'après les rabbins qui tiennent la Ketouba pour rabbinique, les vingt-cinq pièces d'argent doivent néanmoins être calculées d'après la monnaie tyrienne, de sorte qu'elles équivalent à cinquante pièces d'argent ordinaires.

[4] *Revue*, XLVII (1903), p. 304.

permet d'induire que c'est la monnaie tyrienne qui est prise pour base, et que les actes de mariage sont considérés comme bibliques d'origine. Il en est de même dans le formulaire de ce qu'on appelle la Ketouba jérusalémite, publiée par Berliner[1] : וקידש זה פלוני את פלונית זאת בטבעת אחת ובמאתים זוז שהם שמונה זהובים ושליש כתובת תורה ומשה.

Il résulte de ces documents que les contrats matrimoniaux, dans les communautés de l'Afrique du Nord, parlaient bien de vingt-cinq pièces d'argent, mais que les docteurs de cette contrée se demandaient si cette somme ne devait pas être calculée d'après la monnaie biblique, c'est-à-dire tyrienne, étant donné qu'ils adoptaient la formule דחזי ליכי מדאורייתא et la référence au mot כמוהר הבתולות, qui toutes deux assignaient à ces actes une origine biblique. Mais cette indécision à l'égard de la Ketouba pouvait remonter à l'école de Sora, à condition, bien entendu, que l'influence de cette académie babylonienne fût établie pour d'autres points de jurisprudence religieuse.

Avant d'entrer dans l'examen de cette question, il faut noter une autre question posée par les rabbins de l'Afrique septentrionale au sujet des actes de mariage. Elle est ainsi conçue[2] : ודשאולהון אשה שאבדה כתובתה ונתאלמנה או נתגרשה כיצד גובה כתובתה מאהים עיקר ותוספות או לא. דכתב לן מר רב צמח גאון ז"ל דגובה אפילו תוספות וכיצד עושין לה. מביאין שהים טלש כתובות של קרובותיה ורואין אותן כמה תוספת יש כהן נותנין לה כחזה שבשתיהן או בשלשתן ובשבועה, מנהג כולה אפריקיא תוספת דכתבי בכתובות דילהון דבר קצוב הוא אין מוסיפין לעשורה ולא פיחתין לעזיה אלא כדין שורת עיקר כ"ה ותוספות ש"ה וכולהן אותן וכותבין סך הכל ארבע מאות זוז, ובשעת פירעון מצרפין אותן ה' זוז שש עשרה זהובים גדולים בזהובים אלו של ערביים.

[1] *Kobeç al yad* de 1893, dans שרוך מעיר. — Il est très remarquable que plusieurs rabbins français des XII[e] et XIII[e] siècles admettent l'origine biblique des contrats de mariage : tel R. Jacob Tam dans *Tossafot Ketoubot*, 10 *a*, *s. v.*, אגר רב נחמן (cf. M. Bloch, *Schaar torat hattukkanot*, II, 47-50, surtout p. 49 et suiv.), qui exige la monnaie tyrienne ; de même les disciples de R. Yona et les rabbins français, dans *Schitta Mekoubeçet* sur *Ketoubot* (voir Bloch, *ibid.*, et cf. Ascheri sur *Ketoubot*, I, 19, touchant les actes français et allemands : ותימה על מה שנהגו לכתוב בכתובות באשכנז ובצרפת בסך זוזי מאתן דהזי ליכי מדאורייתא, אמר רב' תם ז"ל דסמכינן אדרבן שמעון בן גמליאל. Juda b. Barzilaï, dans son *Séfer haschetharot*, p. 10, donne ainsi le formulaire du contrat de fiançailles : וכתיבנא ליה מהר בתוליכי כסף נ'אתן דחזו ליכי מדאורייתא, et celui de la Ketouba, p. 30 : ויהיבנא ליכי מוהריכי כסף זוזי מאתן דחזו לוכי מדאורייתא. De même encore *Mahzor Vitry*, p. 790, dans l'acte de fiançailles : ויהיבנא ליכי מוהר בתוליכי כסף זוזי מאתן דחזו ליכי מדאורייתא, et semblablement, p. 791, dans la Ketouba.

[2] Harkavy, *Responsen der Gaonen*, p. 97, n° 210.

וכיון דהכין הוא מאי צורך יש לנו בשתים ושלש כתובות ומה אנו למדין מהן ודבר קצוב לכל הוא ואם זה שהגו בני מקומנו לכתבו מזמן קרוב ובקרוהו קידושין כמה שכבר כהכנו לפני אדוננו יש קהילות הרבה שאינן שוות מפני שיש מי שכותבין לה הרבה לפי עשרה ויש בינהם ויש נוטע ויש שאין כותבין לה כלום כיצד יעשה, C'est de nouveau une Consultation venant de l'Afrique, puisque les consultants parlent d'un usage qui règne dans toute l'Afrique, et plus particulièrement, d'après le titre placé en tête du n° 29 (שאילאתא דבני קירואן), de Kairouan. On y rapporte que c'était une coutume depuis longtemps établie dans la contrée de promettre à la femme, dans les actes matrimoniaux, une somme de 400 zouz, dont 25 étaient désignés comme formant la Ketouba et 375 comme complément volontaire. La première somme montre clairement qu'on suivait dans ce pays l'opinion babylonienne. Mais ce qui est très étonnant, c'est le complément de 375 zouz, en disproportion si extraordinaire avec l'apport obligatoire, et ce qui ne surprend pas moins, c'est que ce complément soit invariablement maintenu aussi bien pour les riches que pour les pauvres, et que ces 400 zouz soient considérés comme formant le douaire.

L'explication la plus simple de ce fait, c'est qu'il était de règle à Kairouan, depuis une époque ancienne, d'inscrire pour la femme, dans les actes de mariage, un minimum de quatre cents pièces d'argent, cette somme correspondant à la situation prospère des Juifs. Mais plus tard on fit remarquer de Babylonie que la somme de vingt-cinq pièces d'argent courantes devait être énoncée dans la Ketouba comme constituant l'apport principal ; on se conforma à cette exigence en décomposant, pour ne pas être obligé de renoncer à l'ancienne pratique, la somme ordinaire en 25 + 375.

On pourrait être tenté, il est vrai, de songer aux 400 zouz dont parle la Mischna de *Ketoubot*, I, 3 : בית דין של כהנים היו גובין לבתולה ארבעה מאות זוז ולא מיתו בהם חכמים ; c'était la somme que l'autorité sacerdotale faisait inscrire comme apport normal dans les contrats des femmes de leur classe. Et, en effet, Samuel remarque à ce propos[1] que d'autres familles considérées pouvaient en faire autant : לא בית דין של כהנים בלבד אמרו אלא אפילו משפחות המיוחסות בישראל אם רצו לעשות כדרך שהכהנים עושין עושין. De même, Sar Schalom Gaon écrit dans la Consultation déjà citée[2] : ומנהג שלכם שאתם גובין לבתולת ארבע מאות

[1] *Ketoubot*, 12 *b*.

[2] *Schaaré Cédek*, p. 38 *b*, n° 22.

זו אם נהגתם כולכם הרשות בידכם כל מה שקבלתם על עצמיכם « Votre usage d'inscrire dans les actes de mariage 400 zouz pour une jeune fille est admissible, si vous l'avez tous accepté et que vous vous y êtes engagés vous-mêmes. » De cette façon, même la Ketouba aurait pu être considérée à Kairouan comme biblique, et la somme de 200 zouz, calculée d'après la monnaie tyrienne, y aurait été égalée à 400 zouz courants. Ce qui confirmerait cette hypothèse, c'est que, d'après l'indication contenue dans la Consultation, toute la somme, payée en or, faisait seize pièces d'or, de même qu'un dinar ou zouz formait la vingt-cinquième partie d'un dinar d'or [1]. Mais nous devons renoncer à cette conjecture, car chez les Juifs de Kairouan, sur les 400 zouz, 25 constituaient la somme prescrite pour les actes de mariage, et, par conséquent, leur zouz était égal à huit zouz palestiniens ou un séla. En sorte que la première explication paraît plus vraisemblable, et il se pourrait même que la Réponse du Gaon Sar Schalom fût adressée à la communauté de Kairouan.

Il faut, enfin, mentionner une décision prise au sujet des contrats de mariage par le Gaon Hanania mentionné dans notre Consultation. Un rabbin lui écrit [2] : Une ville a été conquise par des non-Juifs, incendiée, pillée et détruite, la population décimée par l'épée, et, dans cette occurrence, les actes matrimoniaux se sont perdus. Et il continue ainsi : וחוק העיר בכתובותיהם פעמים שמכנסות בנדוניא דבר מועט וכותבין לה ממון הרבה כפלי כפלים כמה שהבריאה לפי מה שפסקו ביניהם, ועתה יורנו אדוננו חק הגבית כתובה כתיו הבעל ולאחר מותו בין שהכתובה מצויה ובין שאין שטר כתובה מצויה ומה הקנדה יש לעשות בכתובות בני המדינה הואת. Le Gaon répond [3] que, si une Ketouba se perd, on doit prendre celles des quatre ou cinq plus proches parents et payer à la femme la somme la plus petite qui s'y trouve : מוציאין ארבע וחמש כתובות מקרובות האשה כגון אחיותיה ובנות דודה לפי עשרה ועניד ורואין בפחותה שבהן ומשלמין לה מפני שידה שכל התתונה שאבדה כתובה וזה מנהג הישיבה וכן אנו נוהגים. C'est la même décision que nous avons vue, à propos de la question posée par les Juifs africains, citée au nom du Gaon Cémah. On doit noter que Hanania, pour obtenir le montant de la Ketouba, ne fait aucune différence entre une veuve et une femme répudiée et remarque même ensuite qu'on doit donner à la femme tout ce que le mari lui a assuré dans l'acte.

[1] D'après *Bechorot*, 50 *a*, et *Baba Mecia*, 44 *b*.

[2] *Schaaré Cedek*, p. 56 *a*, n° 16.

[3] *Ibid.*, 56 *b*.

Il n'en est pas de même de l'auteur de la Réponse aux Juifs d'Afrique : il repousse comme inadmissible le procédé qui consiste à recourir aux contrats des proches à l'effet de déterminer l'apport promis ; de même, il rejette comme peu fondée l'obligation de payer les sommes assurées par l'époux en sus du douaire obligatoire. On doit, au contraire, chercher à établir si la femme n'a encore reçu aucune somme à déduire de son douaire et dans quelle situation de fortune se trouvaient ses parents ; ce n'est qu'ensuite qu'on doit s'efforcer de déterminer les héritiers du mari à un accommodement amiable, attendu qu'en droit ils ne peuvent être obligés à rien. Après quoi viennent ces mots : ואכא מארי גאון ונאון זקנו נוהם עדן הכין הוה עבדין כיאתנא ואף אנתון הכין עיבידו. « Mon père le Gaon et mon [1] grand-père le Gaon ont agi comme moi ; aussi devez-vous en faire autant. »

Cette Consultation est, d'après la mention des prédécesseurs qui y est faite tout à la fin, soit de Scherira, soit de Haï ; le père du premier et le grand-père du second était Hanina, Gaon de Poumbedita, auteur de la décision dont on cite justement un extrait et dans laquelle il prescrit, quand la Ketouba d'une femme s'est perdue, de comparer celles de ses plus proches parents pour déterminer la somme qui lui avait été promise ; sur quoi il remarque encore que l'Académie observe aussi cette pratique. Or, comme il n'y a pas lieu d'admettre que Scherira ou Haï n'aient pas connu exactement la décision de leur père ou grand-père, alors qu'ils s'y réfèrent explicitement, il faut ou bien que Hanina ait changé d'opinion sur cette question dans les dernières années de son Gaonat, ou bien qu'il ne soit pas l'auteur de la décision qui lui est attribuée, ou que Haï ne soit pas celui de la réponse adressée aux Juifs africains. Mais, comme cette dernière paternité est, d'après toute la série des Consultations, extrêmement vraisemblable, Hanina ou Hanania, si le nom s'est conservé sans altération, doit être un personnage différent ; dans ce cas, le mieux serait de songer à un Gaon de Sora, qui, contrairement aux docteurs de Poumbedita, exigeait que l'on tînt compte des contrats des plus proches parents. Il en résulterait, de plus, que R. Cémah, qui avait également recommandé cette procédure, est probablement le Gaon de Sora de ce nom.

[1] C'est ainsi qu'il faut lire.

## II

### Les relations des communautés nord-africaines avec l'Académie de Sora.

Etant donnée la manière dont les actes de mariage étaient rédigés dans les communautés de l'Afrique septentrionale, il nous a paru que cette rédaction ne devait pas provenir, comme le croyait le Gaon Haï, tout au moins nécessairement de la Palestine, mais de l'école de Sora. Ce qui concorde bien avec cette conclusion, c'est le fait que les Juifs de Kairouan entretenaient, depuis le milieu du IX[e] siècle, d'actives relations avec les chefs de cette Académie.

Natronaï b. Hilaï (867-877) a, comme nous l'apprend la Consultation conservée par Méir de Rothenbourg [1], correspondu en Afrique avec R. Juda b. R. Saul et avec R. Natan [2]. Or, ces rabbins demeuraient à Kairouan, ainsi que le montre la lettre du juge-président Cémah [3] : זה טופס התשובה שהשיב רב צמח ריש דיוני דבבא דמאדותא חסדאי ריש גלותא... לרבנא נתן בריה דרבנא חנניה לכל תלמידים חכמים וזקנים ושאר אחים הדרים בקירואן במדינת אפריקא. Il est vrai qu'on ne nomme ici que R. Natan et qu'il pouvait y avoir un autre savant de ce nom. Mais on lit encore dans une lettre du Gaon Natronaï citée par Samuel ibn Djama [4] : רב נטרונאי כתב בכתבא דשדר ליה למר נתן בר מר הנינא לקירואן ולשאר אהרואתא דישראל כי אתא מר אלעזר ריש כלה לחא ואייתי מה דאיתי פרעתא נקצרת אבאס דילנא מתיבתא מרב צמח בן פלטוי גאוני פומבדיתא... Dans ce passage l'identité avec le Natan précédent est probable, ne serait-ce que parce que c'est le même Gaon qui écrit à tous deux [5]. Enfin, comme Natan b. Hanania est nommé en même temps que Juda b. Saul dans une autre lettre de Natronaï : וכספר בשר עכל גבי גחלים. תשובות רב נטרונאי בר הילאי שהשיב לרבנא נתן בריה דרבנא חנניה ולרבנא יהודה בריה דרבנא שאול כהוב, ושאלתם נהגו רבנן למיעבד נעמד

[1] Voir plus haut, p. 147.

[2] Cf. Luzzatto, dans *Bet Haoçar*, 59 *b*.

[3] Dans Dukes, *Ben Chananja*, IV, 141 ; Harkavy, *Responsen*, p. 389.

[4] *Agour*, éd. Buber, p. 17.

[5] Comme Cémah b. Paltoï ne devint Gaon qu'en 873 et que Natronaï mourut en 877, cette lettre, qui suppose les deux Gueonim exerçant leurs fonctions l'un à côté de l'autre, doit avoir été écrite entre ces deux dates ; donc Natan fonctionnait à Kairouan à cette époque.

או מושב או לא [1], on ne saurait douter qu'il s'agisse dans cette Consultation des mêmes docteurs de Kairouan qui adressèrent des questions au Gaon Natronaï de Sora.

C'est de la même ville d'Afrique que pourrait provenir la Consultation adressée à ce Gaon, qui est reproduite dans *Hemda Guenouza*, n° 15, et que nous connaissons aussi à présent par un Recueil de Consultations trouvé dans la Gueniza du Caire [2]. Elle renferme, d'ailleurs, un renseignement intéressant. Les Consultants écrivaient au Gaon : נהיגין מימות אדונינו יהורא הגלגאי מר רב יהודאי קדוש ובהור ומימות אדונינו מר רב חנינאי ז"ל ונשמתם לחיי עולם שאם נסרך בשרשא אפילו כתוב השפרה או מורפין אותם וכן כל מדיוות אפריקא. שמענו שבאפס ומקצה אנדלוס בודקין לכשבאין אצלינו אנו אומרים להם מפני מה אתם עושין כן דבר זה, אומרים לנו שאדונינו מר רב יעקב החיר לנו לבדוק אותה... Ainsi, ils rapportaient que depuis le temps du Gaon Yehoudaï (756) et de Hanina'ï ils suivaient la règle indiquée. Il en résulte que déjà au VIII^e^ siècle les Juifs africains adoptaient les enseignements de l'Académie de Sora et, partant, entretenaient avec elle des relations directes. — Entre 882 et 890, les בני מערב écrivent au Gaon Nahschon [3], comme il résulte de l'indication d'Aron, chef de l'école de Poumbedita : וכך השיב מר בר נחשון גאון ז"ל לבני מערב, et il est extrêmement vraisemblable qu'ici encore il s'agit de Kairouan, comme il ressort d'une autre question adressée au même Gaon [4], où le mot « Afrique » pourrait, comme c'est si souvent le cas, désigner cette ville.

Vers 890-96, les Juifs de Kairouan s'adressent à Cémah b. Hayyim de Sora [5] : ביטול מודעא של מר רב צמח ראש ישיבה של גיהא מחביא פירש לכל החכמים והזקנים ותלמידים של מדינת קרואן בלולי תורה וחכמה..., et c'est en se fondant sur ce fait que M. Epstein [6] admet, et avec raison, que dans la question des Juifs de Kairouan adressée à Cémah il s'agit du Gaon de Sora de ce nom. Il se pourrait que ce fût aussi le cas pour la Consultation publiée par Müller [7] : והכי אמר מר רב צמח גאון ושאלתם ראובן שכיב בקירואן והיו למרגן שביק וירתיה באכפמיא, aussi bien que pour la lettre des

[1] *Or Zaroua*, II, 422, p. 171 *b*. Natan et Juda sont aussi nommés dans la même consultation, dans *Schaare Cédek*, p. 84 *a*, n° 3 (cf. Zunz, *Ritus*, p. 191); ce sont probablement les mêmes personnages.

[2] *Jew. Quart. Rev.*, XVII (1905), p. 270 et suiv.

[3] *Pardès*, éd. de Constantinople, 26 *d*.

[4] *Hemda Guenouza*, n° 49 : שמעון שבא לאפריקא.

[5] *Pardès*, 21 *b*.

[6] *Eldad Hadani*, p. XXII.

[7] *Teschoubot Gueone Mizrah oumaarab*, p. 7, n° 19.

Juifs de Kairouan à Scherira Gaon [1], dans laquelle ils citent un Cémah : דכתב לן מר רב צמח גאון ז"ל דגובה אפילו חוספת [2]. Cémah b. Salomon, qui n'était pas Gaon, il est vrai, mais chef du tribunal à Sora, et qui est particulièrement mentionné par R. Amram Gaon comme membre de l'académie de cette ville [3], a été, lui aussi, ainsi que nous l'avons déjà vu [4], en correspondance avec R. Natan b. R. Hanania et les docteurs de Kairouan [5].

Vers 904, les Juifs de Kairouan s'adressent à Hilaï de Sora [6] : נהגו כני קירואן מימות אבותיהם ועד עכשיו ליכתוב בהרשאותיהן שיכתוב המרשה לחבירו שירשיהו ליקח לו ממון ממדינת הים יכתוב לו כך... כמו שמצאנו בתשובת הגאונים הראשונים ששאלו אבותיהם מן מר הלאי גאון נוחו עדן. Dans une question qu'ils posent à Scherira [7], ils écrivent : ואשכחן בתשובת מר רב הולאי זכר אדוניו לברכה דיממה שלא יצאה להתיבם אין נקראת מורדת וגובה כתובה כולה, mais il peut s'agir ici d'une décision adressée à une autre ville et dont ils n'avaient qu'une copie sous les yeux. Toutefois, il est probable que la décision avait été envoyée à une communauté voisine, dans l'Afrique septentrionale. La même réserve s'impose pour une Consultation que les Juifs de Kairouan adressent à Haï [8] et où ils invoquent Saadia, mais en se rapportant peut-être à un passage des ouvrages halachiques de ce dernier. Ce qui est sûr, c'est que, vers 950, ce sont encore eux qui écrivent à Dossa, le fils de Saadia, à Sora [9].

Par contre, je ne trouve pendant ces deux siècles aucun Gaon de Poumbedita en relations avec les communautés et les savants de l'Afrique du Nord. Pareillement, les rabbins espagnols adressaient leurs questions exclusivement à l'académie de Sora et non à celle de Poumbedita [10]. C'est seulement quand celle de Sora eut

[1] Harkavy, *Responsen*, n° 210, v. plus haut, p. 154.

[2] Müller, *Mafteah*, n° 78, p. 148, cite encore à ce propos le texte suivant d'après le *Rabia* manuscrit : ואבדה הכתובה אהוספות ואכתובה לא חיישינן לפריעון, et il attribue la Consultation à R. Cémah b. Paltoï, mais sans donner ses raisons ; voir p. 175, et pour le fond Harkavy, p. 98, n° 210.

[3] *Consultations*, éd. de Lyck, n° 56.

[4] Plus haut, p. 158.

[5] Harkavy, *Responsen*, p. 389. — Sur la paternité de certaines Consultations portant le nom de Cémah, voir l'*Appendice I*.

[6] Harkavy, p. 90, n° 199.

[7] *Teschoubot Gueonim Kadmonim*, n° 91.

[8] Harkavy, p. 93, n° 200.

[9] Wertheimer, *Kehillat Schelomo*, p. 72 : שטר שזמנו כתוב בשבת לרבנו דוסא בעיר קירואן.

[10] On pourrait peut-être objecter le passage suivant de R. Paltoï (*Schaaré Cedek*, p. 7 *b*, n° 50) : וששאלתם שני אחים אחד יהודי ואחד משומד ירש אותו יהודי ארש אשה ונפטר ואחיו המשומד בארץ ברבריים, si le mot ברבריים désigne une contrée africaine et si l'on suppose que les consultants vivent dans le voisinage.

disparu entièrement et que les Juifs africains eurent été contraints d'envoyer leurs lettres à Poumbedita que les Gueonim de cette ville, comme nous le voyons, entrèrent en relations avec Kairouan et les autres communautés du Nord de l'Afrique. C'est ainsi que dans la Consultation qui nous occupe, et qui est adressée à Haï [1], les Juifs de Kairouan se réfèrent à la décision qu'ils possèdent du Gaon Hanania (938-948) sur l'origine de la Ketouba ; ailleurs [2] ils s'adressent, comme le montrent les derniers mots, à Aron ha-Cohen ; plus tard, ils envoient de nombreuses lettres à Scherira et à Haï. Il est donc parfaitement possible que la formule דהזי ליכי מדאורייתא dans les actes de mariage des Juifs de Kairouan émane de l'académie de Sora, dans laquelle les Gueonim admettaient, vers 750-850, que la Ketouba est une institution biblique.

Au sujet de ces rapports des communautés nord-africaines avec Sora et des divergences entre les deux Académies babyloniennes, une Consultation mérite encore quelque attention, c'est celle qui est adressée, très probablement de Kairouan, à Haï sur la cinquième coupe de la soirée pascale. Voici, en effet, ce qui nous est rapporté par Isaac ibn Giat (II, 100) : כוס חמישי אומר עליו את ההלל דברי רבי טרפון. הכי אמר מר רב שר שלום כוס חמישי רשות היא אם רצה לשתותו ואם לאו פטור דארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות מכאן למדנו שארבע כוסות חובה חמישי רשות. ואמר מר רב עמרם אם רצה לשתות כוס אחר ארבעה כסי חוזר ואוחז כוס חמישי ואומר עליו ההלל וחוזר וחותם יהללוך שבך שנו חכמים הגא חמישי אומר עליו הלל הגדול דברי רבי טרפון ויש אומרים ר"י רועי לא אחסר, ואיזהו הלל הגדול רב יהודה אומר מהודו עד על נהרות בבל, וכך אנו נוהגין, וצריך לומר אחר הודו לאל השמים יהללוך וכך סדר רב כהן צדק וכן אמר מר רב משה אי ניחא ליה לשתי כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול ואי נמי דמהדמי בדוכתא אחריתי ואמרי הלל הגדול אמר בהדיהון ושתי... ונשאל מרב האי אשכחן למרנן סעדיה דאמר ומי שרוצה לשתות כוס חמישי ולומר עליו ההלל הגדול מניח יהללוך ואומרו לאחריו ואסור לו אחר כך לאכול ולשתות אלא מים לצמאו, כך נהגו מינו אבותינו והם הכל אשכחנו בהלכות גדולות, ויכשיו אתו תלמידים לקמן ואמרו כי על כל כוס וכוס צריך ברכה לאחריו כמו שצריך לפניו ואומר יהללוך אחר הלל וחותמין האל המלך המהולל בתשבחות ונסבין כוס חמישי ואומר" עליו הלל הגדול עד סופיה דמזמורא וחותמין בנשמת כל חי ברוך הבוחר בשירה וזמרה הי העולמים, ושוההו והו מהירין לשתות יין אחר כוס חמישי ואומר

[1] Plus haut, p. 148.

[2] *Hemda Gueonoza*, n° 40.

נחבא אסר רב סעדיה וכיעל התלביות לשתיה אחר כוס חמישי, ולא קבלנו מהם... והשיב דבר מר רב סעדיה כך ומנהג של כפופה הוא אבל אנו לא נהגנו בכוס חמישי כל עיקר ואיבא רבנן דלא נטלין כוס חמישי מפני שראו בסדור מר רב סעדיה ולא ממנה (= מזמנהג) ובהלמוד לא נפרש מאן דניחא ליה לשקול כוס ואומר עליו הלל הגדול נאי ניברך בתריה המהוויא מיניהא דאסתברא למר סעדיה... על ענין משתא כוס חמישי לא אשכחן בגמרא, ואסור ודאי מיכל קאמרינן....

On doit remarquer d'abord que tous les Gueonim cités dans ce texte, et qui supposent la cinquième coupe permise, sont sans exception de Sora ; ce sont, en effet : Moïse, Cohen Cédek, Sar Schalom, Amram et Saadia. Par contre, le Gaon Haï, seul contre tous, adopte une autre attitude et déclare que chez eux — à Poumbedita — on ne pratique pas cet usage. Nous sommes donc en présence d'une divergence d'opinions entre les deux écoles babyloniennes, et on nous en donne même la raison. Les Gueonim de Sora invoquent les paroles de R. Tarfon citées par une baraïta : כוס חמישי אומר עליו את ההלל [1]. Mais ce texte se présente dans des conditions particulières. Les éditions du Talmud, Raschi, Raschbam et les Tossafot [2] lisent, en effet : רביעי גומר עליו את ההלל, de sorte qu'il n'est pas question du tout d'une cinquième coupe [3]. Par contre, un manuscrit de Munich [4], R. Hananel, Alfasi, Maïmonide [5] et Ascheri ont la leçon כוס חמשי. On voit par les déclarations des Gueonim que ceux de Sora lisaient חמישי, tandis que celui de Poumbedita lisait רביעי. L'auteur des *Halachot Guedolot* [6] dit : ואב רצה לשהות כוס חמישי אומר קודש הלל הגדול דהכין שדר כהן צדק ריש מתיבתא, ce qui confirme encore l'opinion que cet ouvrage provient de Sora ou a été complété dans une contrée (comme Kairouan par exemple) où se faisait sentir l'influence de l'Académie de Sora [7]. C'est en même temps un témoignage très instructif de la diversité du texte du Talmud dans les deux écoles babyloniennes [8].

Ainsi, la communauté d'où la question fut adressée à Haï suivait depuis longtemps la coutume de Sora : elle doit donc avoir subi l'influence de l'Académie de cette ville, ou avoir puisé à un ouvrage d'un docteur de cette école. Or, il me semble que cette

[1] *Pesahim*, 118 *a*, en haut.
[2] *Ibid.*, 117 *b*.
[3] Cf. Friedmann, *Meir ayin al séder ve-haggada*, p. 70.
[4] Dans Rabbinowicz, *ad loc.*
[5] *Mischne*, חמץ ומצה. VIII, 10.
[6] Éd. Hildesheimer, p. 144.
[7] Cf. Epstein, dans *Ha-Goren*, III, 71 et suiv.
[8] Sur un autre témoignage, voir Appendice II.

Consultation provient du Nord de l'Afrique ; car c'est exclusivement ou principalement par des savants de l'Afrique septentrionale[1] que les écrits de Saadia, aussi bien que les *Halakhot Guedolot* et, en général, les ouvrages formant la littérature des Gueonim sont, à en juger par les Consultations dont le lieu d'origine peut être déterminé, présentés à Scherira et à Haï pour être expliqués. De plus, la phrase de la Consultation qui indique à quelle occasion elle a été adressée (ושכשיו אתו תלמידים לקמן ואמרו) rappelle la phrase analogue qu'on lit dans la lettre écrite par R. Nissim de Kairouan à Haï[2] : עד שבאו מקצת תלמידים ממצרים ואמרו שהרב שהיה במצרים חבר דבר שיאמרו אחר הפרק. De même, un rabbin, qui est vraisemblablement de Kairouan[3], écrit à Scherira[4] : עד שקמו תלמידים בזמן הזה ובקשו לשנות מנהגנו בדבר.

L'établissement à Kairouan de savants venus, d'une part, d'Europe, et, de l'autre, de Palestine et d'Egypte, amena à parler des usages religieux et juridiques suivis dans cette ville, et, comme les docteurs, originaires de pays différents, ne purent se mettre d'accord, on s'adressa au Gaon Scherira et à Haï pour avoir connaissance de la règle observée en Babylonie. Il en résulta ce fait singulier : pour l'interprétation des actes de mariage, pour la fixation des sommes inscrites dans ces actes et pour le nombre des coupes de la veillée pascale, on suivait à Poumbedita des prescriptions entièrement différentes de celles de Kairouan. Dans cette dernière communauté, l'Académie de Sora, par ses décisions, qui différaient par certains détails de celles de Babylonie, avait introduit maintes innovations que Haï désapprouve ; il considère même comme erronée celle qui faisait de la Ketouba une institution biblique, et il ordonne de la faire disparaître parce qu'elle est palestinienne d'origine et contredit le Talmud de Babylonie.

Mentionnons encore quelques Consultations que nous ne connaissons qu'indirectement, mais qui éclairent néanmoins les rap-

[1] On peut comparer, dans le Recueil de Consultations de Harkavy, les numéros dans lesquels on cite Saadia. Le n° 66 provient, comme nous le montrerons plus loin (p. 171) de Kahès ; le n° 231 est de Jacob b. Nissim de Kairouan ; il en est de même d'autres Consultations qu'on peut reconnaître comme originaires du Nord de l'Afrique sur la foi d'autres indices. C'est aussi ce que montrent les numéros dans lesquels se trouve cité l'ouvrage *Halakhot Guedolot* ; tel est notamment le n° 376, qui, d'après le titre du n° 372 (שאלות קרואן בשנת אכת ש"ג) doit appartenir au groupe comprenant plusieurs Consultations adressées à Kairouan.

[2] *Kebouçat Hakhamim*, 109.

[3] Voir plus loin, p. 168.

[4] *Teschoubot gueoné mizrah ou maarab*, n° 44.

ports de l'Afrique avec la Babylonie. On verra plus loin [1] que les savants de Kabès possédaient une Consultation de Natronaï ; celle-ci doit donc avoir été adressée à une communauté voisine de l'Afrique septentrionale. On peut faire la même observation pour la lettre [2] où R. Nissim de Kairouan écrit à Haï : מצינו בתשובת אדונינו גאון לאנשי פאס שאומר בזום טוב על המת קדיש, en se référant à la décision envoyée par celui-ci à Fez. On lit de même dans une Consultation de Haï adressée à Elhanan b. Schemaria de Kairouan, en 913 [3] : והזכרתם כי כתבנו אל פאס כי ...שלח אליהן שאבור מלכא... : le docteur de cette dernière ville invoque, comme R. Nissim, la lettre écrite par le Gaon à Fez. Les rabbins de Séguelmessa écrivent à Haï [4] : ואשכחן לרב צמח גאון דאמר היכא דקביל עליה חד כבר תרי אפילו קני מיניה מצר הדר ביה... הכין חזינא להא דכתבתון משמיה דמר רב צמח לא שמיעא לנא ולא סבירא לנא ולא ידענא מיעולם דכתיב ליה למר ר' צמח הכין ; ils renvoient à une Consultation de Cémah, qu'ils avaient sous les yeux ; elle devait avoir été adressée à une communauté africaine, et comme Haï ne la connaît pas du tout, elle avait pour auteur le Gaon Cémah de Sora ou le président du tribunal de ce nom. Dans une lettre écrite à Haï par R. Célah de Kairouan [5], le consultant invoque une décision de R. Nahschon. Dans une question posée à R. Haï au sujet de sauterelles mortes, les savants de Séguelmessa mentionnent la Consultation de Saadia [6]. Ceux de Kabès écrivent à Haï [7] : אשכחן למר רב נטרונאי זצ"ל שנשאל על המוציא שער חזיר : ...חברו, décision de Natronaï qui peut, comme d'autres, avoir été adressée à Kairouan. Ailleurs [8], les consultants rappellent la réponse envoyée par Scherira à Fez : אבל למה שכתב אדונינו עכשיו בתשובת אחינו בני פאס כי איסר האטלקי אינו ידוע אצלם ; ils ne doivent donc pas avoir habité loin de Fez, comme R. Nissim de Kairouan. Ils invoquent aussi les décisions du Gaon Yehoudaï et de Saadia sur cette question : nouvelle preuve de ce que nous avons essayé d'établir plus haut [9], à savoir que les savants du Nord de l'Afrique consultaient seulement les Gueonim de Sora. Le même point est traité et les mêmes autorités sont

[1] P. 166.
[2] *Kebouçat Hakhamim*, 109.
[3] Harkavy, p. 24, n° 47.
[4] *Ibid.*, p. 32, n° 69.
[5] *Ibid.*, p. 25, n° 51 ; le nom de l'auteur résulte de l'en-tête du n° 48.
[6] *Jew. Quart. Rev.*, XIV, 230 ; Goldberg, dans le *Risalè* de Juda ibn Koréisch, XVII ; Harkavy, p. 96, n° 207.
[7] Harkavy, p. 169, n° 339.
[8] *Ibid.*, p. 200, n° 386.
[9] P. 160.

invoquées pour les 25 zouz du douaire (כ"ה זוזי דמוהרי) dans une Consultation [1], et le Gaon écrit dans la réponse précédemment citée והאידנא לא ידעינן השתא מאי מתקאליה, de sorte que très vraisemblablement nous avons là la décision à laquelle se réfèrent les Juifs africains en la disant adressée à Fez. Elle appartient donc à Scherira, et, en effet, Harkavy l'attribue à ce Gaon ou à Haï. Même quand c'est le Gaon en personne qui rapporte qu'il a déja écrit à un autre endroit sur la question dont il s'agit, il y a lieu d'admettre que ses correspondants ne demeuraient pas loin de l'endroit designé et pouvaient se procurer une copie de cette décision antérieure. C'est ainsi qu'on trouve une fois [2] : וכבר פירשנא השתא לתא שמעתתא בתשובות שאלתא למר נסים בר מר יעקב אלוף לקירוואן וכתבנא לוהיה למיכתב לכון נוסחא... ודתזיתין למר רב שמואל גאון ז"ל לא הסמכו עליה וכבר אמרנא ליה בחייה... : le Gaon R. Nissim donne l'ordre de rédiger une copie de sa réponse pour la communauté à laquelle il s'adresse dans cette lettre. Ailleurs on lit [3] : ושמועה זו כבר נשאלנו עליה בשנה הזאת מן קיראון וכן צוינו וכתבנו את התשובה אל מר רב יעקב בן מר רב נסים, Consultation qui, d'après la suscription d'un autre numéro assez éloigné il est vrai [4], pourrait avoir été adressée aux savants de Kabès par Scherira et Haï. Sans doute Haï écrit aux docteurs de Kabès [5] : שאלה זו באה לפנינו מקץ ימים מיוטים מהחכמים החברים שבירושלים וההנוחו כי מצאו בהלמוד תנו רבנן הקטרת היתה נעשית שלש מאות וששים ושמונה מנים « Cette Consultation nous est venue... de Jérusalem... » et il est certain qu'il ne pouvait pas croire que la réponse envoyée à Jérusalem serait connue en Afrique ; mais ce qui a donné occasion à Haï de rappeler la lettre écrite à Jérusalem, c'est que par une étrange coincidence la même question singulière a été aussi posée par les rabbins de cette ville.

## III

### Usages palestiniens dans l'Afrique du nord.

Les recherches qui précèdent nous ont conduits à ce résultat : Les Juifs de Kairouan pouvaient avoir appris de l'Académie de

[1] Harkavy, p. 37, n° 73.
[2] *Hemda Guenouza*, n° 134.
[3] Harkavy, p. 184, n° 364.
[4] C'est le n° 351.
[5] *Ibid.*, p. 29, n° 64.

Sora à considérer les actes de mariage comme une institution biblique. Mais cette conclusion est contredite par l'assertion de Haï, pour qui cette opinion est venue de la Palestine aux Juifs de Kairouan dès une époque ancienne. Il y a alors lieu d'admettre que Haï avait appris, sinon déjà auparavant, du moins par la question des savants de Kairouan, que les Gueonim de Sora avaient déclaré les actes matrimoniaux d'origine biblique. Que s'il rend pourtant responsable de cette opinion, erronée à son sens, non pas l'Académie de Sora, mais la Palestine, la raison n'en doit pas être seulement que les derniers Gueonim de Sora considéraient, eux aussi, les actes de mariage comme une institution rabbinique ; il devait avoir encore d'autres indices précis de l'influence exercée par les écoles palestiniennes sur les communautés du Nord de l'Afrique. Nous voyons, en effet, d'autre part que Haï attribue à des sources palestiniennes une disposition singulière des *Halakhot Guedolot* [1] : שמונה שרצים שנפל אחד מהם באחד מן המשקין, דבר זה כתוב בהלכות ר"ש קיירה. חבית משקין שנפל לתוכו עכבר שיעורו אחד מאלף. ואין אנו יודעין מאין נסח רבי שמעון הדברים הללו אלא ששמענו כי המעשים לבני ארץ ישראל שנמצאו בהם דברים הללו, משם נסחם. Dans une réponse adressée à Juda de Kairouan et portant sur une étrange décision du Gaon R. Amram [2], Haï écrit : והא מילתא דרב עמרם אף על גב דלא מיפרשא בגמרא וקבלה היא ביונא כבר מיפרשא בתלמוד ארץ ישראל... וכי הא מילתא איתא בידנא מעשים בכל יום דמיסחרינא מן תלמוד ארץ ישראל דסמכא הוא [3].

Mais, sans parler de l'opinion de Haï, nous avons des preuves certaines qui établissent que, dans les divergences que nous connaissons entre les Babyloniens et les Palestiniens, les Juifs de l'Afrique septentrionale étaient du côté des seconds. C'est ainsi que nous lisons dans le Recueil d'Harkavy (p. 31, n° 67) la Consultation suivante : והא דאשכחן בחלוקה שבין אנשי בבל וארץ ישראל אנשי מזרח אוכרין כלה על בעלה כל שבעה הימים מפני שהיתה בהולה ונעשית נדה, אנשי ארץ ישראל על שהוא מוציא דם בהולים בציר מיד נותרת. וראינו תשובה לאדוננו מר רב נטרונאי גאון זצ"ל שנשאל על האיי דאמור רבנן בעל בעילת מצוה ופירש צריכה שבעה נקיים וטבילה כיעקר זבה או לא. והשיב תינוקת חשו לה חכמים שמא עם טרוח דם בהולים אי אפשר לבוא דם בהולים בלא

[1] *Hamakhria*, n° 36 ; cf. Rapoport dans *Kérem Chémed*, VI, 229.

[2] Harkavy, n° 434.

[3] Cette référence du Gaon tendrait à faire supposer que les écoles de Sora avaient conservé maint enseignement et maint usage de Palestine, ce dont la littérature talmudique que nous possédons ne fournit plus aucune preuve ; il se pourrait qu'en ces points Reb ait apporté à Sora des règles empruntées à la Palestine.

דיבדה... ילמדנו אדונינו הילכתא מאי ובאר זה צור מנהאניכון בהא מילתא. La question provient de Kabès, ville située dans l'Afrique du Nord, comme on le voit par les savants auxquels on s'adresse tout à la fin : ואתם מ"ר נחמיה בן מ"ר עובדיה ומ"ר משה בן מ"ר שמואל חבירינו ויקירנו ורצויינו ואהובינו שאתם מוסרין עצמכם לדקדק בדברי שמועה ולאסוקה אליבא דהילכתא כרצונו של הקדוש ברוך הוא. En effet, une autre Consultation du même recueil [1] porte : שאילתא אילין דשאילו מן קדמנא מחמודי עינינא מ"ר נחמיה בר מ"ר עובדיה ומ"ר משה בר מ"ר שמואל בר גאמע דכירין לשלם ורבנן וחלמידי דבמדינות קאבס מן אתר מערבא [2]. La réponse de Haï s'est conservée en d'autres termes encore ailleurs [3], et même d'une façon anonyme [4] ; mais ce qui nous intéresse, c'est uniquement la question des savants de Kabès. Ainsi qu'on l'a vu, ils rapportent au Gaon qu'ils possèdent une décision de Natronaï, chef de l'école de Sora, qui interdisait de continuer les rapports conjugaux avec une jeune épouse (après la première cohabitation). Haï avait cru comprendre que Natronaï aurait envoyé une Consultation à Kabès, quoique ses correspondants eussent seulement dit, en employant le passif : וראינו השובה... נשאל על האיי דאמר רבנן. La décision alléguée de Natronaï s'est également conservée [5], et même dans des termes exactement semblables, et le *Eschkol* [6], comme Harkavy le remarque [7], dit lui aussi : וכן מצינו בתשובת הגאונים בשם רב הילאי ורב נטרונאי ושכן המנהג בשתי הישיבות דבורא בעילת מצוה ופירש. Nous avons conservé de même la décision de Hilaï [8], où il écrit : וכן מנהג בשתי הישיבות ובכל מקומות ישראל שאפילו קטנה בת עשר שנים ונשאת בועל בעילת מצוה ופירש.

Or, il est tout à fait surprenant que les savants de Kabès, qui connaissaient la décision de R. Natronaï, posent encore une fois la question : évidemment ils ne trouvaient pas cette décision péremptoire et ils ont défendu l'opinion adverse, c'est dire qu'ils partageaient celle des Palestiniens. C'est précisément la raison pour laquelle ils rappellent le débat des Académies babyloniennes

[1] Harkavy, n° 39.

[2] Cf. Neubauer, dans *Jew. Quart. Rev.*, VI, 223, qui publie cette Réponse comme un recueil de décisions adressées par Haï à Néhémia b. Obadia et Moïse b. Samuel ibn Djama de Kabès ; v. *infra*, p. 171, et Harkavy, p. 167, n° 336.

[3] *Toratan schel Rischonim*, II, 47, § 20.

[4] *Teschoubot Gueonim Kadmonim*, n° 24.

[5] *Schaaré Teschouba*, 165.

[6] *Eschkol*, I, 111.

[7] Harkavy, p. 352.

[8] *Schaaré Teschouba*, 160. — C'est donc sans raison suffisante que Müller, *Mafteah*, 89, n° 54, rattache au n° 166 le nom de R. Paltoï, qui se lit à la fin de la Consultation précédente.

et palestiniennes, et demandent quelle est la règle à Poumbedita : ils ne considéraient pas comme définitivement acquis que la réponse du Gaon Natronaï dût être suivie dans la pratique et avoir force de loi. Et même la singulière distinction avec laquelle Haï traite les docteurs de Kabès à la fin de sa réponse, insistant avec force sur ce qu'ils recherchent la décision exacte et agréable à Dieu, tendrait à faire croire que jusqu'alors ce n'était pas l'opinion exposée par Haï et recommandée par lui comme la seule juste qui était en usage, mais celle des Palestiniens.

Une autre particularité qui permet de reconnaître la position des Juifs du Nord de l'Afrique vis-à-vis de la Halacha palestinienne concerne la question du traitement de la femme qui a ses règles (Nidda) au point de vue de l'impureté lévitique. En effet, une décision de Scherira est ainsi conçue[1] : וששאלתם הא דאמור רבנן כל מלאכה שהאשה עושה לבעלה נדה עושה לבעלה חוץ ממזיגת הכוס והצעת המטה והרחצת פניו ידיו ורגליו, היינו במקומנו מחמירין על עצמינו שלא יגע אדם במשכב ומושב של נדה אלא שיכבס את בגדיו ויטהר את עצמו, ואינה אופה ולא מבשלת לנו כל ימי נדתה, עד שקמו תלמידים בזמן הזה ובקשו לשנות מנהגנו בדבר... ושלחו ממהיבה הקדושה שנדה מותרת ללכת לבית הכנסת ולהתפלל ולובשת בגדי בעלה ולובש את בגדיה. La provenance de la question ne nous est pas indiquée, il est vrai, mais la désignation de l'Académie du Gaon comme מהיבהא הקדושה ne se trouve, à ma connaissance, que dans les épîtres originaires de Kairouan, celle-ci par exemple[2] : וששאלתם היה מנהג בראשונה באלקירואן שהיו אנשים מלויים מעות על קרקעות והיו שוכרין הקרקע בפחות ובפחות ממה שהיא שוה והזהרו על זה ממתיבתא הקדושה..., et cette autre[3], où on lit, dans la question : הא כולהו רחמי ובעי דאתו לאבותינו זכרונם לברכה ממהיבתא קדישתא כולהו בלשון ארמית הן ; or, cette Consultation, d'après le titre du numéro précédent (שאלו בני קירואן בשנת אלף ש"ג), fut envoyée de Kairouan à Scherira. Enfin, R. Nissim de Kairouan écrit au Gaon Haï[4] : ואין לנו אלא מנהג הישיבה הקדושה וכתבנו לאדונינו כדי שיכתוב לנו מנהג הישיבה הקדושה. De ces citations il résulte avec une grande vraisemblance que la question sur le traitement des femmes menstruelles provient également de Kairouan. Si cette supposition est exacte, les Juifs de cette ville observaient, au sujet de la pureté lévitique, des prescriptions plus sévères que

[1] *Teschoubot Gueoné Mizrah*, n° 46. — La Consultation tout entière est également citée avec des variantes de peu d'importance dans *Eschkol*, t. 3 et suiv.

[2] *Schaare Cedek*, p. 36 *a*, n° 12.

[3] Harkavy, p. 188, n° 373.

[4] *Kebouçat Hakhamim*, p. 116.

n'en connaît le Talmud. Mais nous savons, d'autre part, que les Palestiniens, à l'opposé des Babyloniens, aggravaient les règles lévitiques touchant la femme impure [1] : אנשי מזרח נדה משחמשת בכל צרכי הבית חוץ משני דברים אינה מוזגת לו את הכוס ולא מצעת לו את המטה, ובני ארץ ישראל אינה נוגעת בדבר לח ולא בכלים שבבית ומדוחק התירו שתניק את בנה. Nous reconnaissons aussitôt que les Juifs de Kairouan suivaient la tendance des Palestiniens.

La question elle-même avait déjà occupé des Gueonim antérieurs. En effet, parmi les questions adressées au Gaon Yehoudaï [2], la troisième commence : הוב שאולו מן קמידה נדה מהו לצלויי, et une décision de Natronaï traite le même point. Le premier texte se trouve même cité ailleurs [3] comme adressé à Natronaï, et nous lisons dans l'Appendice du *Colbo* [4] : לרב נטרונאי ז"ל כך ראינו שנדה מתפללת ומברכת בנדתה כמנהגה ואינה חוששת לדבר, נהי אסורה לביתה כלום נפטרת מן המצות, exactement comme dans une Consultation [5] dont la question débute par les mots : ושאלתם נדה מברכת ברכת המזון ומתפללת או טהורה היא..., et qui, d'après Müller [6], s'appuyant sur le manuscrit Halberstamm, a pour auteur le Gaon Natronaï. Le *Colbo* écrit encore [7] : כהב מ"ר שרירא ז"ל יש נשים שנמנעות מלבוא בבית הכנסת ואין צריכות לעשות כן דנדה טעם הן עושות אם מפני שסבורות הן שבית הכנסת הוא מקדש אפילו אחר הטבילה למה נכנסות, tandis que le *Agour* [8] nous donne ce renseignement singulier et qu'il est difficile de concilier avec les autres informations : נדה בימי נדתה אסורה להזכיר אם השם וכן בימי לבונה וכן הוא בשם רב צמח גאון וכן מנהג בשתי ישיבות. Nous possédons enfin une décision plus libérale de Sar Schalom touchant la Nidda : וכלי נדה בזמן הזה שהכל טמאין טומאה שאין לה טהרה עולמית אלא באפר פרה מותרי לכבשן... [9].

[1] *Schaaré Teschouba*, n° 172.
[2] *Consultations*, éd. Lyck, n° 45.
[3] Horowitz, *Toratan schel Rischonim*, II *in init.*, p. 5, l. 3.
[4] *Colbo*, p. 130 *b*.
[5] *Schaaré Teschouba*, n° 170.
[6] *Halachot Peçoukot min ha-Gueonim*, p. 46, n. 4, et *Mafteah*, 114, 86.
[7] *Colbo*, § 85, p. 95 *b*. — Cf. Horowitz, *Pithé Nidda*, p. 11, 19, et *Baraïta de-Massékhet Nidda*, 51.
[8] *Agour*, טבילת נדה.
[9] *Halachot peçoukot min ha-Gueonim*, n° 76. — A ce propos, il convient, au sujet des rapports de l'Académie de Bari avec l'Afrique septentrionale, de renvoyer à la légende que la Chronique d'Achimaatz (Neubauer, *Mediæval Jewish Chronicles*, II, 125) rapporte sur le *Sefer ha-Merkaba*, qui se trouvait dans la maison de l'aïeul de Schefatia, à Oria : ולא היה שהנר מדליק, לפני כסא המרכבה להדליק, מספר החיים תהא אבודה, ואשה אחת ענוחה, והיא הארורה היתה נדה, מספר החיים תהא אבודה, ומהעולם הבא תהא כחודה, הדליקה הנר לפני התורה, ואף ר"י במשפחה חרה, וינוחו במגפה רבים, ונשארו מעט מהרבים.

Nous connaissons une Consultation analogue à celle de Natronaï et qui a pour auteurs Amram et Cémah [1] : שדר רב עמרם ורב צמח דזבין ונדורי ויולדות טברכות בהפרשת חלה ומהפלורית. Dans celle qui nous occupe les consultants rappellent qu'ils ont déjà écrit précédemment à la sainte Académie et en ont reçu la réponse que la femme qui a ses règles peut aller à la synagogue et prier. Cette décision, ils l'ont reçue sans doute de l'école de Sora, car autrement ils auraient sûrement mentionné le nom de Hanania, le seul Gaon de Poumbedita avec qui ils se soient trouvés en relations avant Schérira. D'après ce qui précède, la Consultation qu'ils allèguent appartient soit à Natronaï, soit à Amram; mais l'usage qu'ils observent depuis une époque ancienne et qu'ils n'ont même pas modifié après avoir reçu les décisions des Gueonim concorde avec la sévérité de celui des Palestiniens, contredisant sur ce point les Babyloniens.

Un troisième point qui montre l'influence exercée par l'Académie palestinienne sur les communautés nord-africaines est celui du mariage contracté au moyen d'un anneau (קדושין בטבעת). Dans le recueil de Harkavy [2] on lit la question suivante : נהגו במקומנו מאן דמקדש אשה בטבעת מי שנותן הטבעת לשלוחו ליתן לה בפני עדים או לאביה אם היא קטנה ויש מי שמאחר אותו עד יום כניסתה לחופה או שני ימים או שלשה ימים קודם לכן וביום שיגיע יום כניסתה לחופה יכוא החתן בלילי אותו היום הוא ושושבינו אל בית אביה ומובילין אותה היא עם קרוביה וקרוביה עמה בדברי שמחות והלל ומוליכין אותה לחצר אחרת של קרוביה או של קרוביו או לרחוק עד למחר, ביום כניסתה לבעלה עומד המברך ומברך שבע ברכות במקום שהיא ומוליכין אותה לבית בעלה בדברי שבח והלל, והגיעם לביתו של חתן עומד המברך ומברך שבע ברכות ואז תכנס עם בעלה לחופה, ואין אנו יודעין טעמן של ברכות שאנו מברכין אותן בשני מקומות הנזכרין ואנו הושבין משום ברכה שאינה צריכה, יודיענו אדונינו אם נעמוד על מנהגנו זה אם לא, ועוד מנהגנו בכלה כשהיא נדה מברכין שבע ברכות ונותנין לה הבוס ובעה טהרתה מברכין עוד שבע ברכות. ואנו צריכין להוראת אדוננו ולהוציאנו מידי חובת ויודיענו מנהגו.

L'auteur de la décision citée est R. Haï, car la *Schiltè Mekoubbécel* [3] donne au nom de ce Gaon la partie de la réponse qui va de תלמידי חכמים à ומלהא. Quant aux destinataires, le fait qu'un nu-

[1] *Ittour*, ה' מילה, p. 23 *a*; v. plus loin, p. 175. — Dans *Halachot Guedoles*, éd. Hildesheimer, 43, on lit encore ce qui suit après la décision de Yehoudaï : ושאילו מקמי דריש מתיבתא מיין לנדה שתתפלל. אמר להון אח למד שבשעה ששמעו ישראל את הדברות טפי הגבורה היו בכל אנשים ונשים ונשף.

[2] Harkavy, p. 30, n° 65.

[3] Sur *Ketoubot*, 7 *b*, p. 38 *a*.

mière precedent (n° 59) porte cet en-tête : שאילתא אילין דשאילו מן קדמוא מחמוי עינוא מ"ר נחמיה בר מ"ר עובדיה ומ"ר משה בר מ"ר שמואל בר גאמע דכירין לשלם ורכנן ותלמידי דבמדינת קאבס מן אתר מערבא nous autorise déjà à conclure avec certitude que plusieurs des réponses qui suivent étaient adressées aux mêmes savants. Mais il serait difficile de déterminer jusqu'où s'étend ce groupe si le n° 67 n'avait pas cette conclusion : ואתם מ"ר נחמיה בן עובדיה ומ"ר משה בן מ"ר שמואל חבריכו ויקיריכו ורצוייכו ואהובינו שאתם מוכרין עצמכם לרקדק בדברי שמועה..., ce qui nous donne l'assurance absolue que les n^os^ 59-67 formaient une seule lettre. C'est d'ailleurs ce qui ressort clairement et nettement du passage cité de la *Schilta Mekoubbécet*, qui reproduit la réponse de Haï portant dans notre groupe le n° 65 avec la remarque qu'elle commence par ראובן היה במדינה שגר פרקמטיא וכו'; or, ces mots constituent le début du n° 59, de sorte que toutes ces questions composaient une seule Consultation.

Donc le n° 65 décrit des usages de Kabès, dont l'un porte sur le traitement de la fiancée qui a ses règles. Dans une autre décision [1], Haï écrit sur le même cas : וששאלתם לענין נדה אסור לעשות לה חופה ולברך עליה שבע ברכות הואיל ואין לה יחוד וכך ראוי בזמן שרוציים לברך ברכת נישואין נישאילין אותה אם כשרה היא לברך עליה אם אומרת כשרה מברכין ואם לאו אין מברכין וכך הוא המנהג טוב ויפה וכבר כתבנו בפירוש כתובות. Ce texte n'est pas contredit par la décision contenue dans notre Consultation : אבל מה שמברכין שבע ברכות כשהיא נדה ונותנין לה כוס ובשעת כניסתה לחופה מברכין עד שבע ברכות שפיר דמי, quoique Haï ne paraisse pas désapprouver ici la récitation des bénédictions nuptiales devant la femme *nidda*, mais c'est qu'il a déjà déclaré précédemment de la façon la plus catégorique qu'il est illégal de dire les bénédictions avant l'entrée de la fiancée dans la chambre nuptiale, et ainsi il n'avait pas lieu de déterminer à part la conduite à tenir pour une femme qui a ses règles. Parmi les usages qu'on lui décrit, le seul qu'il approuve, c'est la répétition des sept bénédictions immédiatement avant la réunion des jeunes mariés. Toute cette question avait déjà occupé d'autres Gueonim avant Haï, par exemple Nahschon [2] : כך הוא המנהג שבשעת קידושין בודקין ושואלין אם היתה נערה שאין ראויה לביאה מברכין ברכת אירוסין אבל ברכות חתנים שבע ברכות אין מברכין עד שעת כניסתה לחופה. Le *Ittour* [3] cite la même Consultation au nom de Natronaï et

[1] *Schaaré Teschouba*, 160.

[2] *Schaaré Cédek*, p. 19 *b*, n° 14.

[3] *Ittour*, dans כניסה לחופה, II, 27 *d*.

dans les termes suivants : בשעת הקידושין בודקין אם הוא חופה הראויה לביאה מברכין שבע ברכות עם ברכת אירוסין אם לאו מברכין ברכת אירוסין בין לצנועים בין לפרוצות אבל ברבת זותנים אין מברכין עד שאת חופה וכן מנהג בשתי ישיבות ובכל מקום חכמים. Mais la divergence des noms s'explique tout simplement par la solution différente de l'abréviation ר"י. Quoi qu'il en soit, l'usage de Kabès s'écarte donc aussi bien de celui de Sora que de celui de Poumbedita, puisque les docteurs y font réciter les sept bénédictions même quand la fiancée a ses règles.

Mais cette pratique est connexe avec l'autre usage de Kabès, formellement blâmé par Haï, de réciter ces bénédictions avant l'entrée dans la chambre nuptiale, avant même que la fiancée ait pris le chemin de la maison de son époux. Il est évident que les docteurs de Kabès la considéraient déjà comme mariée au moment où elle quittait la maison paternelle. Nous n'avons malheureusement, sur ce sujet, aucun renseignement assez ancien à part les *Pirké de R. Eliézer*, où on lit, dans la description du mariage du premier couple humain [1] : והיו מלאכי השרת כמו שזשבינים המשמרים את החופות שנאמר כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך ואין דרכיך אלא דרך ההנים בחזן מה דרכו של חזן עומד ומברך לכלה בתוך חופתה כך הקדוש ברוך הוא עומד וברך לאדם ולעזרו ויברך אותם אלהים, et à propos du départ de Rebecca de la maison paternelle [2] : ויאמר אל האחרו אוהי וכחזן שהוא עומד ומברך את הכלה בחופתה כך עמדו וברכו את רבקה שנאמר ויברכו את רבקה. La double allusion que l'auteur fait à la bénédiction récitée dans la chambre nuptiale me paraît avoir pour but d'insister sur un usage qu'il tient pour exact par opposition à un autre qui tendait à s'établir. Mais le lieu d'origine des différents éléments des *Pirké* n'étant pas établi, tout ce qu'on peut inférer de la manière dont la règle suivie est décrite, c'est que l'auteur s'accorde avec les Gueonim, tandis qu'il se sépare de l'usage pratiqué chez les Juifs de Kabès et probablement aussi dans d'autres pays. Ne serait-ce pas, par hasard, une pratique d'origine palestinienne ou empruntée à la population non-juive ?

Mais, pour en revenir au mariage contracté au moyen d'une alliance, je ne retrouve cette pratique, dans la littérature des Gueonim, que dans une question adressée au Gaon Haï [3] : ושאלתם מאן דמקדש אשה ועודה בבית אביה קודם שישאנה בקש לגרשה ואין מנהגנו לכתוב בשעת אירוסין לא כהובה ולא דבר אלא בנבעת בפני שני עדים אומר לה או לאביה כשהיא קטנה הרי את מקודשת

[1] *Pirké*, chap. XII, *in fine*.
[2] *Ibid.*, chap. XVI.
[3] *Hemda Guenouza*, 162.

לו בטבעת זו ואחר כך ישכח לה בגדים או טבעות אחריני או תכשיטין כפי יכולתו, כשיחפוץ לגרשה מהו אותן טבעות להחזירן או לא. ועוד כי יש מנהג לשגר לה כספים בפורים על שכר... Mais nous n'avons aucun indice qui nous permette de préciser la patrie de la coutume ici exposée. Il est encore question de l'anneau servant au mariage dans une question posée au Gaon Saadia[1] : ושאלת מעשה היה במקומנו, ראובן היה לו שתי בנות ושיודך שמעון לאחת מהן ונתרצית לו וכן המנהג במקומנו, בשעה שהוא רוצה לקדש את הנערה אם בוגרת היא מרשה את אביה לקבל קידושיה ואם קטנה מקבל קידושיה מדעתו כמנהג חכמים, ובאין הקהל לבית הכנסת שמתפללל שמא אבי הנערה ומקבל קידושי בתו בבית הכנסת, וראובן זה היה תלמיד וזקן ובאו התלמידים והקהל לבית המדרש ועמד שמעון ממקומו ונתן קידושין לראובן, והיו התלמידים בני רב נתן ז"ל יושבין בצדו. פתח שמעון ואמר תהא בתך מקודשת לי בטבעת זו, ואמרו לו בלשון הקודש פרש פרש כמו ארבעה וחמשה פעמים ולא שם לב לדבריהם שנכהל בעמדו לפני התלמידים ולפני הקהל לאחר שישב במקומו אמרו לו התלמידים שישבין בצדו טול ממנו שני גטין לשתי בנותיך ששתיהן נאמרו עליו... ועמדו התלמידים בשתהן שכל תלמידים אלו בני רב נתן חוץ מן חמשה או ששה תלמידים.... Où s'est passé ce fait si intéressant pour l'histoire de la civilisation ? Zunz[2] identifie le Natan ici mentionné, dont les fils sont présentés comme des savants, avec Natan de Kairouan à qui Natronaï et Cémah b. Salomon, comme nous l'avons vu[3], ont adressé des Consultations et qui est mentionné avec son frère comme membre d'un tribunal[4]. S'il en était ainsi, la question et la description qu'elle contient seraient de Kairouan. D'ailleurs, la chronologie concorde bien avec les autres renseignements que nous possédons sur Natan : il exerçait déjà son activité au temps de Natronaï et de Cémah b. Paltoï ; il florissait donc à peu près de 875 à 910, tandis que ses fils apparaissent comme des savants sous le gaonat de Saadia (928). Rien ne s'oppose donc à cette identification[5].

Ainsi à Kairouan comme à Kabès on se servait d'un anneau pour le mariage. Or, nous lisons dans *Schaaré Cédek*[6] que les Babyloniens emploient un anneau lors du mariage, mais que les

[1] *Schaaré Cédek*, p. 18 *b*, n° 12.
[2] *Ritus*, 191.
[3] Plus haut, p. 158.
[4] *Schaaré Cédek*, 84 *a*, n° 3.
[5] C'est sans la moindre preuve que Müller, *Hillouf Minhaguim*, n° 25, et *Maftéah*, 157, n. 2, voit dans ce Natan un Babylonien et en tire des conclusions pour l'usage qui existerait en Babylonie de célébrer le mariage au moyen d'un anneau. Cf. R. Gerschom dans ר' מרדכי גטין פ"ד. Cf. à présent *Jew. Quart. Rev.*, XVII, 268, n. 1.
[6] P. 19 *b*, n° 16.

Palestiniens ne le font pas : אנשי מזרח רואין טבעת קדושין ובני ארץ ישראל אין רואין טבעת קדושין. Mais on lit le contraire dans le *Céda la-Dérech* [1] : אנשי מזרח אין רואין טבעת קדושין, בני ארץ ישראל רואין קדושין גמור ; de même Louria : בני בבל אינם רואין טבעת קדושין, בני ארץ ישראל רואין טבעת קדושין ; et Aron ha-Lévi, dans *Orhot Hayyim* : בני ארץ ישראל אומרים טבעת קדושין גמורים ; de même enfin le Caraïte Joseph al-Bassir [2] : בני בבל אין רואין טבעת בקדושין, בני ישראל רואין אותה בקדושין. Ainsi tous les témoignages, à l'exception des *Schaaré Cédek*, sont unanimes à rapporter, encore que les termes employés ne soient pas entièrement clairs, que ce sont les Palestiniens qui emploient un anneau pour le mariage. Les Juifs de Kabès et de Kairouan ont suivi, sur ce point comme sur d'autres concernant le mariage, l'usage des Palestiniens.

Enfin, je renvoie, en terminant, à la remarque du Gaon Amram [3] dans le passage où il combat l'habitude de se lever pour la lecture du Schema, comme font les Palestiniens : כי היכי דנהוגי בתיון מתיבתא, ובכל אספמיא ובכל קהלות ישראל שבארץ אשכנז כולם זכורים לאלף טובות וברכות שכולם מלאים תורה ומצות כרמון ומעשיהם מעשים נאים ומחמירין בבדיקת טריפה ובטבילת הנדה ובכל מה שראוי להחמיר, אבל בקריאת שמע מיושב, ואותן האנשים שאומרים במנהג ארץ ישראל אנו עושין. Nous ne possédons aucun indice direct qui nous permette de déterminer le pays contre la pratique duquel sont dirigées les réfutations du Gaon. Toutes les contrées qu'il énumère, l'Espagne et la totalité des communautés juives du pays d' « Aschkenaz », dans lesquelles, selon le Gaon, la science et la piété fleurissent en abondance, s'écartent de la loi observée dans les Académies babyloniennes et suivent les prescriptions plus sévères (des Palestiniens) touchant l'examen médical de l'animal abattu, le bain d'ablution de la Nidda et d'autres points où il convient d'être rigoureux, mais ils restent assis pour la lecture du Schema. Si l'on se fonde sur l'énumération des pays, il semble que le reproche du Gaon s'applique aux communautés nord-africaines [4]. S'il en est ainsi, il résulte de là que l'influence des écoles palestiniennes sur les Juifs des villes de l'Afrique septentrionale ne portait pas seulement sur certains détails des lois matrimoniales, mais aussi sur la prière.

[1] Cité par Müller, *Hilloufé Minhagoth*, n° 25.

[2] Harkavy, *Responsen*, p. 395, n° 25.

[3] *Siddour Amram*, 3 *b*.

[4] Horowitz, *Pithé Nidda*, 32, songe à l'Égypte ou à Kairouan, et montre que la baraïta palestinienne relative à la Nidda était encore appliquée à l'époque de Maïmonide (*Peer ha-Dor*, 152).

Donc, quand le Gaon Hai nous apprend que c'est des Académies palestiniennes qu'est venu à Kairouan l'usage de considérer la Ketouba comme d'institution biblique, nous devons reconnaître comme exacte l'indication qu'il donne sur les rapports des communautés de Kairouan, de Kabès et de Séguelmessa avec la Palestine.

Vienne, 1er février 1905.

A. Büchler.

---

## APPENDICE I.

Müller, dans son *Mafteah li-Teschouhot ha-Geonim*, p. 142-151, a, sans plus examiner, attribué au Gaon de Poumbedita Cémah b. Paltoï toutes les Consultations qui sont citées au nom de R. Cémah, encore que, d'après l'indication qu'il donne lui-même, p. 142, douze seulement portent son nom entier. C'est ainsi qu'il fait figurer dans sa liste, sous le n° 33, le n° 102 des *Schaaré Teschouba* (ורב צמח כתבו לגמור את ההלכ' בלילי פסחים אין מברכין מפני שמהלקין אותו באמצע ; cf. ibn Giat, II, 100), quoiqu'il soit facile de montrer qu'il n'appartient pas à Cémah b. Paltoï. En effet, les *Halakhot Guedolot*, éd. Hildesheimer, p. 145, portent formellement Cémah b. Salomon : ואין מברכין בלילי פסחים לגמור את ההלכ' מפני שחולקין אותו באמצע והכין שדר דב צמח בר רב שלמה ; de même le *Mahzor Vitry*, 280, § 63, qui y ajoute même sa fonction : והכי שדר רב צמח בר שלמה דיתיב בבבא. On peut en dire autant d'autres Consultations dans lesquelles R. Cémah est nommé avec un Gaon de Sora, comme R. Amram ; telle, par exemple, celle qui est citée par *Hiour*, הלכות שדר רב עמרם ורב צמח דזכין מילה (p. 23*a* de l'éd. de Lemberg) : ונדות ויולדות מברכין בהפרשת חלה ומתצלות, décision que Müller, p. 147, n° 54, d'après *Agour*, דיני טבילה, citant le *Séfer Hammiqçoot*, reproduit, sous une forme générale, dans le sens opposé : נדה ביתי נדתה אסורה להזכיר את השם וכן ביתי לבונה, sans mentionner nulle part l'autre Gaon. D'un autre côté, nous lisons dans les *Consultationes Geonicæ*, éd. Lyck, n° 56 : עמרם בר ששא ריש מהיבתא דמתא מחסיא לכל רבנן... דדריש בעדיה ברצלונא... קבלו שלום ממני ומעיר רב צמח דיתיא דבבא..., nous trouvons ici le chef du tribunal Cémah à côté d'Amram : c'est, comme plus haut, Cémah ben Salomon. Il pourrait en être de même du n° 111

de Müller (d'après *Hamakhria*, n° 30) : נשאלו ר' צמח ור' נחשון על מי שהוא ר"ג ויום אחד אבל לא הביא שהי שערות ונתן מקרקעי שירש מאביו אם מהנהו קיומה והשיב רב צמח... car nous avons vu plus haut, p. 158, R. Cémah, le président du tribunal, adresser une décision aux mêmes savants de Kairouan auxquels le Gaon de Sora Natronaï envoie plusieurs Consultations, et cela au temps du Gaon de Poumbedita Cémah b. Paltoï. Ainsi, Cémah b. Salomon aurait été juge suprême sous les Gueonim Natronaï, Amram et Nahschon, mais nous n'avons aucun renseignement sur l'époque de Natronaï; l'activité de Cémah tomberait ainsi à peu près entre les années 880-900. En tout cas, l'opinion de Müller, p. 140, note 1, est inexacte. Mais ce qui est étrange, c'est de le voir un peu plus loin, p. 146, n° 36, attribuer à Cémah b. Paltoï une Consultation que, sur la foi d'un renseignement manuscrit, il avait rapportée, p. 141, note 4, à Cémah b. Salomon. Outre *Mordechaï*, *Or Zaroua*, II, 358, p. 150 *a*, porte : כתב רב צמח ברבי שלמה ריש מתיבתא, et de même *Hagahot Maïmoniot* sur *Yom-Tob*, II, 30, de sorte qu'il ne saurait y avoir de doute sur l'auteur. Il faut encore retirer résolument au Gaon de Poumbedita le n° 60 de *Hemda Guenouza* (*Schaaré Cédek*, p. 31, n° 14), car la Consultation se termine par ces mots : ומעשה באחד שהביל שינו של חבירו ובא לפני מר רב צדוק גאון ואמר דבר קצוב אינו חוזק אלא לך ופייסו או בוררים ועכשיו כל דיני קנסות בטלו, ונוהגי שהנהיג אדונינו מר רב צדוק גאון אדהו אנו נוהגין ; ces paroles ne peuvent avoir été écrites que par un membre de l'Académie présidée par Çadok, c'est-à-dire par un savant de Sora. C'est le même cas pour *Hemda Guenouza*, 125, que Müller, 144, n° 2, attribue, avec un point d'interrogation, il est vrai, à Cémah b. Paltoï. Mais il y est dit : ששאל מר רב יעקב את רב חנינאי מפי מה אומרים אהבה רבה... אמר להם בשחר אנו אומרים אהבה רבה... ונהגנו מכאן ואילך בישיבה ובבית רבינו לנהוג כך : la manière de se référer aux docteurs de Sora nous garantit que la Consultation provient de cette ville. Qu'effectivement il s'agisse du Gaon Cémah b. Hayyim, quand le patronyme manque, c'est ce que montre *Colbo*, sur *Baba Batra*, II, n° 553 : השיב רב צמח לרבנאי שמואל וישראל שקדה חצר מן הנכרי בצד ישראל חבירו והיה לו חלונות על הנכרי קודם בניתה וכתיב בנימוסות שלהם לעשות בחצירו כל אחד מהם שרוצה מה לו ולנימוסות שלהם וכי נזיח הלנוד שלנו..., question qui pourrait être identique avec la seule Consultation du Gaon Cémah b. Hayyim qui se trouve dans le Recueil d'Harkavy (p. 261, n° 527 : שאילו מקמי מ"ר צמח בר חיים גאון ז"ל ישראל שוש לו חלונות על בר... ; cf. Harkavy, p. 386).

## APPENDICE II.

On trouve un autre cas où la divergence entre les deux écoles de Sora et de Pumbedita remonte à des variantes dans un passage du Talmud; c'est la question qui porte sur les premiers mots de la seconde bénédiction qui précède la récitation du Schema le matin. Voici, en effet, ce qu'on lit dans Aboudraham (sur יוצר): וכתב מר רב כהן צדק שיש לקיים דברי שניהם ולומר שחריה אהבה רבה וערביה אהבת עולם. וכן כתוב בסדר רב עמרם וכן כתב מר שר שלום טהנגו מבאן ואילך בישיבה כן. ורבינו שרירא ורבינו האיי כתבו אין אנו מאמינים שמר שר שלום אומר כן כפי שלא נאמר כן בנהרדעא מעולם אהבה רבה לא בשחרית ולא בערבית ולא ביעלם ופרס ומדי, וכל מדרשות שבסורא אין אומרים אלא אהבת עולם חוץ ממדרש אחר, ומדמים אנו שבאותו היה רגיל מר רב כהן צדק. « Le Gaon Kohen Cédek s'était prononcé pour qu'on tînt compte des deux opinions, en commençant le matin par les mots אהבה רבה, et le soir par אהבת עולם; c'est aussi ce qu'on lit dans le Siddour de R. Amram, et c'est ainsi encore que d'après le Gaon Sar Schalom l'on faisait depuis à l'académie de Sora. Par contre, les Gueonim Scherira et Hai ont écrit : « Nous ne croyons pas que Sar Schalom se soit prononcé dans ce sens, car on n'a jamais dit à Nehardéa אהבה רבה, ni le matin, ni le soir, et pas davantage à Elam, en Perse et en Médie; à Sora aussi, on ne dit dans aucune école autre chose que אהבת עולם, sauf dans une seule, et nous supposons que c'est dans celle-ci que R. Kohen Cédek avait coutume de prier. »

Outre ce renseignement, nous possédons une Consultation du Gaon R. Cémah sous deux formes qui ne diffèrent pas essentiellement l'une de l'autre :

*Schibbolé-ha-Léket*, n° 14, p. 7*a*.

וכתב רב צמח גאון זצ"ל יש מקומות שאומרים אהבה רבה ויש מקומות שאומרים אהבת עולם, אלא ששאל מר הר"ר יצחק את רבי חנינאי ז"ל מפני מה אומרים אהבה רבה והא תניא כרבנן דאמרי אהבת עולם, ואמר לו בשחר אנו אומרים אהבה רבה ובערב אנו אומרים אהבת עולם.

*Hemda guenouza*, n° 125.

ואהבה רבה ואהבה עולם צריין יש מקומות שאומרים אהבה עולם. אלא ששאל מר רב יצחק את רבי חנינאי זכר קדוש לברכה, מפני מה אומרים אהבה רבה והא אמרינן תניא נמי הכי אין אומרים אהבה רבה אלא אהבת עולם וכן הוא אומר (Jér., xxxi, 3). אמר להם בשחר אנו אומרים אהבת עולם אהבתיך

אהבה רבה ובערבית אנו אומרים אהבה עולם את ישראל עמך אהבת, כדי לצאת ידי שניהם, ונהגו מכאן ואילך בישיבה ובבית רבינו לומר כך.

Il n'y a aucun doute à ce sujet : R. Cémah, qui en appelle à R. Hanînaï de Sora et se prononce exactement comme Sar Schalom, tandis qu'il contredit diamétralement les savants de Pumbedita, n'est pas le Cémah de Pumbedita, mais celui de Sora. Le rabbin qui pose la question à Hanînaï et qui s'étonnait qu'on récitât אהבה רבה partageait donc l'opinion de ceux de Pumbedita ; il se réfère au passage du Talmud, *Berachot*, 11 *b* : תניא נמי הכי אין אומרים אהבה רבה אלא אהבת עולם, où l'on voit la Baraïta, dans la discussion entre l'Amora Samuel et son collègue (probablement Rab), se prononcer pour celui-ci. Au contraire, les Gueonim Hanînaï, Kohen Cédek, Sar Schalom et Amram n'ont pas décidé dans ce sens, mais conformément à Samuel ; ils ont seulement fait un compromis pour donner satisfaction aux deux opinions. Si le fait à lui seul est assez étrange, ce qui est encore plus remarquable, c'est que tous les Gueonim énumérés sont des chefs de l'académie de Sora, tandis que Scherira et Haï, qui se prononcent dans le sens oppose, sont des autorités de Pumbedita. Nous nous trouvons ainsi en présence d'un débat entre les deux écoles, ce qui n'aurait en soi rien de surprenant, si les docteurs de Pumbedita ne déclaraient pas de la manière la plus catégorique qu'il est incroyable que ceux de Sora aient pris une décision différente. Pourquoi serait-ce impossible ? Si le Talmud a été si explicite que seuls Scherira et Haï ont raison, comment les autres quatre Gueonim de Sora en sont-ils venus à adopter l'opinion contraire ?

La question a déjà préoccupé Alfasi et, après s'être prononcé comme Scherira et Haï contre l'Amora Samuel, il y donne cette réponse : הא דקאמר לקמן השכים לשנות קודם שקרא קריאת שמע צריך לברך ברכת התורה, אחר שקרא קריאת שמע אין צריך לברך שכבר נפטר באהבת רבה, לאו ראיה שצריך לומר אהבה רבה, דההוא מיתורא שמואל הוא והוא נמי דשנעתא דאהבה רבה, מיהו רבנן פליגי עלויה ותניא כוותיהו דרבנן ובל מאר דמשהכח בהר חכי אהבה רבה אצטרא דשמואל גריר. La Baraïta, qui est contraire à Samuel, a force de loi, de sorte que le développement qui suit et qui est conforme à son opinion, n'a non plus aucune valeur contre la Baraïta [1]. Celle-ci avait déjà été opposée par Mar Jacob au Gaon

[1] *Ha-Manhiq* (éd. Berlin, 12 *a*, § 32) se prononce d'après Alfasi et ajoute : אבל מה שאמר שר שלום ז"ל דמנהג לומר כשחר אהבה רבה ובערב אהבת עולם לצאת ידי שניהן ליתא בראמרינן וכן כתב רי"ף ז"ל.

Hanînaï, sans qu'il pût l'amener par là à modifier son avis, et de même les Gueonim postérieurs de Sora ne se laissèrent pas égarer par la Baraïta et maintinrent leur opinion. Comment faut-il l'expliquer?

Si nous comparons le passage de *Berachot*, 11 *b*, dans nos éditions [1], nous sommes surpris par un fait étrange : la Baraïta ne s'y trouve pas, ou, en d'autres termes, elle dit le contraire de ce que Mar Jacob et le rabbin correspondant de R. Cémah, et, d'après eux, Alfasi en avaient conclu contre Samuel. Dans nos éditions on lit : ואידך (ברכה שניה) מאי היא. אמר רב יהודה אמר שמואל אהבה רבה, וכן אודי ליה רבי אלעזר לרבי פדת בריה אהבה רבה. תניא נמי הכי אין אומרים אהבת עולם אלא אהבה רבה ורבנן אמרי אהבת עולם. Ainsi la Baraïta ne contient donc pas seulement l'opinion contraire à Samuel, mais encore une autre qui confirme la sienne. Il n'y a donc pas la moindre raison de décider contrairement à Samuel et d'expliquer le développement talmudique qui suit de la manière forcée que fait Alfasi ; bien plus, comme, par la Baraïta, les opinions des deux Amoraïm se contre-balancent, il faut s'en rapporter pour la halacha au fait que R. Éleazar b. Pedat a enseigné dans la pratique comme Samuel, et notre texte ne souffre aucune autre décision que celle qui est conforme à l'opinion de celui-ci.

Il est donc clair que les savants de Pumbedita connaissaient la Baraïta avec le texte cité par Mar Jacob, le consultant de R. Cémah et Alfasi ; c'est pourquoi Scherira et Haï étaient incapables de comprendre qu'on pût être seulement d'un avis différent. Les rabbins de Sora, au contraire, avaient le texte que nous avons aujourd'hui ; aussi leur décision était-elle conforme à Samuel. C'est seulement parce qu'on leur oppose l'autre leçon qu'ils prennent une voie intermédiaire et font une concession à אהבה עולם pour la prière du soir. Déjà Abraham ab-bét-din a reconnu en partie que c'était là le fondement du débat qui divisait les Gueonim. Il dit, en effet, dans *Eschkol*, I, 9, après avoir cité Alfasi : ובתר נוסח בכל הלכות גדולות כתב כן, ולספרים אחרים פלוגתא קא חזינא ולא סיימא, ודחיקא לן למימר כל מה דשקל וטרי בתר שמואל גריר, ובעניות דעתן יפה עשו הגאונים פשר לומר בשחר אהבה רבה דגבי שחר אדכרו אמוראי בהראי בהדיה אהבה רבה ובערב אהבת עולם כרבנן.

Ce qui paraît étrange, c'est qu'à Sora même, ainsi que Scherira

[1] Rabbinowicz, *Dikdukê Soferim*, sur *Berachot*, 11 *b*, donne : תניא נמי הכי רבי נתן אומר אין אומרים אהבה רבה אלא אהבה עולם וכן הוא אומר אהבת עולם אהבתיך, tout comme Alfasi, mais en plus avec l'indication de l'auteur de la Baraïta, Rabbi Naton.

et Haï le relèvent, on ne disait plus de leur temps, dans aucune synagogue אהבה רבה, et de même à Nahardéa ; il faut donc que l'usage encore maintenu par R. Amram et R. Cémah ait été modifié par un Gaon postérieur de Sora, dans le sens favorable aux savants de Pumbedita, ce Gaon ayant pu reconnaître que l'autre leçon était mieux attestée. Or Saadia donne, en effet, dans son Siddour אהבת עולם, ainsi que nous l'apprend Bondi [1], de sorte que la modification pourrait émaner de lui ; dans ce cas c'est seulement en Babylonie qu'il aurait été amené à adopter cette opinion, mais non déjà en Égypte, car d'anciens fragments de la Gueniza [2] portent אהבה רבה. Comme Scherira et Haï font remarquer qu'à Nahardéa non plus on ne disait plus אהבה רבה, il faut que la théorie de l'école de Sora y ait été acceptée comme ayant force de loi. Mais nous nous attendrions alors à ce que la Consultation du Gaon de Sora touchant אהבה רבה parlât aussi de l'usage suivi à Nahardéa. Et, en effet, nous lisons dans la Consultation de R. Cémah : ונהגנו מכאן ואילך בישיבה ובבית רביהו לומר כך ; à côté de la ישיבה de Sora, on mentionne ici encore בית רביהו ; or, cette dernière appellation, ainsi qu'il ressort d'un grand nombre de Consultations et comme nous le démontrerons dans une autre occasion, désigne l'école de Nehardéa.

Il est particulièrement intéressant de voir la position qu'ont prise dans cette question les anciens rabbins allemands ; parmi eux, nous avons conservé l'opinion d'Eliézer b. Yoel ha-Lévi, dans *Rabiah* sur Berachot, n° 34 [3]. Il dit : וראיתי הגירסות חלוקות דתניא נמי הכי אינו אומר אהבת עולם אלא אהבה רבה וכן נמצא בספר הכא ומירושלמי מישיבת ירושלים. Les derniers mots, incompréhensibles ici, doivent être lus d'après *Hagahot Maïmoni*, sur קריאת שמע, I, 2 : ובראבי"ה כתב שכדבריהם נמצא בספר הבא מישיבת ירושלים. Ce rabbin ne connaissait donc la Baraïta ni telle que l'avaient les savants de Pumbedita, ni telle que ceux de Sora ; elle ne comprenait qu'une phrase, comme celle des premiers, mais disait la même chose que celle des seconds, de sorte que les deux écoles n'étaient divisées que sur la place des deux parties de la phrase.

Les rabbins allemands sont donc partisans de l'académie de Sora, ce qui, pour le dire en passant et d'un seul mot, se voit clairement dans les Consultations de R. Kalonymos de Lucques, établi à Mayence. Mais nous apprenons encore par Eliézer b. Yoel

[1] *Siddur des R. Saadia Gaon*, p. 13.
[2] Schechter, dans *Jew. Quart. Rev.*, X, 654.
[3] Cf. Coronel, *Bet-Natan*, p. 4 *d*.

ha-Lévi, qu'un livre de l'école de Jerusalem, parvenu en Allemagne, était d'accord avec Sora. Les relations entre Sora, Jérusalem et l'Allemagne sont attestées par la curieuse Consultation adressée, en 960, de Jérusalem aux Juifs des pays rhénans, et que j'ai examinée ici[1]. Mais Coronel[2] renvoie encore au *Semag*, commandement 18, où il est dit : גרסינן בירושלמי דברכות הרוצה לשנות קודם קריה שמע צריך לברך על התורה, ולאחר קריאת שמע אין צריך לברך (שכבר נפטר באהבה רבה) אמר רבי בון והוא ששנא אל אתר. Les mots mis entre parenthèses ne se trouvent pas, il est vrai, dans j. *Berachot*, I, 3 *c*, l. 43, mais Rafner[3] montre que les Tossafot, sur *Berachot*, 11 *b*, *s. v.* שכבר, ainsi qu'*Agouda* citent le passage du Talmud yerouschalmi avec l'addition de אהבה רבה. En tout cas, ces autorités témoignent en faveur de l'exactitude de la remarque que fait Eliézer b. Yoel ha-Lévi en parlant de livres venus de Jérusalem. Cf. *Midrasch sur les Psaumes*, VI, 1.

[1] *Revue*, XLIV (1902), p. 237.
[2] *Loc. cit.*
[3] *Ahavat Tzion*, I, p. 23 et suiv.

# MÉLANGES JUDÉO-ARABES[1]

## XXIII

### Lettre adressée au Gaon R. Samuel ben Hofni.

Le présent texte m'a été remis par M. Schechter et je crois remplir ses intentions en le publiant ici. C'est un fragment de parchemin provenant de la Gueniza du Caire et composé en l'an 1310 de l'ère des Séleucides (998 de l'ère vulgaire). Il contient une lettre d'ordre privé et qui est adressée à R. Samuel ben Hofni par un élève qui lui était très dévoué, Nahoum ben Yosef. Ce personnage est, d'ailleurs, inconnu dans la littérature juive. Il écrit de Kairouan, où il se trouvait en voyage. La lettre n'indique pas pourquoi l'écrivain entreprit un voyage de plusieurs années qui l'amena de l'Irak en Andalousie et de là dans l'Afrique du Nord (Mahdiyyah et Kairouan sont nommées). On peut seulement en tirer que c'était un motif très désagréable qui l'y a poussé. Pendant son absence Nahoum échange avec son maître une correspondance suivie, qui, à la vérité, ne paraît pas avoir été favorisée par la rapidité des communications. Il devait ordinairement rédiger ses lettres en hébreu, car il donne ici (r°, l. 18) des excuses spéciales pour avoir écrit la présente lettre en arabe : cela lui était plus commode, parce qu'il était pressé. Sa famille était toujours restée dans l'Irak, où, Nahoum, comme on le voit par la lettre, disposait d'immeubles.

La lecture et l'explication du fragment ne présentent pas de sérieuses difficultés. Seulement, des lacunes provenant de déchirures obscurcissent l'intelligence du contexte. Je n'ai pas voulu

[1] Les caractères arabes employés dans cet article viennent de l'Imprimerie nationale. — Voir *Revue*, t. XLII, 1-14; XLIV, 63-72; XLV, 1-12; XLVII, 41-46; 178-186; XLIX, 219-230; L, 39-44.

les combler à l'aide de conjectures. J'ai seulement suppléé, en les mettant entre crochets, les lettres qui étaient effacées ou détruites par les plis du papier dans les parties intactes du parchemin. Les points diacritiques se trouvent marqués le plus souvent dans le manuscrit : je n'ai eu à les ajouter que dans peu de cas. Le ה du féminin est toujours écrit sans points diacritiques. Des deux ז, celui qui a un point supérieur équivaut au *ghaïn* arabe : le *djim* est rendu par un ז sans point[1]. Notons, à cette occasion, que d'une décision de R. Samuel di Medina de Salonique, concernant la manière d'écrire les noms propres dans les actes rituels de répudiation, il résulte que dans la Turquie on avait l'habitude de donner un point diacritique au ז répondant au djim. R. Samuel ne veut pas admettre cette ponctuation, de même que l'emploi de points en général, dans les actes de divorce[2]. Les manuscrits présentent, selon leur provenance, des particularités provinciales[3] à l'égard de cette transcription, sans d'ailleurs s'astreindre à être rigoureusement conséquents. Ces différences se reflètent aussi dans les impressions judéo-arabes. J'en citerai comme exemple que dans une traduction arabe du Siddour de אזמיר Livourne, 5643 destiné à l'Algérie on transcrit ז = dj, ז = gh, tandis que dans une traduction arabe du Targoum du Cantique (Livourne, 5639) destiné à Bagdad prédomine la transcription de ז = dj, ז = gh. Nous trouvons donc cette transcription irakienne également dans notre document dont l'auteur appartient à cette région.

Dans le texte qui suit, c'est moi qui ai mis toutes les voyelles et signes de lecture, pour en faciliter l'intelligence. Les points qui sont sur les mots *hébreux* sont reproduits d'après l'original.

## Texte.

*Recto.*

1 בחאדי אשאר אלית בלא כיתאבה ואנא אלמחקר ואנאסב קלת
2 ואלאסתה ואלאי יכלה קלת מן אלקראין יכלי באב בית מן

[1] Exemple r. l. 6, באלזאנאת.

[2] Cf. מלת יסורין *Bène Banan*, n° 264, annexe I : כי באיזה לפניך כתובי בזויי בויתי עם הכתיבות שם כמו שאנשים אז נוהג אז באיזה ז' נוקד בנקודה לכתובות לחתנין כדאות מז. Le nom propre français ז'ולי est employé : *Gaspa, Lignes Droites, Grammaire Hébraïque*, I, p. 10, 2 ; cf. גאספא ז'ולי מסח הנחלים, Arabe, בד אחדית. II, r. 1.

[3] Cf. Yahuda, *Prolegomena zu... Kitâb al-Khazâr*, p. 37.

[4] Je crois qu'il faut lire בלבב, car le mieux pour אל est souvent parfois au simple ל.

3. אלדה לה ואפיה ופר אלדה חטה מנהא ולדה אלשכר ואלמנדה
ילו דהב[ה] אלי וצף בעץ
4. מא אנא עליה מן אלשוק אליה אדאם אלדה עזה ואלתאסף עלי
מא יפוה מן אלנצר [1] אליה
5. ואלכון בחצרהה וסמאע אלפאטה טאל בה אלשרח ואלי אלדה
גל אסמה ארגב באן
6. ימן באגתמאענא עלי אלחאל אלסאבק [2] במנה וקד נפדת כתבי אלי
חצרתה אלגלילה כמא
7. לסת שאכא פי וצול ג[מיעה]א ווקפה עליהא ו[א]כרהא כתאב
כתבתה פאם אדל מן
8. אלמהדיה ה..ל לאלימ.. בעד נפוד אלחאג וגמני תאכירה וליס אשך
אנה וצל אל
9. סנה מע וצול כ[תא כי ה]דא [3] ווצל כתאבה אדאם אלדה עזה מן
גהה סידי אבי אל
10. פרג בנימין בן משה בן אהרן אדה אלדה וקראתה וסרני מא
תצמנה מן סלאמתה
11. וחמדה אלדה עלי דלך ולם אשך אני גאלס בחצרתה ואני סאמע
לאלפאטה ואבכא
12. עיני מא דכרה אידה אלדה מן אלאחואל חסנהא אלדה ומן אחואל
אלבלד ומא בקית [4]
13. אחד [5] מן בעל בית והלמוד אלא אוקפהה עליה וארגו אן יצלח
אלדה אלאמור ויבלגה
14. מא יומלה פאלדה יעלם אני כנת אותר אן יצל אלי ..... מפרוה
ווקפה עלי כתאבה
15. פי הדה אלכנה אלי סידי אבי זכרי [6] יהודה אן ..... [ות]רחה
במא יקבח מני
16. דכרה וליכ וחק אבי רצי אלדה ענה אבקי ..... אנעלה
ואלתמאם מן
17. אלדה עז וגל ובנת אהב אן יכתב כתאב ..... אסלה
בסט עדרי
18. פי כתב הדא אלכתאב ערבי [7] לאני כנת גאיב [8] ווצלת אנ[ור].....
וורד עלי קלבי

[1] Pour אלנטר.

[2] Le mot est douteux ; l'avant-dernière lettre est incertaine et la dernière ressemble plutôt à un ה. Doit-on lire אלסארה « réjouissant » ?

[3] Je lis : בקית.

[4] Correctement אחדא.

[5] Il ne faudrait pas y voir le nom hébreu biblique, mais l'abréviation *arabe* du nom Zakariyya en زك (cf. *Mouschtabih*, éd. de Jong, p. 24, note 7), qui est très usuelle surtout dans le Maghreb. Voir, par exemple, Kattani, *Salwat al-anfas* (Fez), I, p. 158, et très souvent ailleurs.

[6] Correctement ערביא.

[7] גאיבא.

19. שגל מן כתב וצלה מן אלצביאן ידכרו [1] פיהא ופאה [2] אחדי כואתי ולד אלאכרי
20. וולד לבנה אכרי אנסא אללה אגל סידנא גאון ולם אחד יצפד אלחאג וליס לי ר[סול ?]
21. כתאב פכתנות הדא אלכתאב עלי סרעה אלכאל [3] עלי תפצלה בכסט אלפדר
22. לא כלות מנה אבדא ולולא אמור חצלת לי באלאנדלס כנת עלי אלרגוע פקד צאק צדרי
23. וכלמא המני פי אלדכול וס...ה הדה אלאכבאר אלנכדה אזעגתני ומנעתני ואנא
24. [עלי] כל חאל אצרב כפרי ואגרי מן לכרה אדה אללה פי סאיר אלמואצע מא ארגו
25. ..... [4] י[כון] לה תמרה פאכלה אדאם אללה עזה אסתדנא אבו [5] מנצור

*Verso.*

1. [והאי]דה והנשיטה לקראה אלמשנה ואלתלמוד ואלמואצבה [6] עלי אלעלם ואן כאן
2. אלזמאן קד דפנה עלי אלט[לב] פי אלמעישה וכנה כתבת לה כתאב וכאלה פי אמר
3. אלדור אלתי לי תם פיסאלה ענהא וישיר עליה פי באבהא כמא יראה בחסב
4. מא יוגבה אלחק ואללה יכלצה ויכלץ גמיע ישר מן אלאתאם ויחוס ויחמול וירחם
5. עליו ברחמיו וחסדיו ואסאלה אדאם אללה עזה אן יואצלני בכתבה אל
6. שריפה מצמנה אכבארה טיבהא אללה ואחואלה חסנהא אללה וחואיגה
7. המהא אללה ואמרה ונחיה עלאהנא אללה מנע[מ]א מ[תאב]א אן שאללה [7]
8. קראה עליה אדאם אללה עזה אהם אלסלם ועלי סי[די]..... יצחק אב בית דין
9. נטרח אכץ אלסלם ועלי סידי מר רב ש..... עליה אתם אלסלם ועלי
10. גמיע אלתלאמדה נטרח אהם אלסלם ..... [הר]ו וגדלו ותפארתו והוו ערב ליכד

[1] ידכרון.
[2] Ms. ופאה, ce qui correspond à la prononciation vulgaire.
[3] Lire אתכאלא.
[4] Cette partie de la ligne est coupée.
[5] Pour אבי.
[6] Ici de nouveau צ pour ט.
[7] *Sic.*

A la fin de la page :

A droite :

חצרה סידנא ראס אלמתיבה שמואל | נט נן שמויא בן מרנא ורבנא
הפני רוח יי תניחנו

A gauche :

נן נחום בן יוסף תלמידה [1]

TRADUCTION.

(1) Ma lettre — que Dieu prolonge la vie de notre maître le chef de l'école, et qu'il fasse durer sa gloire, son affermissement, son bonheur, sa santé (2) et sa sécurité, qu'il manifeste ses grâces sur lui ! — est de Kairouan le 22 Ab de l'an 340. (J'écris) en bonnes dispositions — que (3) Dieu les accorde complètes (à mon maître) ! — et en santé — que Dieu lui en donne une large part ! Gratitude et reconnaissance à Dieu !

Si je me mettais à exprimer quelque chose (4) du désir que j'ai d'être auprès de lui — que Dieu prolonge sa gloire ! — et de la tristesse que j'éprouve à ne pouvoir le regarder (5) et séjourner en sa présence et entendre sa parole, ce serait long à développer. Mais je prie Dieu qu'il nous (6) accorde de nous réunir comme dans l'état [antérieur] par sa faveur.

J'ai expédié (à mon maître) mes lettres, en (7) ne doutant pas que [toutes] ne lui soient parvenues et qu'il ne les ait lues. La dernière était celle que j'ai écrite l'année dernière de (8) Mahdiyya... après l'arrivée de la caravane, et le retard (de cette lettre) m'a peiné ; mais je ne doute pas qu'elle ne soit arrivée cette (9) année en même temps que cette lettre-ci.

Sa lettre — que Dieu prolonge sa gloire ! — m'est parvenue de la part de Sidi-Abou-l-(10)faradj Benjamin [2] b. Mosé b. Aron — que Dieu l'affermisse ! — Je l'ai lue, j'ai été content de ce qu'elle contient sur les bonnes dispositions (de mon maître) (11) et j'en ai loué Dieu. Il me semblait absolument être en sa présence et entendre sa parole. Elle a fait pleurer (12) mon œil de ce que (mon maître) raconte des circonstances — Dieu veuille les améliorer — et des affaires de la ville. Je n'ai laissé personne, (13) père de famille ou élève, à qui je n'aie montré sa lettre. J'espère que Dieu rétablira les choses et lui fera obtenir (14) ce qu'il espère. Dieu sait que j'aimerais mieux que (mon maître) parvint à un [résultat] heureux. J'ai lu aussi la lettre (15) qu'il a envoyée cette année à Sidi Abou Zakariyya Yehouda, où... il lui raconte ce (16) qu'il serait trop laid de ma part de mentionner. Je jure par mon père — Dieu lui soit favorable — que je n'omettrai

[1] Ms. תלמידה.

[2] J'ignore si la réunion de la kounya Aboul faradj (en tant qu'elle serait employée comme épithète honorifique) avec ce nom a été déjà constatée ; cf. Steinschneider, *J. Q. R.*, XI, p. 594.

pas... de le faire. L'accomplissement appartient (17) à Dieu ! J'aimerais qu'il (mon maître) écrivît une lettre... je le prie d'admettre mon excuse (18) de ce que j'écris cette lettre en arabe. Car j'étais absent et des événements sont survenus... et mon cœur a (19) été préoccupé par des lettres qui me sont venues des enfants et qui m'annoncent la mort d'une de mes sœurs et celle de l'enfant de l'autre (20) et d'un enfant d'une fille — veuille Dieu remettre très loin le terme de la vie de notre maître le Gaon [1] ! — Personne ne fait partir maintenant de caravane et je n'ai [pas de messager pour] (21) une lettre. J'écris donc cette lettre en toute hâte, ayant confiance que (mon maître) m'accordera l'excuse (22) — puissé-je n'être jamais privé de lui !

Sans des affaires qui me sont survenues en Andalousie, je serais sur mon retour, car je suis anxieux (23) et tout ce que m'a causé de souci en entrant [dans l'Andalousie] et... de ces tristes nouvelles, m'ont inquiété et arrêté. Mais (24) de toute façon je continuerai mon voyage et penserai à (mon maître) — que Dieu l'affermisse ! — en tous endroits de telle sorte que j'espère (25)... il en sortira un bon résultat. Je le prie — que Dieu prolonge sa gloire ! — de faire approcher de lui Abou Mançour (v° 1), de l'aider et de l'encourager à l'étude de la Mischna et du Talmud, à la recherche persévérante de la science, quoique (2) la destinée l'ait porté à chercher à gagner sa vie. Et je lui ai donné une procuration à l'égard (3) des maisons que je possède là-bas. Que (mon maître) veuille bien l'interroger là-dessus, et lui fournir en cette affaire les indications qu'il jugera conformes (4) au droit. Dieu veuille le délivrer lui et tout Israël de tout péché, le protéger et le prendre en grâce (5) par sa miséricorde et ses faveurs.

Je le prie — que Dieu fasse durer sa gloire ! — de me faire parvenir ses nobles (6) lettres, qui m'informeront de ses nouvelles — que Dieu les rende agréables ! — de ses circonstances — que Dieu les rende bonnes — et de ses affaires — (7) que Dieu les accomplisse ! — de ses ordres et de ses défenses — que Dieu les élève ! — bienfaisant et récompensé [2] — si Dieu veut. (8) En même temps je lui

[1] De telles formules pour souhaiter longue vie à celui à qui on s'adresse après avoir parlé de cas de mort sont très usuelles dans la conversation verbale et écrite des Orientaux. On les emploie même dans les consultations de casuistique, par exemple תשובות הגאונים, éd. Harkavy, n° 39, נפטר וחיי לרבנן שבק : n°s 323, 324 : ראובן נפשר לבית עולמו וחיי למרנא גאון שבק. Dans ce milieu l'emploi de telles formules paraît avoir un modèle arabe. Dans les *Mille et une Nuits* (éd. Boulak, 1279), III, p. 221, dernière ligne, on demande comment va une personne qui était décédée. L'interrogé répond : تعيش رأسك « que ta tête vive », par là l'interrogateur comprend que la personne est morte. Chez Ibn 'Abdi rabbihi, al-'Iqd al-farîd, III, p. 448, 21, les mots ابقاك الله « Dieu te conserve la vie » servent à introduire la nouvelle du décès d'un enfant.

[2] Comparez les indications que je donne de la formule מנעמא מהאבא dans des consultations religieuses, *Z.D.M.G.*, L (1896), p. 645 et suivantes.

adresse — que Dieu fasse durer sa gloire ! — le salut le plus parfait, ainsi qu'à Sidi.... Isaak Ab Bét-Din, — (9) Dieu le protège ! — le salut le plus distingué, et à Sidi Mar Rab Sch... le salut le plus parfait, ainsi qu'à tous les disciples — Dieu les garde — le salut le plus parfait... que sa noblesse, sa grandeur, sa splendeur et sa gloire se multiplient à jamais !

(*Au bas du verso, à droite*). A notre maître le chef de l'école Samuel — qu'il soit gardé du haut du ciel, — fils de notre seigneur et maître Hofni.

(*A gauche*). De son élève Nahoum b. Yosef.

## XXIV

### La création des lettres.

Des gnostiques, néo-platoniciens et mystiques ont mis, dans leurs systèmes, les lettres de l'alphabet en rapport immédiat avec des ordres divins éternels ; ils les ont considérées comme les porteurs et les équivalents de forces spirituelles et les ont employées comme telles dans la pratique de leur théurgie. Il peut sembler étrange, à première vue, que même le groupe extrême de l'orthodoxie mahométane ne se soit pas contenté de voir les lettres estimées à la manière ordinaire comme des instruments créés par les hommes pour le besoin de leur commerce. D'après sa doctrine, les lettres n'ont pas surgi, mais sont des êtres coexistant avec Dieu *de toute éternité*. Dieu aurait révélé l'alphabet éternellement préexistant à Adam, expressément composé de vingt-neuf lettres, car à côté des vingt-huit lettres de l'alphabet arabe, on compte aussi la ligature lâm-élif [1]. Cette opinion singulière ne se rattache pas, d'ailleurs, à la métaphysique ou même à la mystique. Elle est simplement la conséquence nécessaire de la doctrine du caractère éternel, incréé du Coran, que la vieille orthodoxie a défendue avec un enthousiasme fanatique, allant jusqu'au martyre, contre la doctrine opposée des Mou'tazilites, d'après laquelle Dieu a *créé* le Coran à un moment déterminé en vue de sa révélation. Le Coran *écrit*, tel qu'il est tracé sur les tablettes célestes, est éternel ; il est écrit d'une manière que nous appelons écriture sur la terre, donc avec les lettres de l'alphabet. Si donc éternellement incréé il a été écrit

[1] *Khizânat al-adab*, I, p. 48.

avec des lettres, les lettres de l'alphabet doivent aussi exister de toute éternité, être *incréées*.

Cette subtilité dogmatique se rattache à l'objet de cette *Revue* en ce sens que ce sont justement les *Juifs* que l'on cite comme soutiens de la conception opposée. Abd-el-Kadir al-Djilâni (mort en 1166), très célèbre comme saint chez les Mahométans de toutes les contrées, qui joignait à son mysticisme l'attachement à la dogmatique de l'école vieille-orthodoxe des Hanbalites, termine dans son œuvre théologique [1] imprimée il y a peu d'années à la Mecque, l'exposé de cette doctrine par les paroles suivantes : « Ahmed b. Hanbal a déclaré expressément, dans sa missive aux habitants de Nisâboûr et Djordjân, que quiconque enseigne que les lettres de l'alphabet sont créées (من قال ان حروف التهجي مخلوقة) est un négateur de Dieu (كافر بالله); en reconnaissant que les lettres sont survenues dans le temps, il reconnaît aussi que le Coran est créé. Comme on opposait à l'imam les récits dans lesquels il est raconté, par exemple : « Quand Dieu *créa* les lettres, le *tâm* s'inclina, mais l'*élif* resta droit et dit : je ne m'inclinerai que si j'en reçois l'ordre [2] », il répliqua que c'était de l'incrédulité d'inventer de telles histoires. Al-Schâfi'i (mort en 820) disait : « Ne dites pas que les lettres sont nées dans le temps (ne sont pas éternelles), car la première cause de la ruine des Juifs, c'était cette opinion qu'ils avaient » : لا تقولوا محدوث الحروف فان اول ما هلكت يهدا.

Pourquoi donc cette opinion hérétique de la création des lettres est-elle attribuée précisément aux Juifs? Il y a à cela diverses raisons possibles. Si nous avons le droit d'admettre que la parole de Schâfi'i lui a été prêtée à une époque postérieure (ce qui n'est pas insolite dans cette littérature), on pourrait penser à l'idée propagée spécialement par les Mou'tazilites juifs, à savoir que les lettres ont été produites par Dieu en accompagnant l'acte de la révélation [3], et c'est ce qui avait amené l'accusation portée contre les Juifs; de même qu'en général on rend les Juifs responsables de la naissance des doctrines mou'tazilites [4]. Il me paraît plus vraisemblable que cette attribution de la doctrine de la création des lettres se rattache à la connaissance d'une sen-

[1] *Al-ghunya li tâlibî tarîk al-hakk* (La Mecque, 1314 = 1896), I, p. 62.

[2] Cela fait penser naturellement aux considérations morales rattachées aux formes et à l'ordre des lettres dans b. *Sabbat*, 104 *a*. Dans la littérature islamique il existe une branche spéciale de la science : *ma'âni al-hourouf*, significations des lettres, dont j'ai parlé, *Z. D. M. G.*, XXVI (1872), p. 782-85.

[3] *Revue*, XLVII, p. 185.

[4] *Mélanges Kaufmann*, p. 96, note 2.

tence rabbinique (*Abôt*, v, 9), d'après laquelle l'écriture (כתב) fait partie des dix choses que Dieu *a créées* à la fin de la création. Les plus anciens commentateurs rapportent cette sentence, contrairement à des explications modernes d'un caractère rationaliste, justement aux vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu [1]. Enfin, il est possible, si nous admettons que les idées appliquées dans un écrit juif aient pu pénétrer par une voie quelconque dans les cercles mahométans, que le Sêfer Yecira ait pu y ajouter son influence. Dans ce livre, en effet, on relève que la naissance des lettres est toujours exprimée par l'expression חקק חצב : Dieu a formé, tracé, habillé les lettres. Elles ne sont donc pas éternelles.

I. GOLDZIHER.

(*A suivre.*)

[1] ודאינו כי פירש אדונינו מר׳ השובות הגאונים, éd. Harkavy, p. 11, n° 29 : רב יהודה גאון — משם הראשונים כתב אבו יעשרים ושתים אותיות כתב הקודש שאנו כותבים.

# QUELQUES DONNÉES NOUVELLES

SUR

# ISAAC IBN BAROUN

On sait que l'ouvrage philologique d'Ibn-Baroun, le *Kitâb al-Mouvâzana* (éd. Kokowzoff, St-Pétersbourg, 1893), n'a laissé que peu de traces dans la littérature juive. A part Moïse ibn Ezra, qui fut le contemporain, l'ami et l'admirateur de l'auteur, il est encore cité nommément, autant que nous sachions jusqu'ici, par deux auteurs seulement, qui appartiennent au Yemen et au XV^e^ siècle. Ce sont : Abraham b. Salomon, dans ses Gloses sur les Prophètes, et Yahia (ou Zakaria) b. Souleymân, dans son Commentaire sur le Guide de Maïmonide [1].

A ces deux écrivains il vient maintenant s'en ajouter un troisième, qui a vécu à Aden, et probablement, lui aussi, au XV^e^ siècle : l'auteur du remaniement d'un Glossaire arabe qui porte sur le code halakhique de Maïmonide, écrit qui se trouve en manuscrit à Berlin (Ms. or. oct. 338 [2]; cat. Steinschneider, II, n° 351), et sur lequel on nous a fourni récemment des informations circonstanciées [2]. Cet auteur cite, d'après l'ouvrage qu'il a remanié, à ce qu'il semble, l'article ידם du *Kitâb al-Mouvâzana*, qui concorde presque mot pour mot avec l'édit. Kokowzoff (p. 63) [3]; après quoi il ajoute ces mots : פיר׳ אלמואזנה והדי אלכחאב האלף אצחאק (*sic*) אבן יוסף אבן ברון אבן בנבנשה ר״א בטרקסטה לצאחב אלטרטה אבו האהרן בן יזרא נע״ג והו אלמואזנה בין אללגה אלעבראניה ואלערביה.

[1] Cf. Kokowzoff, partie russe, p. 161 ; Eppenstein, *Revue*, XL, 238.

[2] Nathan, *Ein anonymes Wœrterbuch zur Mišna und Yad hahazaka*. Berlin, 1905, p. 7 et suivantes. Cf. mon compte rendu dans l'*Orientalistische Litteratur-Zeitung*, VIII, n° 6.

[3] Voir Nathan, *l. c.*, p. 12.

Cette information contient sur Ibn Baroûn de nombreuses données nouvelles qui méritent d'être mises en lumière. Nous pouvions déjà inférer qu'Ibn Baroûn avait dédié son livre à Moïse ibn Ezra de ce que celui-ci n'a pas consacré à le célébrer moins de quatre poèmes, dont l'un porte formellement comme en-tête : ולמא תאחפה אלנשיא אבו אברהים בן ברון בהאליפה אלמואזנה קאל יצפה « Et lorsque le prince Aboû Ibrahîm ibn Baroûn lui fit présent de son ouvrage *al-Mouwâzana*, il dit en le décrivant... »[1]. Mais ce qui est nouveau pour nous, c'est d'apprendre qu'Ibn Baroûn a vécu à Saragosse. Tout ce que nous savions jusqu'à présent, c'est qu'il avait séjourné quelque temps à Malaga, d'où il offrit des fruits à son ami Juda Halévi ; ce à quoi celui-ci répondit par une Kasside assez longue[2]. De même on savait jusqu'ici que le prénom d'Ibn Baroûn était Isaac, d'abord parce que ce nom est ordinairement accompagné de la *kounia* Aboû Ibrahîm, et aussi parce que le nom d'Isaac se trouve également dans la Kasside précitée de Juda Halévi (ligne 30) ; mais nous étions insuffisamment renseignés sur le nom de son père, Joseph.

La donnée qui me paraît la plus importante, et qui nous est fournie ici pour la première fois, est celle qui nous apprend que notre philologue, à côté du surnom usité aussi chez les Arabes, d'Ibn Baroûn, portait encore le surnom roman ibn Benveniste qu'on rencontre souvent en Provence et en Espagne. Ce renseignement nous permet, en effet, de confirmer une identification qui avait été proposée précédemment, puis mise en doute. Dans le Diwan de Moïse ibn Ezra, outre les poésies que

[1] Tous ces poèmes ont été édités par M. David de Gunzbourg, dans *Ha-Mélitz*, 1895, n° 152, 175 et 225, d'après un manuscrit du Diwan d'Ibn Ezra qui provient de la succession de Carmoly et qui a passé en sa possession. Voici les premiers mots de chacun : 1° ברשפי הזמן נפשי שרופה (dans le Diwan ms. de la Bodléienne, Catal. Neubauer, 1972[2], n° 158 : ברשפי הבכי נפשי שרופה ; de plus, l'en-tête est ici conçu comme suit : ולאטב אבא אברהים בן ברון מסתעדיא האליפה אלמלקב באלמואזנה, « et il se tourna vers Aboû Ibrahîm ibn Baroûn en sollicitant de lui son ouvrage intitulé al-Mouwâzana » ; on pourrait en déduire qu'Ibn Baroûn ne lui envoya son ouvrage que sur son propre désir) ; 2° חמודות מלשון ערב וצרב (édité de nouveau d'après ms. Bodl., n° 15, par Brody, *Monatsschrift*, XL, 35) ; 3° קחה סוד מלשון עברים והגרים (manque dans le ms. Bodl.) ; 4° לאנשי לבבות בני מחשבות (ms. Bodl., n° 6 ; la suscription est ici un peu différente : ולמא תאחפה אבא [אבו l.] אברהים בן ברון אלהאליף אלמלקב באלמואזנה קאל). Cf. Kokowzoff, p. 13.

[2] *Diwan*, éd. Brody, t. I, n° 7 (cf. aussi la note à ce sujet, p. 11 ; les titres arabes de cette Kasside sont indiqués par Kokowzoff, p. 11, note 19). — Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden*, p. 135, fait vivre notre auteur à Lucène, mais le renseignement de la Poétique d'Ibn Ezra (reproduit en dernier lieu par Kokowzoff, p. 10, note 16) se rapporte à Aboû Ibrahîm ibn Baroûn l'Ancien, qui florissait dans la première moitié du XI[e] siècle.

nous avons déjà mentionnées, il s'en trouve deux autres avec ces en-tête respectifs : [1] וכאשב אבא אברהים בן ברון בן שת ז"ל et וכאשב אלנשיא אלאגל אבא אברהים בן שת רחמה אלה[2]. On s'était demandé, disions-nous, si ces poèmes avaient été adressés également à notre Ibn Baroûn, ou à un homonyme [3]. Le fait est que le nom שת est extrêmement rare, encore qu'on le retrouve par-ci par-là [4] ; mais comme il constitue un prénom, c'est une énigme de savoir pourquoi il est placé dans le premier de ces deux titres *après* le surnom. Quoi qu'il en soit, si Ibn Baroûn s'appelait aussi Benveniste, il faut sans aucun doute lire ici, au lieu de בן שת : בן בנבנשה ou בן בנשה, un ou même deux בן étant tombés. Et, en effet, il existe encore dans le Diwan d'Ibn Ezra un autre poème avec cette suscription : וכאשב אבא אברהים כן באן בן שת ז"ל ; ici aussi, il faut lire בן באן בנשת ז"ל [5], et voir également dans ce nom notre Ibn Baroûn.

Le nom entier de l'auteur du *Kitâb al-mouwâzana* était donc : *Aboû Ibrahîm Isaac ben Joseph ibn Baroûn ibn Benveniste*. Mais comme le nom Benveniste se rencontre assez souvent, il convient de distinguer Ibn Baroûn d'autres personnages qui portèrent ce nom et qui s'appelaient également Isaac, et sur lesquels il règne une certaine confusion. Les voici :

1° Isaac b. Benveniste de Narbonne, dont Samuel ibn Djâmi de Kabès, dans ses *Règles de l'abatage*, écrites en arabe [6], et aussi dans ses *Additions à l'Aroukh* [7], cite un certain nombre d'observations halakhiques et aggadiques qu'il a reçues oralement de sa bouche. Il florissait donc vers le milieu du XII[e] siècle,

[1] *Diwan*, ms. Bodl., n° 7, édité par Brody, *Monatsschrift*, *loc. cit.*, p. 33. Le héros du poème y est formellement appelé Isaac ben Joseph, voir lignes 16, 31.

[2] *Diwan*, n° 106.

[3] Cf. Steinschneider, *Hebräische Bibliographie*, XIII, 91 ; Kokowzoff, p. 14, n. 23 ; p. 17, note 28.

[4] Voir Steinschneider *Die arab. Liter. d. Juden*, p. 140, note 3 ; mon *Zur jüdisch-arabischen Litteratur*, p. 19.

[5] Il semble que ce soit le même poème qui, dans le manuscrit de Carmoly mentionné plus haut, porte, en effet, la suscription : אבו אברהים אבן באן בנשתי, voir *Literaturblatt des Orients*, IX, 796.

[6] Voir l'extrait cité par Steinschneider dans *Jüdische Zeitschrift* de Geiger, I, 237, note 4 : וקד נקל אכי בעץ אפאצל אהל אלעלם נמען אשתהר באלדיאנה ואלורע והו מן רב יצחק החבר בן נרב (l. נגר רב) בנב[נ]שתי ז"ל ען יסודי עולם חבמי ארץ נרבונה (l. נרבונה) אנהם יפרקון בין אונאא ואונא פי הדא אלמכאן אלך.

[7] *S. v.* קרודם (éd. Buber, dans *Graetz-Jubelschrift*, p. 45) : ...שאילה זאה היתה לרבינו יצחק הרב בן רבינו בנבנשתי הדב נרבוני ואמר יש לשאול כך וכו'. C'est sans doute le même savant qui est cité, *s. v.* גלדן (*ib.*, p. 37), dans שמעתי מפי ר' יצחק. et *s. v.* חט (*ib.*, p. 38), dans ושמעתי מפי ר' יצחק נרבוני. Cf. encore Rosin, *Reime und Gedichte des Abraham ibn Esra*, III, 143.

et ne peut par cela même être identique avec Ibn Baroûn, qui est mort avant 1138, Moïse ibn Ezra ayant encore composé une élégie sur sa mort [1]. Mais sans même invoquer la question chronologique, on peut dire que cet Isaac a vécu dans le sud de la France et fut surtout un halakhiste. Il semble qu'ici aussi « Benveniste » ne désigne pas le surnom, mais le prénom du père; aussi est-il peu vraisemblable de supposer avec Gross [2] que cet Isaac pourrait être le fils de Salomon Benveniste de Narbonne.

2° David Kimhi cite, dans sa Grammaire, un Isaac b. Benveniste, qu'il désigne comme un prince et un médecin, et qui prit, contre Jacob b. Elazar, la défense des anciens poètes au sujet de l'emploi de la forme nominale יעלה [3]. Geiger l'identifie avec Aboû Ibrahîm ibn Benveniste que nous avons mentionné précédemment et qui est cité par Moïse ibn Ezra dans son Diwan, et il veut en déduire que Jacob b. Elazar appartient au début du XII[e] siècle, contrairement à Steinschneider, qui place ce grammairien un siècle plus tard [4]. Mais l'opinion de Steinschneider est acceptée par tout le monde [5]; donc cet Isaac doit avoir vécu, lui aussi, au commencement du XIII[e] siècle, et ainsi ne peut pas être confondu avec Aboû Ibrahîm ibn Benveniste, c'est-à-dire, croyons-nous, Ibn Baroûn. De plus, s'il est vrai qu'Ibn Baroûn est également désigné comme prince (נשיא, voir plus haut), il ne l'est pas comme médecin.

3° Un « prince » Don Isaac Benveniste assista, d'après l'indication de Salomon ibn Verga [6], à un concile qui eut lieu à Montpellier en janvier 1215. Le même Isaac, qu'Ibn Verga appelle aussitôt après « le grand prince, le seigneur des seigneurs » (הנשיא הגדול שר השרים רבי יצחק ביכורנשתי), provoqua la mesure d'après laquelle des députés juifs envoyés par toutes les communautés du sud de la France, de Narbonne à Marseille, se réunirent à Bourg-Saint-Gilles (מגרש ייאלי) sous la présidence du prince R. Levi [7].

[1] Publiée par Gunzbourg, *loc. cit.*, n° 227.

[2] *Gallia judaica*, p. 419.

[3] *Mikhlol*, éd. Lyck, p. 158 *a* : ואם כן יהיה המזכרת מן יעלת חן יעלה בפלס לבנה וזאת דעתו רבי יעקב בן אלעזר ותמש על הראשונים בעלי השיר שאמרו יעלת בפלס נצחת. והנשיא הרופא ר' יצחק בן באן בנשרת חזק דברי הראשונים בעלי שיר שאמרו יעלה וכו' והנשיא הרופא רבי יצחק בן [באן. בעשה פרשׁ בדיר : חלם חלמות ברוך הבריאות וכו'.

[4] *Jüdische Zeitschrift*, XI, 234. Cf. encore son *Kebouçat Maamarim*, p. 34.

[5] Cf. en dernier lieu Bacher, *Jew. Encyclop.*, *s. v.* (VII, 30), et mon *Zur jüdisch-arabischen Litteratur*, p. 66.

[6] *Schebet Yehouda*, éd. Wiener, pp. 113–114.

[7] Sans doute Levi b. Moïse b. Todros de Narbonne; voir Loeb, *Revue*, XVI, 33; Gross, *op. cit.*, p. 407, 652

pour envoyer un délégué à Rome auprès du pape (Innocent III). Lebrecht[1] et Graetz[2] l'identifient avec le personnage nommé par Kimhi, ce qui n'est pas impossible en soi, sauf qu'il faudrait admettre que cet Isaac était aussi médecin ; mais c'est ce qu'Ibn Verga ne dit pas. Par contre, l'identification proposée par Graetz, que Kayserling[3] se contente de suivre, avec le médecin ordinaire du roi d'Aragon Jacques, nommé Zag ou Cag (c'est-à-dire Isaac) de Barcelone, qui vivait à la même époque, doit être résolument rejetée, car notre Isaac a nécessairement vécu dans le sud de la France. D'ailleurs, l'identification ne porte que sur la ressemblance du prénom Isaac. Gross[4] suppose qu'il est le fils du Salomon Benveniste de Narbonne précédemment mentionné, mais il faut alors qu'il renonce à l'identifier avec le personnage nommé par Samuel ibn Djâmi, celui-ci ayant vécu à peu près soixante ans plus tôt.

4° A la fin du XIII° siècle, nous trouvons à Saragosse le « prince » Schéschet b. Isaac b. Joseph ibn Benveniste, dont la correspondance avec les princes Kalonymos b. Todros et Lévi b. Moïse de Narbonne a été publiée récemment par Kaufmann[5]. On lui attribue aussi une poésie défendant Maïmonide contre un certain Méir, mais, en tout cas, il doit être distingué de Schéschet b. Benveniste de Barcelone[6]. Quant à ce Schéschet b. Isaac beaucoup de savants le tiennent pour un fils du précédent, le prince Isaac Benveniste[7], mais c'est, semble-t-il, à tort. D'abord, Isaac appartient, ainsi que nous l'avons déjà dit, à la France méridionale, tandis que Schéschet vivait en Espagne. Il est vrai que Kaufmann croit pouvoir conclure de la première de ses lettres qu'il était aussi « un enfant de la communauté de Narbonne », mais il n'y a absolument rien de tel dans cette lettre. En second lieu, Schéschet ne doit plus avoir été en 1194-95 un tout jeune homme, puisqu'il était en correspondance avec des hommes aussi considérés que Kalonymos et Lévi ; il ne peut donc pas être le fils d'un homme qui assista vingt ans plus tard à une réunion pré-

[1] Dans la préface de son édition du *Dictionnaire* de Kimhi, col. XXIX.

[2] *Geschichte*, 3e édition, t. VI, p. 340.

[3] *Jewish Encyclopedia*, III, 39, n° 7.

[4] *Op. cit.*, p. 652.

[5] *Revue*, XXXIX, 62 et suiv. Dans une de ses lettres (p. 221) on lit les années 54 et 155, que Kaufmann complète avec raison en 4954 et 4955, c'est-à-dire 1194-95.

[6] Cf. Steinschneider, *Hebräische Bibliogr.*, XIII, 106-110 ; *Kobeç al yad*, I, 24, n° 11. Kayserling (*loc. cit.*, p. 41, n° 19) confond ces deux Schéschet.

[7] Tels Loeb (*Revue*, XVII, 92), Kaufmann (*ibid.*, XXXIX, 63), Kayserling (*loc. cit.*, p. 39, n° 7 ; p. 41, n° 19). Cf. pourtant Gross, *op. cit.*, p. 652.

sidée par le même Lévi. Au contraire, le fait que notre Schéschet est nommé prince, que son père s'appelait Isaac b. Joseph ibn Benveniste, et qu'il vivait à Saragosse, incline à supposer qu'il est le fils d'Ibn Baroûn. Seulement des difficultés chronologiques s'opposent à cette conjecture. Ibn Baroûn florissait dans le premier quart du XII^e^ siècle, et il mourut vers 1125 (en tout cas, avant 1138, voir plus haut); donc en admettant même qu'il ait laissé son fils en bas âge, il faudrait encore que celui-ci eût entretenu sa correspondance à l'âge de quatre-vingts ans environ, et rien n'y indique un âge aussi avancé. En outre, nous trouvons dans une de ses lettres qu'il cite son maître R. Juda comme vivant encore [1]. Mais, d'un autre côté, il est possible aussi que cette correspondance se soit étendue sur une longue série d'années et qu'elle ait pris fin seulement en 1194-1195. En effet, dans la dernière lettre conservée, où il informe son ami Lévi que le dernier de ses trois fils lui a été arraché par la mort, il se dépeint comme un homme âgé et faible, qui n'a éprouvé dans sa vie que des désagréments et qui est maintenant au bord de la tombe [2]. Il n'est donc pas tout à fait impossible qu'Ibn Baroûn ait laissé un fils du nom de Schéschet, et un autre fils plus âgé Joseph [3], qui aurait ainsi porté, croyons-nous, le nom de son père.

SAMUEL POZNANSKI.

Varsovie.

[1] *Revue*, XXXIX, 60 (à Kalonymos) : והנני חיום משתחוה אל היכל קדשך ביראתך לשמע אל דברי אשר שמח בפי... מרי ומורי אלופי ומיודעי... ר' יהודה נר"ו הוא יקריב לפני אדוני אשם על שגגתי וכו'.

[2] *Ibid*, p. 225 : ומה יאמר הזקן נגש ונענה אשר כל ימיו היו מכאובים וכעס עניו ונשאר לו אחד יחיד משלשה בנים חשוב להיותו לו למשיב נפש ולכלכל את שיבתו ופתאום לפתע בא שברו וכו'; et plus loin : כי מה חפצי עור בחיים והנה חשך לי השמש והאור והגיעו שנים אשר אין לי בהם חפץ וידעתי כי קצר קרוב ואני הולך אליו וכו'.

[3] A la fin de la même lettre Schéschet dit : והנה בפי אחי הגדול הנשיא ר' יוסף ש"ץ אשים דברי והוא יודיעכם לבי ועצתי

# FRAGMENTS

## D'UN GLOSSAIRE HÉBREU-FRANÇAIS

Arsène Darmesteter a décrit [1] huit glossaires hébreu-français qui sont conservés dans les bibliothèques publiques; deux se trouvent à Paris [2], deux à Parme [3], un à Turin [4], un à Bâle [5], un à Leipzig [6], un autre enfin, mais fragmentaire, à Oxford [7]. L'un de ceux de Paris, le n° 302, a été publié récemment par deux de nos collaborateurs, MM. Mayer Lambert et Louis Brandin [8]. Cette liste va s'enrichir, grâce à une heureuse trouvaille de M. Elkan Adler. Un autre spécimen de ces glossaires nous est, en effet, fourni par trois feuillets de parchemin qui servaient de couverture à un livre hébreu, que notre excellent confrère a acquis récemment en Tunisie. M. Elkan Adler, avec sa modestie ordinaire, nous a laissé le soin de présenter ces pages arrachées par miracle à la destruction qui les attendait.

Il est inutile de redire l'importance de ces glossaires : ce sont des documents précieux pour l'histoire de la langue française et pour celle de l'exégèse biblique ; ce sont autant de témoignages de la vitalité du français parmi les Israélites de la France du Nord

[1] *Archives des Missions scientifiques et littéraires*, 1878, p. 383 et s.; *Romania*, I, p. 146 et s., notes réimprimées dans *Reliques scientifiques*, p. 119 et s., et 165 et s.

[2] Bibl. Nat., n°s 301 et 302.

[3] N° 2924 (cat. Rossi, 60) écrit à Taillebourg en 1279, et n° 2780 (cat. Rossi, 637).

[4] A, IV, 35.

[5] A, III, 39, voir *Reliques*, p. 185.

[6] Bibl. de l'Université, n° 102. Böhmer en a publié un spécimen (Psaumes, I et s.) dans ses *Romanische Studien*, t. I. La transcription trahit quelque inexpérience ; ainsi il n'y a aucune raison de rendre le ע par *ts* ; il répond au *ç*.

[7] Neubauer l'a publié dans les *Romanische Studien* de Böhmer, t. I, p. 165, en suivant un système qui défigure complètement la prononciation ; lui aussi transcrit ע par *ts*.

[8] Mayer Lambert et Louis Brandin, *Glossaire hébreu-français du XIII^e siècle*. Paris, Leroux, 1905.

et même de l'Allemagne occidentale. Pour l'histoire de la langue française, ces glossaires seront surtout instructifs, quand ils auront tous vu le jour et auront pu être replacés dans la province et le temps où ils ont été composés. Pour l'histoire de l'exégèse biblique, tout est encore à faire ; vraisemblablement l'examen de ces gloses révèlera l'influence prédominante de Raschi.

Comme on le verra par notre reproduction, ce glossaire se divise en trois colonnes, la première est occupée par le mot à expliquer, la seconde par la glose française, la troisième par l'explication en hébreu du mot. C'est la disposition qu'on retrouve dans la plupart de ces ouvrages, avec quelques variantes insignifiantes. On remarquera le mode de notation des voyelles de l'hébreu du texte : point de *ségol*, ni de *kameç*, ni de *hatouf*. On y voit que le *kameç gadol* se prononçait *a* et non *o*, dans la France du Nord, comme assurément dans l'Allemagne occidentale. La même particularité se constate, par exemple, dans le ms. d'Erfurt de la *Tosefta*. On sera surpris aussi de l'inexactitude dont fait preuve le copiste dans la transcription des mots de la Bible qui sont glosés ; les fautes ne se comptent pas.

Le français de ces gloses est, paraît-il, celui de l'Est au XIII^e^ siècle ; les formes grammaticales se distinguent nettement de celles du ms. 302, comme chacun pourra le vérifier ; elles se rapprochent de celles du ms. 301.

Notre fragment confirme les conclusions de Darmesteter, à savoir que ces divers glossaires sont des répliques d'un même type primitif, mais modifié par chaque glossateur. Il n'y a pas deux de ces exemplaires qui soient absolument identiques tant pour la prononciation ou le mode de transcription, que pour l'interprétation du texte.

Ajoutons, pour terminer, que la lecture de ces feuillets est extrêmement difficile, et que très souvent nous n'aurions pu les déchiffrer, sans l'aide des mss. 301 et 302. Nous devons beaucoup au vocabulaire de MM. Lambert et Brandin pour l'intelligence des gloses.

Dans les lignes qui suivent, A = ms. 301 et B = ms. 302. La lettre s. correspond au mot [שרו]ש « signification de ».

ISRAEL LEVI.

## JÉRÉMIE

*recto*

| | | | |
|---|---|---|---|
| XLIX, 20 | וְסַחֲבוּם | טרייֵנרוש אוש | déchiré |
| » | צְעִירֵי | לִיש פְּטִיץ | כ׳ קטן |
| » | יַשִּׁים | דישולרא | כ׳ שממה |
| | נְוֵיהֶם | לור מנוירש | כ׳ דירה |
| 22 | וְיִדְאֶה | איבולרא | כ׳ יעופף |
| » | מִבָּצְרָה | אנגויישדא | כ׳ צרה |
| 24 | וְרָטָה | איאטרמנטרישמנט | כ׳ ריעדה |
| 25 | עִזְבָה | פואיפורציאה | כ׳ חוזק |
| 26 | יְדַמּוּ | שרוטדיטרוייצא | כ׳ חורבן |
| L, 2 | הוּבִישׁ בֵּל | הוכטוויאה בל שם ע״ז | שׁל בבל |
| » | חַת מְרֹדָךְ | דיפרייכט | מרודך שם ע״ז |
| XLIX, 37 | וְהַחֲתִתִּי | איפרי דיפרנדרא | כ׳ נחתה |

XLIX, 20. *trèneros os*, probablement une faute pour *trèneront os* (traîneront eux); A *trèèneront os* טריאנרוש אוש; B *tréyneront os*.

20*b*. *les petiz*, s. *petit*.

20*c*. *dèsolera*, s. *désolation*; B. *désulera*, même glose hébraïque en A et B.

20*d*. *lor manoirs*, s. *demeure*; même glose en B pour ce même mot, I Chron., XVII, 7, et dans un ms. de Turin, A, IV, 33 (*Reliques*, p. 145), avec semblable glose hébraïque.

22. *é volera*, s. *volera*, *id.* en B et dans le Dictionnaire de Turin, A, IV, 13 (*ib.* p. 151); même glose hébraïque en B.

22*b*. *engoisera*, s. *angoisse*, la glose française, probablement fautive, manque en A et B. Mais le verbe est souvent employé en B, où il affecte la forme *onguysér*.

24. *é etrementisement*, s. *tremblement*; A *é trenblé zogtent* (*sic*), s. *saisissement*.

25. *fu éforcée*, s. *fortifier*; A *fu enforcée*; B *fu anforcé*. Pareillement dans le ms. d'Oxford, עזב *eforca*, עזבו *eforcert*.

26. *serut* (pour *serunt*) *détroise*, s. *destruction*; B *désertés*, avec la même gl. hébr.; la première glose française (= A) est : *seront atéus* (seront réduits au silence), כ׳ שהיקה.

L, 2. *hontoya* (eut honte); pareillement en A au vers. 11 et dans le ms. d'Oxford; B a souvent *houtéya*.

2*b*. *Bel*, *nom d'une divinité de Babel* = Raschi; pareillement A.

2*c*. *defrènt* (effrayé), *Merodach* (*nom d'idole*); B *défréynt*.

XLIX, 37. *é feré défréndre* et je ferai s'effrayer, leçon probablement fautive), s. *effrayer*; A *é defrèndré*, B *é defréyndréy* (j'effraierai). Ce verset est réuni au précédent, parce que c'est la même racine qui paraît dans l'un et l'autre.

| | | | |
|---|---|---|---|
| L, 11 | תפושה | אנגרישרייץ | ל' שרמן |
| | כעגלה דשא | קומא ד..א בטמן הדשא בתבואה | |
| 12 | חפרה | הונטוויאה | ל' בושה |
| 14 | ידו | גישייץ | ל' השלכה |
| 15 | אשיותיה | שוש פונדמנץ | ל' יסוד |
| 16 | והופש | איפרץ | ל' ולוקח |
| | מגל | פוצילא | כלי לקציר |
| 29 | השמיעו | אמשרץ | ל' אסיפה |
| » | אל בבל | שור בבל | ל' על בבל |
| » | רבים | ארקירש | ל' מושכי קשת |
| 15 | הריעו | גובלוש | ל' תרועה |
| 17 | עצמו | דיטזושלוי | ל' עצמות |
| 19 | ושוכתי (*sic*) | אירטורירי | ל' תשובה |

L, 11. *angreserez*, s. *graisse*; la glose hébraïque = Raschi, Joseph Cara et A.

11 *b*. *come* (ici un mot illisible, surmonté de points, qui indiquent peut-être qu'il est rayé) *batement*; A a une meilleure leçon : בטנץ *batans*; B *débatont*. Cela signifie : « comme [une génisse] battant [le blé] ». Dans le Dictionnaire de Turin, כהדוש est rendu par « come batement », et בדישו par « an son batement ». C'est notre mot. — L'explication hébraïque qui suit est empruntée à Raschi : הדשה בתבואה : « qui bat le blé ».

12. *hontoya*, s. *honte*; *id.* en A; B *hontéya*, voir plus haut, L, 2.

14. *jetéz*, s. *jeter*; A גטריץ *jetèz*; B *jetéz*.

15. *ses fondemenz*, s. *fondement*; B *sés fondemonz*, même glose hébraïque, qui provient de Raschi; elle se trouve aussi dans Joseph Cara; A *sémurs*.

16. *é prèz*, s. *et celui qui prend*.

16 *b*. *foucile, instrument pour la moisson*; A *facille*; B *facite*; B a la glose hébraïque : « Espèce de petite serpe avec laquelle on coupe le blé à l'époque de la moisson. »

29. *amasez*, s. *assembler*; A *fétes amaser*; B *amasés*; interprétation de Raschi.

29 *b*. *sur Babel*, אל *avec le sens de* על.

29 *c*. *archers*, s. *ceux qui tirent l'arc*; B *archeyrs*; interprétation de Raschi; A *trèors*.

15. *jobelés*, s. *sonnerie* (jouez de la trompette); B *jubelés*; même glose hébraïque.

17. *détzos lui*, s. *os* (désossa lui); A *désosa lui*; B *désoza lui*; à peu près même glose hébraïque, qui provient de Raschi; celui-ci a la glose *désoser*.

19. *é retornerè*, s. *retourner* (et je retournerai); même glose en A et B. Pareillement dans le ms. d'Oxford, ישובב *retornera*.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 21 | מרדים | דיקונטרלימנץ | לא שם מקום |
| « | פקוד דפקוד | שם מקום | |
| 24 | להגריות | גרויאש | ל' תגר |
| 26 | מאבוסיה | שיש פורטש | ל' שערים |
| | סלוהי בטייצלוי | כמו ערימים | קומא פואש |
| 27 | הרבה כל פריה | | שרים שנוירכ |
| 36 | הבדים | ליש קונטרבורש | |
| 34 | הרגיע | [פיט רפו]זיר | ל' מנוחה |
| 38 | [ו]באי[מים..... | יהללו (?) פולוויאנט | ל' שט[וח] |
| 39 | [צרים] מרשנץ | מין חיה אוים קץ | ל' חתולים |
| | | *verso* | |
| 41 | [יעורו] | ראבילרונט | |
| 42 | וכידון יחזיקו | איאיפיי טנרהנט | ל' אחיזה |

21. *décontralimenez* (rébellions) ; *autre explication* : *nom de lieu* ; A *contreliemenez* (comme dans Isaïe, III, 8) ; B *contrealiemonz* ; interprétation de Raschi.

21*b*. *de Pekod*, *nom de lieu* : *id.* en B = Raschi et Joseph Cara.

24. *garoyas* (guerroyas), s. *combattre* ; A גרויאש *guéréas* ; B *géroyas*, même glose hébraïque.

26. *ses portes*, s. *portes* = Raschi ; A *séportes*, voir plus haut *sémurs*, pour *ses murs*, même glose hébraïque ; B *ses ports* ; A a la citation du Targoum, faite par Raschi.

26*b*. *batez lui* = Raschi, דושו אותה ; A et B *markez li* (A « comme dans Isaïe, LXII, 10 »).

26*c*. *come fouas* (« gerbes » ou « tas ») ; A *fouas* (comme dans Ruth, III, 7) ; B *moyes*.

27. *chefs*, glose hébraïque provenant de Raschi ; *senoirs* (seigneurs), cf. plus bas LI, 23*c*.

36. *les contrevors* (les devins), interprétation de Raschi et de Joseph Cara, qui renvoie au Targoum ; A *lécontrovoirs* (comme dans Job, XI, 3) ; B *les devinonz*.

34. *fit reposer*, s. *repos* ; A *reposa* ; B *fit repozer* ; même glose hébraïque en A et B.

38. texte douteux ; *foloyent*, *sens de folie* = Raschi ; B *seront foleyonz*.

39. *martinz*, *espèce de bête de proie* = Raschi ; A *martrinz* = B en Isaïe, XIII, 21. Dans Joseph Cara : *martrins*.

39*b*. *chaz*, = חהול [dans la Mischna], explication de Raschi et de Joseph Cara ; A *chaz*, même glose hébraïque ; B *chayz* dans Isaïe, XIII, 22.

41. *revèlerunt* (réveilleront, s'éveilleront) ; A *revèleront* ראבירלרונט ; B a souvent ce verbe, ponctué *reavéyler*.

42. *é épé tendrunt*, s. *tiendr* ; A *espé* ארשפיי ; B a souvent *épey*.

| | | | |
|---|---|---|---|
| LI, 1 | לב קמי דכשדים | רוח משחית | טכנס דרישיבמנם |
| 3 | יתעל | בלדרא | ל' יועיל |
| 5 | אשם | אמנדא | |
| 11 | הבדו | איקלרזישיץ | ל' [חו]דוד |
| | השלטים | ליש קוייבדיש | היק של חיצים |
| 13 | אמת בציך | למזורא דמאטטא | ל' גזילתך |
| | ויגנו | איהוקרוגנט | |
| 14 | הידד | קרי | ל' צינקה |
| 16 | נשיאים | נואש | ל' ענגים |
| 17 | נבער | פופגלוויאיץ | ל' שטות |
| 20 | מפץ | דיפיצמנט | |
| 27 | השמיט[ו] | אמשיץ | ל' אסיפה |
| 23 | ונפצתי (*sic*) | אידיפיצרי | |
| | איכר וצמדו כובר איקופלא | | |

LI, 1. *des Chaldéens*, même glose hébraïque en A, qui ajoute : d'après le procédé א"ת ב"ש = Raschi et Joseph Cara.

1 *b*. *talent de désibement* (esprit de destruction) ; *talent* = glose de Raschi en ce passage ; B, ailleurs, *talont* ; B, ailleurs, *desibemont*.

3. *valdra*, s. *il sera utile* = Joseph Cara ; A le rapproche de תעלה comme Raschi, et traduit « emplatrera ».

5. *amende*, pareillement A.

11. *éclerzisez* (rendez clair, polissez, fourbissez), glose hébraïque illisible, mais où l'on peut deviner חידוד « aiguisage » ; A *éclarcisez* איקלרזישיץ comme dans Is., LII, 11 ; B, ailleurs, *éclarzir*. Joseph Cara cite cette interprétation.

11 *b*. *les coivris, carquois de flèches* explication de Raschi et de Joseph Cara ; A *lécoivrins* comme dans Cant., IV, 4.

13. *la mezure de ta tote*, s. *ton vol* ; A *la mezure*, s. מדה (mesure) ; *ta tose*, s. גזל (vol) ; B *la mezure de ta tote* (la mesure de ta violence) מדת חמסך.

14. *é hocherunt* (et crieront) ; B *é hucheront*.

14 *b*. *cri*, s. *cri*.

16. *nues*, s. *nuages*, *id*. en A et B ; même glose hébraïque en A. Pareillement dans le ms. d'Oxford, *nues*.

17. *fu fouloyez*, s. *folie* (voir plus haut, L, 38) ; A *afolté* ; B *fu foléyé* ; A et B citent ביער אזכי, Prov., XXX, 2.

20. *dépécement* (destruction) ; A *dépéçans* (participe), le mot pouvant être un participe) ; B *dépécemont*.

27. *amasez*, s. *assembler* ; voir L, 20.

23. *é dépécere* (et je dépécerai) ; voir plus haut 20.

23 *b*. *bovir é copie* (bouvier et couple d'attelage) ; A *bouvier é sa copie* ; B *buveyr e son cuble*.

| | | | |
|---|---|---|---|
| | בחות וסנגים | קושש אישנוירש | כ' שרים |
| 27 | טפסר | אוט כ' חיל | כמר הריצא |
| 29 | ותחול | איאיפורייט | כ' ותפחר |
| 30 | נשתה | טרשלי | כ' גיד הנשה |
| | הציתו | איפריצנרט | כ' הבינורו |
| 32 | האגבים | ליש ארבוץ | |
| | הממני | קונשומא מוי | |
| | הצינני | פיט איטירמוי | כ' הענוידוני (*sic*) |
| | כדיסו | שון בנטרא | כ' בטן |
| | הדיחני | אילבאמוי | כ' רחיצה |
| 35 | גשאירי | אנאגוביריא | כ' מזון |
| 38 | נעדו כגורי | רקוניירט קונא פאון | כ' חמור נוער |

23 *c. coses é senoirs*, s. *seigneurs* ; A. *dus é senoïrs* (ducs et seigneurs), s. nobles נדיבים ; B, ailleurs, *sénoyr*.

27. *oi*, s. *armée* (= Raschi); A n'a que la glose hébraïque ; B *oite*, même glose hébraïque.

27 *b. harice* (se hérisse) ; A *hériça* « comme dans Job, IV, 15 », se hérissent les poils de ma chair ; B *hariça*. Même glose en Raschi : *haricer* ; dans Joseph Cara : *hericer*.

29. *i éporit*, s. « *et elle eut peur* » ; A *é eporit* ; B *i aporit* ; ms. de Turin : *aporiront* (*Reliques*, p. 445).

30. *tirsalé* (à corriger en *trésalé*) « dans le même sens que « qui a sauté גיד הנשה », interprétation de Raschi ; A *tresèlil*, même glose hébraïque ; ms. de Parme, Rossi 60 (*Reliques*, p. 137), Gen., XXXIII, 32, הנשה לטרשיילי *le tresayli*, qui avait sauté hors de sa place : B, au même endroit, *lu tresayli*.

30 *b. éprénd'at*, s. *on alluma* ; B a ailleurs le substantif *éprenemont*.

32. *les arboz* (faute dans l'hébreu pour האגמים); A *lé marés*.

34. *consoma moi* ; A *consomma moi*.

34 *b. fil étermoi*, s. *m'a établi* ; pareillement A et B, qui a la même glose hébraïque ; אציגה « j'établirai » est rendu par *ferê éter* dans le ms. de Parme, Rossi 60 (*Reliq.*, p. 137).

34 *c. son ventre*, s. *ventre* ; A *son ventre* ; B *son vontre*.

34 *d. élava moi*, s. *laver* ; pareillement A ; B *alava moy*. Dans le ms. d'Oxford, הדיח *élaba*.

35. *e ma governe*, s. *nourriture*, interprétation de Raschi ; pareillement A ; B *e ma cheyr*. Dans le ms. d'Oxford, *governe* = שבר.

38. *rechinert come faon* (rechignèrent comme faons, lioncaux), s. *l'âne qui brait* (= Raschi et Joseph Cara) ; A *rechigert* (le signe sur le *g* indique la prononciation nasale), même glose hébraïque en A et B ; B *rechinert*. — A *con faons*.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 36 | וְהַחַרְבְּתִי | אִיפֶרִישֶׁקִיר | ל׳ יובש |
| 39 | בְּחֻמָּם | אַלוֹר אִיקַפְמִינְט | ל׳ חום |
| » | אָשִׁית | מֶטְרִי | ל׳ אשים |
| » | יַעֲלֹזוּ | הַלִיגְרוּנְט | ל׳ שמחה |
| » | וַיָּשְׁנוּ | אִיאדוֹרְמִירוּנְט | כמו ישן |
| » | שֵׁשַׁךְ | בַּבֶל | |
| 43 | צִיָּה וְעֲרָבָה | דִיגַאטְרוּיִשָא אִידְטְרוּיִשָא | ל׳ חורב |
| 44 | בִּלְעֹז | שׁוֹן מוֹרְשִׁיאָה | |
| » | וְנֶהֱרוּ | אִיאַמְשְׁרוּנְט | ל׳ אסיפה |
| 52 | יְאָנוֹק | קְרִירָא | ל׳ יצעק |
| 53 | תַּבְצֹר | אִיפּוֹרְצְרָא | ל׳ יחזק |
| 58 | דָּרְכֵּךְ תְּתָעֲרֵשׁ | דִיגְנְטְנְט שְׁרָא דִיגַטְיָאה | ל׳ שומטה |
| | | PSAUMES | |
| | | *recto* | |
| LIX, 14 | וְאֵינֵימוֹ | אִירְנוּן אוֹשׁ | ל׳ ואינם |
| LX, 1 | שׁוֹשַׁן עֵדוּת | לְרוֹזָא דִיטִיטְמוּיְרִין... | . . . . . |

36. *è ferè sacher*, s. *dessécher* ; même glose hébraïque en A et B ; B *é ferè sécher*.

39. *a lor echafement*, s. *chaleur* ; glose hébr. analogue en A ; B *an lor achafemont*.

39*b*. *metrè*, s. *je mettrai* ; dans le ms. de Turin, A., IV, 35 (*Reliq.*, p. 135) mêmes gloses hébraïque et française.

39*c*. *halegrunt*, s. *joie* ; même verbe en B ailleurs.

39*d*. *é e dormirount*, s. *dormir* ; A et B *é dormiront*.

41. *Babel* ; pareillement A et B, qui ajoutent : « d'après le procédé אתבש » = Raschi et Joseph Cara.

43. *degatine é detroise*, s. *ruine* (voir XLIX, 26) ; A דגאטא אידזרטא *degate é dezerte* ; B a ailleurs *degatine*.

44. *son morsia* ; A *son morsel* ; B *son morsey*.

44*b*. *é émaserunt* (et s'amasseront), s. *réunir* (= Raschi) ; A et B *amaseront*, même glose hébraïque.

52. *crira*, s. *il criera* ; pareillement A et B, qui a la même glose hébraïque = Raschi.

53. *e forcera*, s. *fortifiera* ; A *éforceras* (a pris la 3e pers. féminin pour la 2e du masculin) ; il reproduit exactement la glose hébraïque de Raschi, ל׳ מבצר וחזוק ; B *enforcera*, même glose hébraïque, mais met plus correctement תחזק.

58. *degatent sera dégatée*, s. *désolation* ; A *dezertera* ; B *détruyont sera détruyt*.

LIX, 14. *é non os*, s. « *et non eux* » ; B. *é non âs*, même glose hébraïque A *é non lui*, comme אינינו (faute grossière).

LX, 1. *la roze du témuin* (la rose du témoignage) ; la glose hébraïque, qui n'est sûre qu'au commencement et à la fin, כשדרין, doit

| | | | |
|---|---|---|---|
| 2 | בהצוחר | קנט טצונאיל | ל׳ ריבה |
| | | אנלא בלואה דמלח | |
| 3 | זנחתנו | לישטוש | ל׳ ועזב |
| | פרצתנו | דיפצץ נדש | ל׳ הריסה |
| | אנפת | קורוצש | ל׳ כעס |
| | תשובב | רטורנש | ל׳ השוב |
| 4 | פצמתה | אילרגש לגו | ל׳ הרחבת |
| » | לא | דיפצץ לגו | ל׳ הריסה |
| » | רפא | נודוא | ל׳ רפואה |
| » | מטה | פנקא | ל׳ |
| 5 | תרעלה | אנטומישמנט | |
| 6 | נס להתנוסס | אשוויטנט איטרא אישוויאיץ | ל׳ ניסיון |

être corrigée en כהדרין[1], comme l'atteste celle de A : « ce sont les *Sanhédrin*, qui sont comparés à des roses », interprétation empruntée à Raschi.

2. *qent tecuna il* (faute pour tença), s. *dispute*; A *qent tença il*; B. *qont tonça el*, s. *dispute*.

2*b*. *en la valée de Melah*; A et B: *nom de lieu*.

3. *lésas nos* (tu nous laissas), s. *il abandonna*; B *lésas nons*, s. *tu nous abandonnes*.

3*b*. *dépeces nos*, s. *démolition*; A *dépéça nos*, B *dépéca nons*; même glose hébraïque. Cf. plus haut, Jér., LXI, 20.

3*c*. *coroças* (tu te courrouças), s. *colère*; pareillement A; B *coruças*, même glose hébraïque.

3*d*. *retornas*, s. *tu retourneras*; pareillement A; ce n'est pas une faute, pour *retorneras*, car le contexte, d'après le glossateur, qui a raison, exige le passé; B *retorneras* = Raschi.

4. *élargeas lui*; s. *tu mis au large*; c'est la seconde glose de B: *élargeâs li*, lequel cite à l'appui Moïse Hadarschan, reproduisant simplement la note de Raschi. Cette citation de Moïse Hadarschan a déjà été signalée par Zunz, *Zur Geschichte*, p. 82, qui l'a trouvée dans le glossaire de Leipzig. En réalité, Raschi rend le mot par « tu as déchiré ».

*Autre explication*: *dépecaz lui*, s. *destruction* C'est la première de B, qui invoque l'explication de Menahem.

4*b*. *mezina*, s. *guérison* = Raschi, pareillement A et B. Dans le ms. d'Oxford, *medcina*, transcrit par Neubauer : *meditsine* !

4*c*. *penche*, glose hébraïque illisible; A *loverge*; B *ponchâ*, qui ajoute « au féminin, du verbe נוח. » C'est à cette racine que renvoie aussi A. Dans le ms. d'Oxford, *pancha*.

5. *entomisment* (étourdissement); pareillement A et B.

6. *ésoiement être ésoyez*, s. *essai* = Raschi; A *a être ehsiz* (haussé)

[1] Ou בסדרין.

| | | | |
|---|---|---|---|
| | [קושט] | דהויישזרא | כ' יושר |
| » | שכם | פרשואה | כ' חלק |
| | [לא] שכם | וסוכות שמות מקדמות | |
| 10 | סיר רחצי | אזרצל כבנץ מוי כמו | |
| | [נעלי] | מק...טורא | כ' נסגר |
| | התרועעי | גובלי | כ' תרועת מלחמה |
| 11 | [יובי]לכי | מייזרא מוי | כ' הולכה |
| 12 | [רביס] | דמרקרא | כ' ירמ[וס] |
| LXI. 2 | | | כ' סלע |
| 8 | ינצדדו | גדדרעט לוי | כ' ש[מיר]ה |
| LXII. 2 | דומיה | אט | כ' |
| 4 | תהורתה | דיב[ריזדר]ץ | כ' |
| | לא | | כ' |

איהצייץ; B *asoymont a asoyer*, même glose hébraïque; puis une deuxième explication : *onsene a être haïcée.* = A. La glose de A doit être corrigée en איהולצייץ. Le ms. de Leipzig rend également נסה par איהולצא *éholça* = éhaussa.

6 *b*. *droiture*, s. *droiture* ; A *arèture*, explication par la langue de la Mischna קשט עצמך כמ'; c'est la 2e interprétation de B, *drèture*, qui a la même glose hébraïque que notre ms.

8. *partie*, s. *partie* (= 2e explication de Raschi) ; pareillement B. *Autre explication* : *Sekhem et Soukkot sont des noms de lieux* (= Raschi); pareillement B.

10. *orcel lavuis moi*, *comme*...; A *orle*, « comme sous le pot » (Eccl., VII, 6) ; B *orcel de mon lavemont*, comme « sur les pots de viande » (Ex., XVI, 3), « *c'est un bassin propre à s'y laver* » = Raschi.

10 *b*. *ma c*[*lô*]*ture*, s. *clôture* ; A *mon soulier*, *ou ma clôture* ; B *mon aukloement*, même glose hébraïque = Raschi.

10 *c*. *jobele* (fais du bruit), s. *bruit de guerre* ; B *fuy jublont*, même glose hébraïque.

11. *mènera moi*, s. *conduire*; pareillement A.

14. *demarchera* (foulera aux pieds), s. *il foulera aux pieds* : = Raschi ; A *marchera* ; B *demarchera*. Le ms. de Leipzig rend וירמוס par *é demarchera*.

LXI, 8. *garderunt lui*, s. *garder* ; B *garderont lui*.

LXII, 2. Il faut lire probablement *atendement* ; B *atondement* (= Raschi) ; A *tère*, s. *se taire*.

4. *débrizerez* ; A *debrizerez*, מנחם יש הרוח כן הי'ב, puis une seconde explication, laissée en blanc ; B *vour*(*uy*)*ez*, s. *vous viendrez*, puis ור' חי' מנ' עם ההיו לאבלה ; *autre explication* : *débrizerez*, מחשבות שבר והרצית. Il y a contradiction entre les gloses hébraïques de A et B ; d'après A, Menahem [ben Sarouk] aurait

| | | | |
|---|---|---|---|
| 5 | משאתו | דשון דילבמנט | ל׳ גדולה |
| | *verso* | | |
| | וְרצוּ | רטריירונט | ל׳ כיפור |
| 6 | דונו | | ל׳ הטהן |
| 11 | חַיִל | א[בויי]ר | ל׳ נמון |
| « | וגוב | אִיפורצרא | ל׳ [יח]זק |
| LXIII, 2 | אשתריך | רקירישוי | ל׳ בקש |
| « | כמוה | ריזרא | ל׳ האוה |
| 6 | ודשן | איגדישא | ל׳ שומן |
| 7 | יצועי | מון לוט | ל׳ מטה |

rangé ce mot sous la même rubrique que חוות, tandis que d'après B, ce serait sous la même que התיו (Jeremie, XII, 9). L'un et l'autre glossateurs dépendent de Raschi, mais B est celui qui l'a bien compris. La seconde interprétation de B est celle que Raschi suggère pour son compte, en disant que le mot est de la même racine que הוות והוא לשון נהשבת שבר והרמית. C'est cette interprétation de Raschi que A attribue à tort à Menahem. — La glose hébraïque de notre ms. n'a plus que ש, qui doit se lire sans doute שבר. — La deuxième glose française peut être la même que la première de B ; on ne voit plus que la fin רִיץ, mais il n'y a pas place pour *courez*. — Le ms. de Leipzig traduit חוות par *debrizemant*.

5. *de son parlèvement*, s. *élévation* ; c'est la 2e explication de A ; B *de son parlèvemont*, même glose hébraïque. La première glose de A *de sa poir* (de sa *peur*) = Raschi.

5*b*. *retrèrunt*, s. *récit* ; A et B *retréront* (raconteront).

6. ...s. *attends* ; A *atendemenn* (*sic*) אטנדמנן (c'est probablement ce mot qui se lisait dans notre ms.) ; B *aton*, avec même glose hébraïque.

11. A lire, sans aucun doute, אבויר, *avoir* comme en A et B ; la glose hébraïque, qui se lit aussi en B, est celle de Raschi = Targoum.

11*b*. *éforcera*, s. *se fortifiera* ; B *anforcera*, avec même glose hébraïque. B donne une autre explication, qui est celle de Raschi : *germonra*, comme « *il germera* ». A en a une troisième : *parlera*, « comme en Is., LVII, 19 ».

LXIII, 2. *requère toi* (je te rechercherai), s. *rechercher* = Raschi, pareillement A et B.

2*b*. *dézéra*, s *désir*, pareillement A et B, avec même glose hébraïque = Raschi.

6. *e gresse*, s. *graisse* ; B *e angrésa*, même glose hébraïque.

7. *mun lit*, s. *lit* ; pareillement A.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 8 | עזרתה | אאידא | כ׳ |
| 10 | לשואה | אדגעטינא | כ׳ חורבן |
| 11 | יגרודו | אביישרוגט לוי | כ׳ ישפולהו |
| | מנת | פרטיאה | כ׳ חלק |
| 12 | יתהלל | פורכנשרא | כ׳ |
| | יסכר | שרא איטופיאה | כ׳ |
| LXIV, 2 | בשיחי | אגמון קובלינמנט | |
| | כ״א | | |
| 3 | מרגשת | ....מנט | כ׳ הומה |
| 4 | שננו | אגוויזירט | כ׳ חידוד |
| 5 | לירות | אטרידא | כ׳ |
| 7 | עולות | אקיזונש | כ׳ עלילות |
| | כ״א | .וכפיץ | כ׳ עולות |
| 9 | יתנודדו | שרונט אוקרולץ | כ׳ נע ונד |
| 6 | יספרו | רשרירונט | כ׳ סיפר |

8. *aide* (ou plutôt *a ède* = à aide).

10. *a dégaline*, s. *destruction* ; B *é dégâline*, s. *destruction*.

11. *abéserunt lui* (l'abaisseront) ; pareillement B, *abéseront lui*, avec même glose hébraïque ; A *trèen lui* (= Raschi).

11*b*. *partie*, s. *part* ; pareillement B ; A *part*.

12. *porvèntera* (se vantera) ; A *poirventera*. Le même verbe est employé ailleurs par B avec la forme *purvunter*.

12*b*. *sera étoupée* ; A *sera étoufé*, même référence que Raschi ; B *sera étoupée*, s. *boucher*, et même référence que Raschi.

LXIV, 2. *en mon coblinment* (en ma complainte) ; A *en mon complènt* ; B *an mon complènt*, s. *complainte*.

3. ...s. *bruit* ; même glose hébraïque en B, qui traduit *do bruit* ; il y a plutôt dans notre ms. *du bruyement*. Le ms. de Leipzig traduit רגשו par *broyirent*.

4. *aguizert* (ils aiguisèrent), s. *aiguiser* ; pareillement B, avec même glose hébraïque ; A אגוויזירט.

5. *a trère*, pareillement A et B.

7. *achizuns*, s. *accusations* = Raschi ; A *tors* ou *ovres*, s. עלילות ; B *achoyézons*, même glose hébraïque que dans notre ms.

7*b*. Je ne peux lire l'autre glose, qui se termine par *olfez*[1], s. *torts* (?)

9. *serunt écroléz*, s. *vagabond et agité* (Gen., IV, 12 ; B *sont écroléz*, même glose hébraïque.

6. *retrèrunt*, s. *raconter*, voir plus haut, LXI, 5*b*.

[1] Ce n'est pas *colpés*, car la première lettre ressemble à un *kaph* ; or celle-ci n'est pas employée pour rendre le *c*.

| | | | |
|---|---|---|---|
| LXV, 2 | לך דומיה | אטוי טריזמנט | ל׳ שתוקה |
| 8 | משביה | ...אויבשיר | ל׳ נושפיל |
| 10 | ותשוקקיה | איא...ש לוי | ל׳ נשוקק |
| | | | ל׳א |
| 11 | תלמיה (?) רוה | שיש ריאש אישאוליר | ל׳ שובע |
| | נחת גדו[דיה] | | נחת רוח לבריות |
| | [תמוג]גנה | | ל׳ להוריד גשם |
| | | | ל׳ |
| *recto* LXXXVIII | | | |
| 13 | נשייה | [די]גט[רנא] | ל׳ שממה |
| 16 | מזוער | דיקרולמיט | ל׳ נענוע |
| | נשאתי אימיך | שופרי... מור | ל׳ ירא׳ה |
| | אפונה | אשיגיאה | ל׳ מיושבת |
| 17 | ביצותך | טיש אישנטמש | ל׳ פחד |
| | צימתותיו | אטריידרש מוי | דוחק |
| 19 | מיודעי מחשך | מיש קנוישורש דבוויאש | ל׳ מניעה |

LXV, 2. *a toi tèzement*, s. *silence* (= Raschi); B *tézemont*, A *teér*. Dans le ms. d'Oxford, *tézemant*.

8. (peut-être *faisanz*) *abéser*, s. *faisant baisser*; B *abésont*, même glose hébraïque; A *abésanz*. Ms. d'Oxford, ישבה *abésera*.

10. ... s. *abreuver*; A *é abéveras li*; B *e abouveras li*; « ainsi a expliqué Menahem sous la même rubrique que נשקה, Gen., XIX, 32. Cette note n'est pas dans notre édition de Raschi.

11. *ses raies e soler* (?) (ses sillons à souler); B *ses rayons à saüler*.

11*b*. La glose hébraïque vient de Raschi. Il serait vain de vouloir déchiffrer le reste du feuillet, qui est en très mauvais état.

LXXXVIII, 13. La fin n'est pas sure. *Dégatine*, s. *desolation* (interprétation du Targoum); B *de dégâtine*; A *tére* (silence).

16. *d'écroulement*, s. *agitation*, voir plus haut LXIV, 9; A *de onfonce* (d'enfance) (pareillement B), *ou d'écroulement*.

16*b*. *souffrè... mour*, s. *crainte*; B *soufri tes crémors*, même glose hébraïque.

16*c*. *eségée*, s. *établie* = Raschi; pareillement A et B, qui après Raschi rattachent le mot à אופניר (Prov., XXV, 11); B « comme une parole dite sur sa base; pareillement ici *établie* מיושבת et sur sa base ומבוססת ».

17. *tés épentemes*, s. *épouvante*; B *tes épontemons*, même glose hébraïque.

17*b*. *étrèdret moi*, s. *pression*; B *étrendret moi*, même glose hébraïque; A *étrendras moi*.

19. *mes kenésors* (mes connaisseurs) *devoies*, s. *empêcher*; B *mes kenusons ecorzismons* (mes connaissances obscurités); A *devoiement*, même glose hébraïque que notre ms.

Tout le restant du feuillet étant dans un état déplorable, il est inutile de relever les quelques mots qui ont échappé a

| | | | |
|---|---|---|---|
| xc, 5 | זרמתם | הטאש אוש | |
| | [ימו]לל | שרא דישגייץ | ל׳ יכרת ל״א |
| 6 | כחציר יחלוף | קומא בירדורא קנגרא | ל׳ חלפה |
| 8 | שתה | מיש | ל׳ שמת |
| | עלומינו | דנוש אנפנצש | ל׳ נערות |
| 9 | פנו | דיקובריירט | ל׳ פניתי חבית |
| » | הגא | פרולא | ל׳ דיבור |
| 10 | [ורהבם] | אילור אורגוייל | ל׳ |
| | [כי גז חיש | קר טרשלי אנהטא | ל׳ במהרה |
| | [עברתך] | טוו קודוץ | |
| | *verso* | | |
| xcii, 4 | עלי עשור | שור דיזיינא... | |
| | נבל | הרפא שם כלי... | |
| | הגיון | אור ניגנגש | |
| 10 | יתפרדו | שרוש דישבריץ | ל׳ הבדל |
| 11 | כלותי | אמילרמוי | לבלותי |

la destruction. On distingue à peine les mots glosés du texte de LXXXIX, 7, 9, 10, 11, 45, 46, 47, 52; XC, 2, 3.

XC, 5. *hatas os*; A *rédunas oes*; B *rédanas as* (tu lanças une averse).

6. *sera detales* (coupé).

5. *come verdure changera*.

8. *mis*, s. *tu mis*.

8*b*. *de nos enfences*, s. *enfance* (= Raschi); A *nos enfances*; B *nos onfonses*, *ou nos recélemons*; « c'est ainsi que Menahem a rangé ce mot avec הנכלם יעלומו etc. » Cette note ne se lit pas dans nos éditions de Raschi.

9. *découvrirt* (sont découverts), « comme *j'ai nettoyé la maison* » (Gen., XXIV, 31); A *deconvrirt*; glose analogue; B *tornert* (= Raschi).

9*b*. *parole*, s. *parole*; pareillement A et B, lequel a la même glose hébraïque, qui est celle de Raschi écourtée,

10 *é lour orgouil* (et leur orgueil); *A* et *B é lor orgoil*, s. *orgueil*.

10*b*. *car tresali enhata*, s. *rapidement*: B *vola*, ou *passa*; *hata*, comme מהרה חושה לעזרהנו (citation fausse), A *voila*, *hata*.

XCII, 4. *sur dizème*, *luth* (*de dix cordes*) = Raschi; B *de sor*, « comme עלי שור, s. *sur*; *dizème*, *luth de dix cordes* ».

4*b*. *harpe*, *nom d'instrument* (de musique); B *herpe*, *espèce d'instrument de musique*.

4*c*. *orguinement*; B *orguenement*, s. *chant*.

10. *serunt désevréz*, s. *être séparé*; B *seront désévrez*; A *sont désèvrez*.

11. *a méler moi*, s. לבלותי avec ל׳ = Raschi; B *mélé*.

# DOCUMENTS

SUR LES

# MARRANES D'ESPAGNE ET DE PORTUGAL

## SOUS PHILIPPE IV

(SUITE [1])

### XII

*Protestation contre le pardon général demandé par les Juifs.*

(Sans date, ni signatures.)

Mil generos de males trae consigo el perdon que piden de nuebo los confessos de Portugal, que no se pueden comprehender ni penetrar de lexos y sin particular noticia del fin con que se pretende, como testificó el padre Suarez en la ocassion del perdon passado diciendo que se confarmara con el parecer que en su fauor dieron algunos Theologos de Castilla si no tubiera alcancado y cono cido con el trato y esperiencia desta gente, que no se podia ni deuia apadrinar su yntento y haze mucha fuerza este exemplo contra la opinion de quien dize a su Mg[d] que es obligado en conciencia a fauorecer el perdon que agora se pide, pues Francisco Suares, a quien no faltaban letras, se rindio de la experiencia, que de todo falta a los letrados que lo aprueban y aconsegan en Castilla por no haber benido en Portugal y assi se puede de tener por menos segura su opinion que la de quien por hauer estado aca con entero conocimiento de la berdad la repruena. De mas des to se deue aduertir que los letrados que agora aconsegan que se perdone, fueron consultados por su Mag[d] y que Francisco Suares Dixo entonces lo que sintia sin motiuo de encontrar, ni desseo de persuadir o satisfazer. Y aunque la

[1] Voir *Revue*, t. XLVII, p. 1; t. XLIX, p. 51, et t. L, p. 53.

interesa y rectitud de las personas a quien su Mag$^{d}$ consultó este negocio sea superior a todo genero de adulacion tiene con todo la voluntad tan gran dominio sobre el entendimiento que le inclina muchas vezes sin sentirse a lo que quiere y de aqui nace tener mas autoridad y credito la razon, que se halla que la que se busca. Y ser la opinion que se leyo ensenando mas calificada y seguida que la que se escogió y aprouó aconsegando Conpusose el Rey Don Sebastian por consejo de letrados con los christianos nuebos perdonandoles el derecho que el fisco podia venir a tener en ciertos años en sus haciendas por cierta cantidad de dineros para hazer con ellos la gornada de Africa en que se perdió. No se duda que la intencion del Rey fuese sancta ni que los letrados entendieron lo que aconsegaron, mas si esta quistion se disputase aora en Alcala o en Salamanca a se de resolber que fue el Rey mal aconsegado, como lo entendio entonces el Inquisidor General de España trabajando por su parte como vigilante pastor. Y en nombre del Rey Don Felipe segundo muestro Señor con el Rey Don Sebastian por medio del embaxador Don Juan de Silva por que no se efetuase el dicho concierto, como se podra ber de la Copia de la carta inclussa.

Estando tan llenos los libros de autoridades de los Sanctos y de exemplos de la escriptura y de la misma bida de nuestro Redemtor, que fauorecen los pecadores que piden perdon de sus culpas no es mucho que se incline a concederle a los christianos nuebos, quien no puede tener tanta certeça como quien los trata de puertas a dentro, de que no quieren el perdon para emendarse de sus yerros que de gracia le andubo ofreciendo la Inquissicion estos años por todo el Reyno, sin hauer quien le acetasse con asegurarles la bida, la honrra y los haciendas, sino para alegrarse se guramente unos con otros seguramente de los ofensas que todos hizieron a Nuestro Señor como berdaderos Judios y libertar y apremiar a los que padecieron por lo ser para que no falte quien los sea desacreditando el Sancto Oficio con mostrar a los hereges y malos christianos que es berdadera la opinion que on sembrado por el mundo de que fundaron los Reyes catolicos este Sancto tribunal y le conserban los señores Reyes sus sucesores en sus Reynos por respetos temporales, y por que no falta quien crea que entre las cossas que prometen para facilitar su pretession es desbiar el comercio de España de las probincias rebeldes guiandole a las obedientes, se adbierte que los tratantes son muchos y que no ay medio de asegurar la boluntad que pue de mouer el ynteres a la muchedumbre, y si ay alguno tan poderoso que tenga en la mano la boluntad de todos merece extraordinario castigo por bender y contratar dexar de hazer lo que fue gran traicion y infidelidad auer hecho.

Tanbien se deue considerar la hacienda que el fisco pierde de presente y de futuro y que la hacienda Real lleva tantos derechos en este Reyno que en menos de tres beces que salga y entre por el puerto lo que se navega, queda su Mg$^{d}$ senor della, pordon de dimi-

nuyendose el caudal a los perdonados con lo que dieren por el perdon quedara su Mg^d perdiendo mas en los derechos de lo que baldra el servicio. De mas de tener esta gente tan diminuydo el caudal que no podra cumplir lo que promete y aunque lo cumpla, no podra ser bastante a sacar a su Mg^d de necessidad considerable y si perdiendo el Rey Nuestro Señor abuelo de su Mg^d los estados de Flandes, gano nonrra, por querer antes perderlos que dexar de alimpiarlos de hereges, que honrra ni prouecho se podra esperar de abrir la puerta a los que estan fuera destos Reynos para que bengan a ensenar la ruyn dotrina que libres del remor aprendieron en las partes por donde andaron, reyendose delante de nuestros ajos de la ynquisicion y de los ynquisidores, con mas de seyscientos Judios que estan presos en los carceles conbencidos o confitentes que profanaron los divinos Sacramentos.

Y tanbien conbendra que se repare en el descredito que padeceran ynjustamente los ministros perdiendo el serbicio de su Mg^d y la reputacion de la Justicia el balor que ha ganado en estos tiempos con la opinion de pureça y linpieza con que es serbido dellos porque los descontentos y mal intencionados y los que dessean que se abra esta puerta para colarse por ella an de publicar y persuadir que los christianos nuebos los corrompieron con dadibas como a los ministros passados.

Y si ay hombres cuerdos y christianos que no juegan los canas en marter por que algunos cayeron que las jugaron, en aquel dia como se ha de dexar de temer el paradero que tubieron todos los ministros que faborecieron el otro perdon y el fin de las armas que se hizieron con los dineros procedidos del. Y el exemplo de la perdida de los galeones de la Plata enque venia Don Luis de Cordoua que fue la mayor que tuuo de dinero ningun Rey padecida en el mismo año en que por dineros se perdonaron los Judios siendo cossa encontradissima de hombres cuerdos, entendidos y celossos del serbicio de Dios, de su Mg^d y del credito del Sancto Oficio, como se podra ber por la carta que escrivió el conde de Portalegre, Don Juan de Silva, siendo Gouernador en Portugal, al Padre confesor, fray Gaspar de Cordoua, cuya copia es la que sigue :

Acuerdome aber escripto a V. B. B^ma lo que el Rey, que aya gloria, me mando tratar, el ano de 77 con el Rey Don Sebastian cerca del concierto que hizo con los christianos nuebos deste Reyno, remitiendo les por algunos años el derecho del fisco por cierta sumo de dinero y porque en aquel mismo tiempo que yo escrivi aseguro el Rey nuestro Señor a los gouernadores que no se concediera lo que aora tornaban a pretender sobre la misma materia no cure de abriguar si se dio micarta a Vuestra Paternidad y esta duda me la haze duplicar Hauiendose tornado a escriuir de alla que el concierto esta hecho como V. P. habra uisto que lo recelan los gouernadores por la carta que por un extraordinario le han escrito en la mia, confesse a V. P. que no me empachaua en juzgar si es licito el concierto antes lo pre-

suponia, ni tanpoco si es conueniente para que no crezca ni leche mas rayzes el Judaysmo en esta tierra y que si el perdon se les concediesse de ualde medaria por persuadido de ambas cossas, pero que llebandoles dinero y tratandose la materia como otra qualquiera temporal nunca me persuaderia que puede conbenir, porque el descredito que a de resultar ynfaniblemente a la Inquissicion pessa mas que todas las otras conciderationes no digo yo de util sino de lo onesto y religioso y de lo Sancto de manera que yo sigo esta opinion media entre los que acriminan tanto el negocio como los Gouernadores y los que aconsejan que se deue hazer, porque con unos me concertara facilmente en que no se conceda el perdon y con los otros en que se conceda mucho en buenora de gracia sin aprouechamiento ninguno. No se cosa mas verosimel que decir los hereges y aun los catholicos de las tierras que no an admitido la ynquisicion que en este tribunal que España tiene por tan yncorutible y tan venerable se conponen las penas de los delitos yncierto o secretos hasta aora por dinero y los ministros de la hacienda regatean la cantidad como quando arriendan alguna de las rentas Reales y consignan deudas y pagamientos sobre el dicho dinero como sobre dinero cierto y las partes por ynpetrarlo y negociar con bentajas ofrecen a los terceros gruesas sumas en albricias juzgue V. P. el efecto que en los animos desaciofinados hara esta relacion lisa y cierta quanto mas si la exageran con fuerça de palabras encarecidas contra un juycio odioso y riguroso por no hauer en él publicacion de testigos y que el correctiuo deste rigor es la opinion de rectitud, de equidad y de sanctidad con que alli se procede. Esto es la sustancia de lo que contenia la carta que acusso y la caussa de escriuir esta, el no auer sabido si V. P. la reciuió, cuya reverendissima persona nuestro Señor guarde.

De Almada 7 de Agosto 99.

Carta del Cardenal Chiroga, siendo Obispo de Cuenca y Inquisidor General de España escripta a Don Juan de Silua estando por embaxador en Portugal.

A 23 del pressente reciui la carta de V. Señoria de los 18 y con ella muygran merced y por la que V. Señoria me ha hecho en decir a la Reyna mi Señora el desseo que tengo enplearme en el Real serbicio de su Alteza, besso muchas bezes sus manos certificandole que este mi desseo no puede ser mayor, porque le mame en la leche y en fin es tan grande como la obligacion que no lo se mas encarecer, plegue a Nuestro Señor acreciente los bien aventurados dias de su Alteza con tanta prosperidad espiritual y corporal como yo desseo y cada dia le suplico, aunque indigno, en mis sacrificios y oraciones.

El concierto o conbencion que esse Serenissimo Rey trata con los confessos deste Reyno segun aca se dize que por cierta cantidad de dineros que le dan, no se confisquen sus bienes por el crimen de la herecia es contra toda razon, y el derecho dispone que por este delicto pierdan la bida y la honra y los bienes, y no es justo que Rey tan christianissimo haga tal contratacion.

Si pidiesen a su Alteza que hiziese semejante conuencion con los que cometiesen crimen lese magestatis contra su persona Real, no solamente no lo haria, pero ternia por desleales a los que lo pidiessen, de lo qual se sigue necessariamente que menos la deue hazer con los que cometen crimen lese magestatis contra la diuina Magestad.

Demas es dar caussa y licencia tacitamente para que aya muchos hereges y judeicantes, porque el temor de perder los bienes es el que los detiene y haze estar arrendados, porque el peligro de la perssona facilmente se remedea con ponerla en cobro, y por esto dispuso el derecho que se confiscasen los bienes, loqual es el principal remedio y muy fundado en justicia, y no es razon que un Principe tan excelente la benda por dineros.

Demas desto es cossa facil de juzgar que no se confiscando los bienes, se perdera el respecto y temor al Sancto Officio que es el que detiene a los malos christianos para que no hechen fuera su ponçoña.

Y ten se puede presumir que acudirian a esse Reyno todos los confesos que biuen en otras prouincias por gazar de la seguridad de sus bienes y hauiendo muchos con tan dañosa licencia, necessariamente haran mucho daño a los catolicos, porque como dize el Salmo : *comixti sunt inter gentes et didicerunt opera eorum*. Y esta fue caussa porque los Reyes catholicos de gloriossa y sancta memoria nuestros señores hecharon los Judios de sus Reynos y lo mismo hizieron despues los serenissimos de Portugal.

Demas destodicho, los dineros que se ubieren de dar a su Alteza por esta caussa se an de coger por bia de tallon y contribucion de todos los de la Casta y generacion, entre los quales necessariamente ha de auer muchos popilos y menores, biudas y doncellas y guerfanos, que nitienen culpa, ni la piensan tener y no es justo que paguen lo que no deuen, por lo que con ayuda de Dios no habran menester.

Estos razones y otras mas eficaces que a Vuestra Señoria se le ofreceran, hauiendo ocassion podra representar a Su Alteza que por quien V. Sia es y por la obligacion que tiene a nuestra sancta fe catholica no dexa de necesitarlle a hazerlo assi aliende que sera officio de que su Mg$^{d}$ reciuira serbicio y mucho contentamiento y tengo yo por cierto que la Reyna mi Señora ymitando a sus abuelos ayudara con su grau christiandad a esta pretenssion y sobre todos Nuestro Señor que tiene en su mano el coraçon de los Reyes para bolberle hacia la parte que quiere, *et in cujus manus sunt omnes finis*, el qual guarde y prospere la muy Illustre persona de Vuestra Señoria.

Copia de un billete del Marques de Castel Rico, Don Christobal de Mora al Rey P. II. el 3º en la ocassion que negó el perdon a los christianos nuebos de Portugal y la respuesta de Su Mag$^{d}$ cuyo original tiene el Marques su hijo.

Senor,

Aqui he sabido la resolucion que V. Mg$^{d}$ ha tomado en lo de los

christianos nuebos de Portugal, la bendicion de Dios aya V. Mgd y tanbien le alcançara la de su padre que dexó de hazer este negocio, porque le diximos que no podia luzir el dinero con que se abian conprado ofensas de Dios.

(En marge.)

Siempre me parecio que no se tratase desto y assi holgue deber la consulta del Consejo de Estado, donde se bera mi respuesta. Y menester es cuydado con aquella gente, porque deue de hauer muchos segun lo que ofrecian ybas ydo pensando el remedio que podria hauer para hazer en ello un gran serbicio a Nuestro Señor.

---

Par este papel y los demas ynclussos se hecha deber la opinion que tubieron en esta materia, aun sinber lo que despues ha mostrado la esperiencia los Señores Reyes Don Felipe el 2º y Don Felipe el 3º su hijo, el Cardenal Quiroga, el Conde de Portalegre Don Juan de Silva, y Don Christobal de Mora, a cuyo parezer se deue atender mucho, assi por las perssonas que fueron como por el particular conocimiento que tenian desta gente.

## XIII

Senor,

He visto el memorial incluso del Nuncio de Su Santidad en que dice que por quanto ha entendido que los hombres de la nacion de Portugal tratan de auer un perdon general de Vuestra Majestad en materia de su Judaismo. Suplico á Vuestra Magestad que si ahora ó en algun tiempo se tratase de la pretension, se sirua Vuestra Magestad de que sea remediado a S n Sd como en otras ocasiones lo hicieron los progenidores de Vuestra Magestad.

El Nuncio vino á mi y me representó lo mismo que á Vuestra Magestad dice en su memorial. Al qual certifiqué que á mi noticia no auia llegado tal plotica, pidome que si llegase, estubiese advertido y yose lo Confreci.

Mandado tiene Vuestra Magestad hacer en mi celda una junta de varios ministros de diferentes facultades para ver algunos memoriales que an dado los hombres de la nacion de Portugal, pero, en ellos, á lo que entiendo, no se trata de perdon general, si no de que se remedian algunos rigores, que dicen que hocen contra ellos los Inquisiciones de Portugal y la pretension que trae el Obispo de Coimbra esta muy lejos de ser de perdon, por lo qual me parece que presente no ay cosa parecida. Sus que responder al Nuncio mas de lo que yo les dije, sino es que Vuestra Magestad ordene otra cosa

que mandara lo que fuere mas de su real servicio, en Su Majestad, en 14 de Mayo de 1621 [1].

FRAY ANTONIO DE SOTOMAYOR.

## XIV

*Parecer del Consejo de la Santa Inquisicion de Portugal sobre si conviene o no desterrar los Hebreos que fueren convencidos de Judaismo o condenados por vehementemente sospechosos.*

El Obispo Inquisidor general nos mostro una carta de V. P. R^ma^ en que de parte de su Magestad nos manda ucamos en este consejo si conviene desterrar fuera de este Reyno assi á los Reconciliados por el Santo Oficio por Judaismo, como á los que abjuraron de vehementi por la misma culpa y si conuiene dar licencia á la gente de la nacion Hebrea para poderse ausentar fuera del Reyno, lebantándoles la prohibicion que oy tienen, y auiendo tratado y practicado sobre este negocio con la consideracion y cuydado que la importancia del requiere, assi por el bien de la S^ma^ Fé católica como por el perjuicio que de lo sobre dicho que de resultar a este Reyno.

Viniendo al primer punto puesto que á la primera faz parecia que el remedio eficaz que en este podia auer, era la exclusion de toda la nacion para reynos extraños, porque con ella quedaria este Reyno libre de herezias y de todos los inconuenientes que por causa dellos se pueden seguir. Con todo, este remedio, con ser tan riguroso y casi imposible, oy no puede tener effecto, viendo estar todo el Reyno inficionado de la gente y no se pudiendo hacer differencia de los unos á los otros, como se hizo en el tiempo, que hubo la exclusion de la misma gente, y seria gran confussion y podria auer muchos que tienes C. de Christianos nuevos que fueron buenos Christianos y muchos ninos innocentes y otros muchas razones que se pueden alegar por esta fé Cristiana.

Otro remedio parece que se offrecia que es que los Reconciliados por el Santo Officio fuesen desterrados para fuera del Reyno, assi porque no queden inficionando á los que queden en el, como tambien para que los que quedan, se enmenden con miedo de la pena. Y es de ver si este remedio es conveniente y del se signe el intento que se pretende.

A esto se responde que ninguno de los intentos se consigne con desterrarlos para fuera del Reyno. En quanto á lo primero, que quedando en el Reyno, inficionaran a los que quedan en el, no es razon que concluye, porque supuesto que en todo el Reyno ay tanto número de Judios como se ve de los autos de fé que se hacen en las Inquisiciones los Reconciliados que salen en los estas autos siendo tan

[1] En marge : Esta bien, avec le paraphe de Philippe.

pocos, no son parte para inficionar el Reyno que y a esta tan inficionado, mayormente que los dichos Reconciliados, con el miedo de la pena, en que incurren con la Relapsía, pro curan dar muestras de buenos Christianos y de no descubrir el Judaismo á persona alguna.

El segundo intento que sera causa para que se enmienden, mucho menos concluye, porque, supuesto que la ley de Moises está tan arraigada en los ánimos de los Judios que juzgan que sola ella sea verdadera para su saluacion, no se espera dellos enmienda aunque vean que destierran á los Reconciliados, estos con eso quedaran mas obstinados y endurecidos en sus errores, estrañando tanto rigor y que no temen las penas de la muerte y las demás que da el derecho y sin embargo desto el Judio menos se convertira por miedo del dicho destierro.

Ni este remedio es conueniente para los proprios desterrados, porque estos van á ser Judios y viuir libremente en la ley de Moises unos con otros á perder sus almas y á prehertir sus hijos sin miedo de Relapsia y de aqui nace que muchos desean verse fuera deste Reyno á donde son castigados por Judios, y estar en libertad para Judaicar á su voluntad, como lo hacen cada dia, huyendo para Reynos extraños, lo qual se prueua claramente por lo que sabemos de las sinagogas que oy en la Olanda y Gelanda de Portugueses que huyeron deste Reyno y muchos dellos Reconciliados y presos por el Santo Officio que se fueron á ser Judios y publicando estan judaizando en las dhas sinagogas mas de quatro mil almas, fuera deo tros que huyeron para otras partes y assi ellos mismos se van deste Reyno.

Ni este destierro hace ni deshace á los inconuenientes que se pueden seguir al Reyno, antes algunos se pueden seguir de desterrar a esta gente, porque se pueden juntar con hereges, como hacen los Moriscos expulsos de España y, con el poder del dinero que tienen, hacer grandes daños á este Reyno y á la Christiandad.

Deste remedio se siguen muy grandes é irreparables inconuenientes y muy perjudiciales á nuestra santa fé católica, porque como la Santa Madre Iglesia regida por el Espiritu Sancto para conuersion ó castigo de los hereges y pureca de nuestra santa fé ordenó y instituyo el Sancto Officio de la Inqᵒⁿ todo loque en contrario deste intento y deste sancto Tribunal, no se ha de admitir, antes detendrá por sospechoso y fauorable á los mismos hereges.

Y supuesto que el principal modo de proceder en dicho sancto Officio es por testigos complices del delicto, que son testigos immediatos del delicto, que deponen de la creencia y animo del delinquente por los quales mejor se saue de la verdad del delicto tan oculto y no ay otro mejor modo para que se mas infiesten las heregías, remedio de que los sagrados canones y santos Concilios siempre usaron.

Si endo esto assi, si los Inquisidores condenaren los Reconciliados á pena de destierro, está claro que teniendo por cierto que se les ha de dar esta pena, nunca han de confesar sus culpas de Judaismo

ni declarar los complices conquien los han communicado por no verse desterrados, ellos, sus hijos, hermanos, ni parientes, y antes se dejaran morir y sufrir todos los tormentos del mundo, que confesar sus culpas, para que no se vean desterrados de su patria, parientes y amigos y del trato y modo de viuir que tenian en la tierra.

Y no se satisface á este inconueniente con decir que el mismo recelo de no confesar los Judios por temor del destierro se sigue oy, de las penas que el derecho les pone, conuiene á sauer, de la infamia, confiscacion, privacion de honrras, benefficios, habito y cárcel perpétua, y sin embargo de so confiesan, porque esto es hablar contra la experiencia que se tiene en el sancto Officio y bien commun del, porque se ve claramente que estas penas de derecho tienen tienen sus dispensaciones favorables y se usa de grande clemencia con los que bien confiesan sus culpas y con esta esperanza y con prometerles que se usará con ellos de misericordia, los confiesan, esperando tornar a viuir en su patria con sus hijos y parientes y con el mismo trato que de antes tenian. Y como este destierro es derechando contra la misma perssona que confiesa y por el consiquiente contra los padres, hijos, hermanos y parientes, de quien la dicha perssona ha de confesar y los priva de la patria enque nacieron y se criaron y adonde viuen y del comercio que tenian sin duda, no tiene comparacion el temor de las penas del derecho para el temor de tan riguroso destierro de la misma perssona que, como dice San Pablo y es natural à todos : omnes nollumus spoliari sed super vestiri, y ninguno quiere hacer mal á si mismo, nec carnem suam odio habuit, ni confiesa sin esperanza de misericordia que á los que de cierto ó por ley hande ser desterrados y no se ha de dar en su persona, claro esta luego que pues no se ha de usar con ellos de tal misericordia, supuesta la dicha ley del destierro, no han de confesar de si, ni de cómplice ninguno.

De donde se sigue que este desiñio y intento de desterrar los reconciliados para fuera del Reyno fue y es inuentado y procurado de la misma gente de la nacion, porque, como sus intentos son no ser presos por el santo Officio que los castigue y prenda por los cómplices, contra quien deponen los que confiesan, procuran por todas las vias y modos que no aya quien confiese sus culpas, ni diga de complices, con quien communicaron y, para este effecto, piden que los destierren y que den penas graues, porque, con el temor dellas, no confiesen y assi no aya pruena contra las heregias.

Y por la misma razon, tratan cada dia de auer perdon general y que se les den los nombres de los testigos y dicen que quieren que todos los que confesaren sus culpas, sean habidos por relapsos, todo à fin que los presos no confiesen sus culpas y los complices temiendo el castigo dellas. Y si la gente de la nacion prome un quento de oro, porque se le conceda perdon general, dara dos por alcanzar que destierren los reconciliados ; porque el perdon por una vez sola libra los presos y culpados y el destierro priua perpetuamente al santo Of-

ficio de las prouanzas del delicto de Judaismo, por los quales procede. I dado caso que el santo Officio usase deste remedio y desterrase á los tales reconciliados en esta forma, no solamente no atajaria para el intento que se pretende, antes fauoreceria á los mismos culpados en su tenacidad peruersa, y por este medio conseguirian su intento, que es no aya en el santo Officio testigos complices del delicto, de suerte que lo que se tomaua por remedio de su emmienda, venia á ser en notable daño y perjuicio del santo Officio y de sus almas.

Y finalmente se ve por experiencia que este remedio no es adequado al intento que se pretende y ya otras veces se trató dél y, consultado el Consejo General del Santo Officio, se acordó que no se deuia admitir por ningun modo, y si se admitiesse, que el Santo Officio y su modo de proceder se acauaria totalmente y los Judios se quedarian, como lo desean, judaicando secretamente sin remedio de su saluacion y sin pena de su delito por falta de la prueua de los complices que no podia auer, y quien tal consintiese, no quedaria libre de la coexmunion que el derecho pone á los que fauorecen á los hereges.

Y como la Iglesia Catholica es misericordiosa y está siempre con los brazos auiertos para recibir á los que se arrepienten, *quia nulli claudit gremium redeunti*, *cap. super eo de hereti*, *lib. 6*, parece cosa rigurosa y contra el mismo intento de la Iglesia catholica dar penas tan rigurosas á quien merece fauor y del Judaismo se torna á la fé de Christo y esto nos enseñan el Euangelio y los sagrados canones, *in cap. ad abolendam*, *cap. vergentis*, *cap. penult. de hereł et in cap. ut Officium eod. lib. 6* y otros muchos textos.

Y hace por esta parte que la primera pena y mas graue que los Papas estatuyeron contra los Hereges fué la de la excomunion y, viendo el Emperador Constantino que no bastaua para los oprimir, hizo ley por la qual mandó que fuesen desterrados y, viendo despues los sumos Pontifices y Emperadores que aún esto no bastaua para castigo y emmienda dellos, pusieron otras penas mayores, de muertes, perdimiento de todos los bienes, privacion de officios públicos, de beneffícios eclesiásticos, de cárcel perpétua y otras penas que por derecho canónico y civil estan estatuidas contra los Hereges, y no se usa mas de la pena del destierro ni se usa oy della en todas las partes donde ay Inquisicion.

Y asi supuesta la orden y procedimiento del santo Officio, que esta aprouada por toda la Iglesia Catholica y Sumos Pontiffices en todos los Reynos de España y Italia, no nos debemos apartar del, antes estamos obligados a seguir en todo lo que por leyes y decretos del Santo Officio esta determinado y practicado, y seria nouedad y contra el uso comun de la Cristiandad desterrar los Reconciliados por Judaismo con sus mugeres y hijos fuera de las Prouincias de España, contra la misericordia de que usa la Santa Madre Iglesia.

Por lo qual, nos parece que esta pena de destierro no sera de effecto para lo que se pretende, porque, visto como en todas las partes destos Reynos está el Judaismo tan arraigado, ya enseñado

de la experiencia que mucha parte de la gente de la nacion Hebrea guarda la ley de Moises, como se ve de las confesiones que ellos propios hacen en el Santo Officio, se debe con ellos de aqui adelante usar de mayor rigor y acrecentarles las penas, paraque con miedo dellas, ó se aparten de los errores que tienen, ó los confiesan, reduciéndose á nuestra santa fé catholica, ó sean conde nados por ellos.

Y somos de parecer que los mejores medios que por aora puede auer para la reduccion desta gente son los siguientes : Conuiene á sauer que todos los Christianos nuevos, que fueren condenados, a qué abjuren de vehementi, allende de otras penas que merecen de derecho, sean condenados en destierro de galeras, conforme las culpas que tuuieren, porque, en el arbitrio de los Inquisidores esta condenar á los veos sospechosos de heregía en las penas extraordinarias que merecieren y assi se practica y usa en el sancto Officio en aquellos que confiesan despues de estarles notifficado que los relaxan á la Justicia seglar. Y aun que esta pena de galeras en los que abjuran de vehementi por Judaismo no se use ni practique hasta aora con todo, vista la contumacia y pertinacia de los hereges que no confiesan sus culpas, teniendo en si entera prueua de ellas, usando de cautelas, cauilaciones y fingimientos parece que se debe introducir y usar della para que con este medio se aparten de sus errores.

Y no somos de parecer que los tales sean desterrados fuera del Reyno, porque, siendo juzgados por presunciones y sospechas, no merecen ser desterrados por delicto de que juridicamente no consta, ni los sagrados canones les dan tal pena, ni se usa della en ninguna de las Inquisiciones de España ni Italia, ni se sigue ningun prouecho de que los tales sean desterrados, por ser muy pocos los que abjuran de vehementi.

Lo segundo que se guarde inuiolablemente el regimento que manda que los reconciliados vayan ácumplir sus penitencias con hábito perpétuo a sus tierras para que satisfagan al escándalo que tienen dado con sus culpas, como es de derecho, *ut Ecclesia que doluerat de homine auerso, et peruerso gaudeat de reuerso et conuerso, cap. conuenientibus t. g^a 1*, y por no pasar esta verguenza, otros se abstendrán de la misma culpa.

Lo tercero : que se pongan los hábitos de los relaxados en las Iglesias Parrochiales de las tierras y feligresias de los condenados, para que viendo los parientes de los relaxados la pena que se les dió, temancaer en semejantes delictos, y supuesto que esta pena no se executa aora sino solamente en Santo Domingo de Lisboa en la Iglesia de San Antonio de Ebora y en santa catedral de Coimbra, á donde se ponen los dichos habitos de relaxados, es bien que se execute.

Lo quarto : que su Magestad aya por bien dar sus prouisiones para que los corregidores, jueces y justicias seglares executen las penas que están puestas á los reconciliados por el regimento y ordenanzas del sancto Officio, que manda que, atento que los Hereges son infa-

mes, que no puedan tener Oficio publico, ni benefficio, ni procuradores, ni boticarios, cirujanos, medicos, sangradores, [1], ni bender especerias, ni puedan traer oro, plata, perlas, seda, ni armas, ni andar á cauallo. Y hallando que los dichos reconciliados no cumplen lo sobredicho, los traigan al sancto Officio, en la ciudad donde le huuiere, para ser castigados, como sus culpas merecieren, y, en las otras partes, hagan informacion dello y la remitan al sancto Officio para que de alli sean juzgados.

Y, en lo que toca á dar licencia á la gente de la nacion hebrea para que puedan ausentarse para fuera del Reyno, somos de parecer que no se les debe conceder y que se guarde la prouision de su Magestad que está en gloria, que es reboca la licencia que antes les tenia dada para que se pudiessen ausentar, que era causa de lleuar consigo todo el dinero deste Reyno para los estraños, yéndose á judaizar á las sinagogas de Olanda y Gelanda y de Turquía con sus hijos y parientes y de juntarse con hereges para ir á destruir á la India oriental y hacer guerra á los Christianos.

Y decir que esto se puede remediar no les dando licencia para lleuar dinero, se responde que teniendo liuertad de se ausentar, tendrán mayor ocasion para lo lleuar, pues quedan libres para embarcase para las dichas partes, y si aora, que tienen prohiuicion, lo lleuan, entonces lo haran mas a su salud, y, si ellos se ausentan para ir a viuir en la ley de Moises, es justo que denuncien dellos para castigo suyo y para que no vendan la hacienda que aqui poseen, lleuando el dinero della, si no que que de para el fisco de Su Magestad.

Esto es lo que nos parece, conformándonos con los sagrados canones y sanctos Concilios y con el procedimiento de la Iglesia Cathólica y estilos usados y practicados en la Iglesia Romana y órdenes y decretos del Santo Officio.

Dios guarde V. P. R. de Lisboa, a cinco de Septiembre de mill y seiscientos y veinte y dos.

Antonio Diaz Cardoso.
Gaspar Pereira.
Don Juan de Silva.
Fray Juan de Portugal.

## XV

*Lettres du roi à son confesseur*

A Fray Antonio de Sotomayor.

A

Vereis los dos memoriales inclusos de Manuel Ruiz de Elpas y

[1] Ces blancs sont dans le texte.

Duarte Fernandez, juntamente, con Mendo de Mota, y pues paso por mano delos dos lo que contienen los dichos memoriales, ambos me consultareis lo que os pareciere en la materia.

F[1].

En Madrid a 30 de Março *1622*.

Au dos : M[d] a 30 de março de 1622. Duarte Fernandez.

†

Vereis el memorial y papel incluso delos de la Nacion de Portugal, y direisme lo que se os offreciere acerca de lo que contienen.

F.

En Madrid a 17 de Junio *1622*.

Au dos : M[d] a 17 de Junio de 1622. Los de la nacion de Portugal.
Au-dessus de ces mots : Respondido de los de la naecon.

†

Vereis el papel inclusa delos de la Nacion de Portugal y direisme lo que se os offreciere acerca de lo que contiene que es en materia de que se use con ellos de Misericordia.

F.

En Madrid a 22 de Agosto *1622*.

Au dos : M[d] a 22 de Agosto de 1622, Los de la nacion de Portugal.

†

El Consejo de Portugal me hahecho la consulta inclusa sobre un memorial de Melchor Gomez de Eluas, y Ruy Diaz Angel y otros parientes suyos. Vos lavereis y me ampareis lo que se os offreciere, pues se entiende que sobre las platicas que se refieren en la consulta con los de la Nacion no ha auido nada.

F.

En Valsain a 14 de Ottubre *1622*.

Au dos : Valsain, a 14 de octu[re] de 1622, Melchos Gomes de Eluas y Rui Diaz Angel.

†

He mandado que os halleis en una junta que se ha de hazer en la posada del Presidente del Consejo sobre materias tocantes a los Judios de Portugal. Vos acudireis a ella quando se os auisase.

F.

En Aranjuez a 18 de Noviembre *1622*.

Au dos : Aranjuez a 18 de nouv[e] de 1622, Judios de Portugal.

[1] Paraphe autographe de Philippe IV. Le texte est également de sa main.

He resuelto que para apurar y ajustar los puntos tocantes a los de la Nacion Hebrea en Portugal, se haga una junta en la posada del Presidente del Consejo. Acudireis a ella quando se os auisare.

F.

En Madrid a 27 de Noviembre *1622*.

Au dos : M^d^ a 27 de nuov^e^ de 1622, Nacion ebrea de Portugal.

†

En una Junta que se hizo en una celda se tratto del emprestido de los ciento y cinquenta mil ducados que hizieron los hombres de negocios de Portugal. Y porque sobre la forma de la contribucion ha hecho el Consejo la consulta inclusa, sera bien, que se vea en la misma Junta, y tambien lo que se asento quando se tratto del emprestido, y sobre todo seme consulte lo que pareciere a la Junta.

F.

En Madrid a 26 de Diziembre *1622*.

Au dos : M^d^ a 26 de deziem^o^ de 1622, ombres de negocios de Portugal.

## XVI

30 de junio de 1630.

*El Confessor.*

Con lo que le parece auiendo visto los dos memoriales inclusos de la gente de la nacion de Portugal, auiendo oydo a los que en esta materia le an informado, y auiendolo comunicado todo con el Duque de Villahermosa.

Sera bien que esta consulta la vean con vos el duque de Villahermosa, el electo obispo de Malaga, el conde de Castillo, y el de Valderei, don Francisco de Bragança, Mendo de Mota, don Francisco de Mello, Frai Domingo Cano y Frai Juan de San Agustin y consulte avas seme en lo que pareciere.

F[1].

## XVII[2]

Señor,

En una orden de 20 de corriente rubricada de la Real mano de V. Mg^d^ para mi su confesor, se dice :

— Vereys los dos memoriales inclusos de la gente de la nacion

[1] Depuis *sera bien* de l'écriture de Philippe.

[2] Cette pièce fait corps avec la précédente.

del Reyno de Portugal, en que representan el agravio que se les hace cerca de la licencia que les tengo concedida para salir fuera del, y oyreis lo que en esta materia os informaren de su parte, y me direis lo que os pareciere, comunicandolo primero con el Duque de Villahermosa.

Lo qual puse en exequcion como V. Mg$^{d}$ lo manda, porque en dos veces vinieron a mi ciued hombres destos que me dixeron quanto les plugo cerca de la materia, laqual comunique tambien con el Duque de Villahermosa como V. Mg$^{d}$ lo manda; los memoriales son dos.

En el primero tratan de lo que V. Mg$^{d}$ hace mencion en su orden que es el agravio que dicen se les hace cerca de la licencia que V. Mg$^{d}$ les tiene dada para salir fuera del Reyno dada con deliberacion y acuerdo de los ministros de mayor satisfacion de una y otra corona, y aviendo concurrido ellos al servicio de V. Mg$^{d}$. comprando 240 mil ducados de principal de juros de la Real hacienda estando tan desacreditados y los tiempos tan apretados, y sin embargo el Consejo de hacienda de aquel Reyno proueyo un auto por el qual, so color que sacan oro, y plata, les ponen tales impedimentos a la salida, que la hacen no solo imposible, sino affrentosa y infame, porque ordena que a ninguno de los sobre dichos se le dedespacho para salir del Reyo sin interuencion de cierto ministro nombrado para este effecto, y que se registren en libro aparte con sus nombres y de sus padres, y del lugar donde salen, y adonde van a parar, y en los lugares del Reyno ordena a los ministros y justicias otras diligencias mas affrentosas, y mandan priuar a las guardas de las aduanas que tubieren alguna raza de la nacion, con loqual iluden. deshacen y anihilan la zedula de V. Mg$^{d}$ quitandoles la facultad que por ella se les conzede, no siendoles licito usar della como los demas vasallos sin notable ignominia y affrenta, cosa tan dura para ellos, que es poco menos que la muerte. Y siendo ansi que la principal raçon para pidir esta licencia fue evitar la distinction que en dicho Reyno ay de los de la nacion a los demas, por esta via se viene a meurrir mas este inconveniente. Y siendo tambien ansi que antes de la zedula de V. Mg$^{d}$ podian salir del Reyno con sola una licencia secreta, agora ha de ser por fuerça muy publica y infame.

Dicen mas que del gouierno solio una orden particular oppuesta derechamente a la dicha zedula porque manda que no se de despacho a persona alguna de la nacion para fuera del Reyno, y lo que mas es que en el Consulado no se despache hazienda alguna suya que imbiaren para fuera, aunque sea para las conquistas con que a ellos privan del comercio y a V. Mag$^{d}$ de los derechos que dellos le deben resultar. Por loqual prostrados a los Reales pies de V. Mg$^{d}$ y representando su gran miseria supplican se sirva V. Mg$^{d}$ de ampararlos de tan gran oppresion mandando revocar dichos autos y que se cumpla la dicha zedula sin admitir tan perjudicial distinction y se sirva V. Mg$^{d}$ de mandar que las leyes y ordenes que se dieren en

esta materia sean generales y comunes para todos los vasallos, pues ellos como los demas lo son igualmente de V. Mg^d.

En el segundo memorial dice la dicha gente que representa a V. Mg^d la estrema persequcion que padecen en aquel Reyno occasionada de la licencia y zedula referida de su libertad que V. Mg^d les hico merced y juntamente del abominable sacrilegio que en el se cometió contra el Santissimo Sacramento hurtandole de su custodia de la parrochia de santa Engracia, el qual delicto imputaron a la dicha gente, no solo sin legitima prueua, pero sin indicios ni presumpciones para ello. Y con todo la voz publica ayudada de lo que los predicadores predicaron desde los pulpitos, concitaron al pueblo de manera que se leuantó un gran motin contra ellos, ansi en Coimbra entre los estudiantes que echaban de los escuelas a qualquiera que tubiesse raza de la nacion, como en otras partes del Reyno principalmente en la ciudad de Lisboa, donde (dicen) llegaron a las armas y uuo muertes y heridas, y estubo apique de auer una universal mortandad, sin que por ello fuese castigada persona alguna, siendo cierto que la ommission del castigo en semejantes casos causa rebeliones y motines. Por las affrentas que reciben no pueden salir de sus casas, y si salen el pueblo desenfrenado los affrenta, persigue y maltrata, y si para evitarlo tratan de salir del Reyno les ponen los impedimentos que quedan dichos sin reparar que por cedula de V. Mg^d tienen facultad para ello. Para remedio de lo qual recurren a los pies de V. Mg^d para que con su pio y sancto zelo en quien tanto resplandeze la justicia los ampare y defienda mandando que se apure y auerigue la verdad y los delinquentes sean castigados y ellos consolados.

Esto es lo que en substancia contienen entrambos memoriales, cerca de los quales considero que tienen mas apparato de palabras que substancia, y aunque verdad (segun soy informado). Considero tambien que no vienen firmados, sino dados albuelo siendo ansi que los de esta qualidad se suelen y deben firmar. Bien es verdad que lo que en ellos se contiene me lo dixeron cinco de ellos y hablando por mayor cerca de entrambos me pareze que de tal manera se debe proceder con esta gente por agora que por ningun modo se irriten ni dessazonen, por que V. Mg^d esta en tiempo que los hamenester para muchas ocasiones particularmente para la de Pernambuco, y aunque es verdad que ellos no se quexan poco, antes encarezen asaz sus affrentas, pero tampoco se puede negar que en Portugal les persiguen mas de lo justo, y mas de lo que la charidad christiana permitte. Por lo qual me pareze que de presente es bien alexarlos considerando los tiempos en que nos hallamos.

En particular en lo que se toca en el primer memorial de impedirles affrentosamente la salida del Reyno, he entendido que el impedirsela, no es sin algun genero de orden de V. Mg^d, que a mi parezer debe ser justificada sin embargo de la licencia que tienen de V. Mg^d por quanto la intencion de V. Mg^d quando se la dió, no fue para que todos a pendon herido se saliessen y desamparassen

el Reyno, porque salida desta qualidad no se la debria consentir V. Mgd ni a ellos, ni a los naturales, y ansi abusan de la que V. Mgd les dió. De manera que lo que fue expulsiren de los mariscos que salieron a su pesar intentan hacer ellos por su voluntad, demas de que la affrenta de que se quexan que los obligan a escribir y les toman los nombres y pregun tan de donde vienen y a donde van, esto se usa en muchos partes con todos y se hiço conmigo en Turin viniendo de Roma y añadieron que me dieron una poliza para la posada en que uue de posar sola y no en otra me recibieron y aun en estos Reynos se usa algo desto con los que salen dellos para otros, ansi en los puertos suos como en los demas que a todo pasagero detienen, desbalijan, y aueriguan lo que lleva por si son cosas defendidas, y en algunas partes a los que van a caballo obligan a dar fiança a que voluera la caualgadura y ansi en esta parte parece que estos de la nacion se quexan mas de lo justo. Y cuanto a lo que dicen que no les quieren dar despacho para poder comerciar sus mercadurias, que les quitan sus negociaciones, y a V. Mgd sus intereses, me he informado y no hallo quien me diga que esto es ansi, ni el Duque de Villahermosa lo sabe. Pero porque parece que no se atreberian a decirle a V. Mgd si assi no fuesse, parece que seria bien que V. Mgd lo mandase saber del Consejo de Portugal, y que si es degan la raçon dello, que a no tenerla vastante seria bien mandar V. Mgd, que esto no se haga por ser en daño del proximo y no en utilidad de la Republica.

En lo que se toca en el segundo memorial diciendo que las quexas y sentimientos de la gente de la nacion, pareze quexarse demasiado y con poco fundamento por quanto siendo tan justo el sentimiento que debria auer en aquel Reyno del grauissimo sacrilègio cometido contra el Santissimo Sacramento. Y auiendo indicios no pequeños de auer sido hecho por personas de la nacion no se sabe que a ninguno dellos se le aya hecho offensa personal de muerte ni de heridas, y por lo contrario se sabe que en un lugar cerca de Coimbra acabando de predicar un religioso grave de San Francisco y yèndose por el camino le salio a el un hombre de la nacion con una escopeta y le dixo muchos valdones y affrentas por aver predicado en razon del dicho sacrilegio y hablado en general de la gente de la nacion, mostrando quererle matar, y se entiendeᵉ lo hiciera si no posaran par alli algunas personas que diexon voces para que acudiesse la gente de un lugar que estaba cerca, donde llego el Religioso affrentado con muchos golpes y roturas en el manto dados por aquel hombre de la nacion, y en la ciudad de Portalegre estando en la calle un crucifixo que los presos de la carzel alli tenian para pidir limosna pasó un hombre de esta nacion a prima noche y tiro al crucifixo con un perro muerto que estaba en la calle dexando la sancta imagen ensangrentada con la sangre del perro. Y en el particular del sacrilegio contra el Santissimo Sacramento, no solo no an faltado indicios, sino que los haa auido muy grandes en tanta manera que el Consejo de Portugal

que assiste en esta Corte ha reprehendido y juzgado por dignos de castigo a las justicias del Reyno por la gran negligencia que han tenido en la dicha aueriguacion de caso tan feo.

Par loqual todo resolutoriamente me parece que V. Mg$^{d}$ se debe servir de mandar remitir estos memoriales de la gente de la nacion al Consejo de Portugal para que digan a V. Mg$^{d}$ lo que entienden cerca de loque se refiere en ellos, y si fuere menester se pida informacion al gouierno de aquel Reyno para que V. Mg$^{d}$ con conocimiento de la verdad pueda ordenar lo que fuere mas de su Real servicio, sera lo que V. Mg$^{d}$ mandare.

En Madrid a. 30 de junio de 1630.

FRAY ANTONIO DE SOTOMAYOR.

## XVIII

(Au dos de la pièce.)

La Junta del Confessor
El Duque de Villahermosa
El Conde de Castrillo
El Conde de Valdereyes
El Obispo electo de Malaga
Don Francisco de Bragança
Mendo de Mota
Don Francisco de Melo
Fray Domingo Cano
Fray Juan de S. Agustin.

A 24 de julio de 1630.

Con lo que pareze auiendo visto la consulta inclusa que el Confessor hiço a V. Mag$^{d}$ cerca de la quexa que tienen los de la nacion de Portugal de que se les impide y embaraza la salida del Reyno contravieniendo a une zedula Real.

Como parece al Conde de Castrillo y assi lo he mandado[1].

F.

Señor,

Viose en la Junta la consulta inclusa del Confessor de V. Mg$^{d}$ : y auiendose discurrido sobre ella con la atencion y consideracion necessaria : Parece a la Junta bien considerado, y que V. Mg$^{d}$, siendo servido, se podra conformar con ella : y el obispo nombrado de Malaga dizo que pues en esta Junta se hallan los ministros del Consejo de Portugal, se podran despues ver en la misma Junta los informaciones que se pidieren a los Ministros de Portugal acerca de lo contenido en los dos memoriales de la gente de la nacion de aquel Reino. Y el conde de Castrillo, que estos memoriales contienen varias quexas

[1] Cette ligne de la main du roi.

de los Ministros de aquel Reino : y en particular sobre el impedimento que se les pone a que puedan salir del en virtud de la permission y merced que V. Mg^d les a echo por su cedula Real, y refieren que hizieron siruicio de comprar 240 mil ducados en juros por acreditar los y que no es justo que con pretexto de que sacan oro y plata y otras cosas prohibidas, se les impida el cumplimento de lo que les está concedido, notandolos mucho con ello. Y si bien se ha referido que no se le impide la salida del Reino, sino se da forma a cerca dello conueniente, y que los demas puntos de que se quexan tienen poco fundamento : toda via el conde es de parecer de lo que contiene la consulta del confessor, no para que este negocio se remita al Conseio de Portugal, por que y a V. Mg^d la tiene echo, nombrando a los Ministros del dicho conseio que concurran en esta Junta con los que estan en ella : sino que se pida informe a los Ministros de hazienda y gouierno del Reino de Portugal pues parece forçoso oirlos primero y saber lo que ha passado y passa en razon de las cosas de que se quexan los de la nacion, y que remitan a esta junta la cedula de V. Mg^d y declaraciones que se han echo sobre su cumplimiento para que visto y entendido todo, se prouea lo que mas conuenga a su real seruicio dando satisfacion a esta gente de manera que no queden desconsolados ni despechados, pues no puede ser conueniente para nada, ni tan poco se dexa de acudir al remedio en lo que uviera necessidad del, procurando mientras no uviere otras razones superiores conseruar lo que V. Mg^d tiene mandado y permitido par sus reales cedulas, tanto mas si uviere auido algo que mirase a remuneracion del servicio que hizieron en comprar los juros, que en este caso podria tocar algo en contrato, y fuera menester maior fundamento para limitarlo, y no es cosa reprobada el poderse auer echo y para disponer sobre todo y votan sobre ello como V. Mg^d manda con esta Junta, juzga por necessario que procedan estos diligencias.

Madrid, 24 de julio de 1630.

(*Signatures.*)

XIX

(Au dos.)

17 de Setiembre de 1630.

Con un memorial de los hombres de la nacion en que representan su desconsuelo y para que se pueda tratar del remedio con mayor noticia, piden se remita al Inquisidor General de Portugal.

Como parece y assi está mandado [1].

F.

Señor,

Les hombres de la nacion de Portugal dicen en el memorial incluso que en diferentes occassiónes han representado a V. Mg^d sus grandes

[1] Cette ligne de la main de Philippe.

afflictiones causadas de las muchas y continuas prisiones que se hacen por el Santo Officio de Portugal en tanto numero que apenas ay ciudad ni lugar que no este despoblado porque suele acontezer que de la prision de uno resulta la prision de un pueblo entero, y que este mal vacundiendo y estendiendose a la Corona de Castilla, y aunque V. Mg^d con su gran zelo y acostumbrada piedad ha deseado remediar a estos danos, asta agora no ha visto el fructo de este remedio por loqual dichos hombres de la nacion, viendo el gran peligro en que viuen, unos dexan sus casas, mujeres y hijos, otros sus tratos y comercios con que consumen sus haciendas y candales, y si algo les queda que esté en otros Reynos lo dexan estar en ellos, y si lo tienen en estos lo pasan a los otros para pasarse tambien ellos y goçarlos alla, con que se van consumiendo tan gran numero de familias, y tanta cantidad de viquezas con que aquel Reino (que tanto floreció en otros tiempos) en estos esta acabado. Siendo esta miseria reconocida de los que estan fuera de estos Reynos, no se fian de los que estan ace y ansi zesa su comunicacion que se extingue y acaba el credito de los unos y de los otros, que no ay hombre de negocio que pueda ser de provecho para los assientos y servicio de V. Mg^d, siendo ansi que los de Portugal hansido, y pueden ser la gente que con sustratos, comercios y credito mas pueden ayudar y mas pueden augmentar los riquezas destos Reynos como lo han acostumbrado hacer imbiando infinitas naos cargadas a la India oriental, al norte, y a levante, y a otras muchas partes, con cuyas entradas y salidas han enrriquezido la monarchia de V. Mg^d en lo qual descurre largamente el memorial, y dice que todas estas comodidades an faltado a estos Reynos por el maltratamiento que les hacen, y por lo mesmo sean passado a otros, y otras Provincias que goçan francamente de sus utilidades trotandolos bien, como se ve en Francia, Olanda, Venecia, Florencia y otras partes que abundan de riquezas por sola su comunicacion.

A lo qual añaden que ellos son buenos christianos como se ve por sus obras, que fundan monasterios, capellanias, dicen misas, frequentan los sacramentos, hacen sus hijos clerigos y religiossos y sus hijas monjas, y no se hallara que a la Magestad Real ayan sido desleales y traydores, antes fieles y amigos. y defensores quanto an podido de los partidos de V. Mg^d.

Por loqual concluyen que deseando ellos continuar sus negociaciones, nauegaciones y comercios, servir a V. Mg^d, y enrriquezer sus Reynos y Monarchia, le supplican humildemente ponga remedio a tantos males, usando de los que han usado los Pontifices y los Reyes predecessores de V. Mg^d quando no avian llegado las cosas a tan miserable estado, y que para esto se sirva V. Mg^d de mandar que este memorial se comunique con el Inquisidor general de Portugal y con las personas mas pias y doctas de aquel Reyno, lo qual se haga con toda brebidad, porque el remedio llegue a tiempo que pueda ser de provecho.

La enemistad que ay entre la nacion judaica, y los que professan la religion christiana fue pronosticada en la contienda que entre si tubieron los dos hermanos hijos de Rebecca, que començó desde el vientre de su madre, de donde comenzo tambien el error y perfidia desta nacion como lo entiende S. Agustin declarando aquellas palabras del psalmo 57 *errauerunt ab utero*, entiende desde el vientre de su madre que fue la synagoga. Lo que tambien prophetizó Geremias cap. 2. Geremias quando de ellos dixo : *a seculo confregisti jugum dixisti non seruiam*, y mas claramente Christo nuestro Señor, Joan. 6, *in peccato vestro moriemini*, dicen S. Agustin y S. Thomas, que se entiende del pecado de infidelidad, que en ellos es el Judaismo y notan que le llamo Christo peccado dellos, porque le tienen como herencia desde su nacimiento, y dixo propheticamente *moriemini* porque no lo dixaran asta la muerte. Tiene esta nacion tan arraigada esta culpa en sus entrañas que ha auido quien diga que es una real infection y enfermidad de su sangre que se halla en todos a quien esta sangre toca, que es en cierta manera para ellos lo mismo que el peccado original para los demas hombres. Y si acaso alguna vez falta en alguno, a la terzera o quarta generacion, torna a retoñezer y a reuiuir. Desta miserable suerte de dicha gente nacen sus continuas quexas, porque como los fieles no pueden consentir crimen tan grave de *tesa maiestatis diuina*, y tratan de su castigo, de aqui nacen sus continuas quexas y el motibo para pidir a V. Mg$^{d}$ les de remedio.

Dos son los que insinuan en su memorial, el primero es que use V. Mg$^{d}$ de los remedios que usaron los summos Pontifices, y los señores Reyes predecessores suyos. No se declaran mas, pero entendiendo yo quisiessen decir algun edicto general de gracia, oindulgencia les pregunte a algunos que me hablaron en la materia, si acaso era esto lo que pretendian, me dixeron que no, a lo menos si fuesse qual el que ultimamente se les conzedió, porque sentieron del, no solo poco provecho, sino mucho daño, porque dicen no les sirvio mas de que vinies se contra ellos infinitas testificaciones y consiguientemente prisiones y otras penas. Sin embargo dieron a entender la aceptarian si se les diesse otro qual se les dió al principio. Y començando por aqui a este medio por ninguna manera me inclino porque no me persuado aya de ser de mas provecho que otros que se les han concedido, de que no se ha sacado mas fructo que de endurezerse y confirmarse mas en sus errores a sombra de la indulgencia y perdon. Lo qual reconoció bien Clemente VII en la bulla de la conzession que les hico diciendo que si con ella no se emendasen, *nullam excusationem habebunt si in futurum retabantur*, fueran por algun modo escusables, si dellos se pudiera esperar enmienda, y porque no se pueden esperar son inexcusables. Es singular la historia que dellos se refiere en el Concilio Toletano 15, en tiempo del Rey Egica de los Godos, adonde auiendose compadecido dellos tanto los padres del Concilio, ordenaron que todos los Judios que de coraçon abrazassen

la religion christiana fuessen nobles y libres de tributos, honrra tal qual no la pudieran desear mayor, pero luego en el mesmo Concilio (parece orden particular de Dios) dió el Rey un memorial contra ellos dando fe como se auian comunicado con los Judios de Africa y tratado de leuantarse y entregar España a los Moros, por lo qual acordaron los dichos padres que todos los Judios se diessen por esclavos y que todos sus bienes les fuessen confiscados, y que en llegando sus hijos a siete años se los quitasen y entregasen a los christianos para que les enseñasen nuestra sancta religion. Es mucho de ponderar que en el mesmo Concilio donde se les auia hecho una gracia tan grande, en este fuessen luego tan azerbamente castigados, mas tal es la aversion que tienen a la religion christiana que nadamenos se puede esperar dellos.

Luego que los Judios pasaron de Castilla y otras partes a Portugal porque alli los baptizaron contra su voluntad, debiendo ser el baptismo summamente voluntario por ser profession de la fe, pudo ser conuiniente que en recompensa de aquella violencia, se les conzediesse alguna indulgencia general, para que voluiendo voluntarios al rabano de Christo, pudiessen sin fuerça ni premia perseverar en el. Pero auiendose experimentado que ni aquella ni otras que se les conzedieron han sido de prouecho, ni han valido para mas, que, para ser cubierta de sus mayores y mas endurezidas culpas, en ninguna manera me persuado que conuenga que tal indulgencia se les conzeda. Y en este punto no me detengo mas, por entender que no hacen mucho esfuerzo en el.

El segundo medio que apuntan en el memorial y en que se declaran mas es que V. Mg$^{d}$ se sirua de remitirle al Inquisidor general de Portugal, y a otras personas doctas y pias de aquel Reyno para que le vean y consulten a V. Mg$^{d}$ los medios que les parecieren mas conuinientes para conseguir lo que pretenden, que dicen que aquel Reyno no se acabe. Cerca deste punto les pregunte qual remedio podrian esperar del Inquisidor general y de los Inquisidores, que son de quien ellos mas se quexan y siempre an tenido por enemigos declarados; a esta pregunta se cerraron y no quisieron declararse mas de decir que con eso justifican su causa poniendola en manos de sus contrarios que la tienen por tan justificada, que esperan que dellos les ha devenir el remedio, porque entienden que reconozen, que el Reyno se acaba y pereze y que no an de consentir un mal tan grande, Soltósele a uno dellos una palabra de la farda que pagaban los moriscos de Aragon y de Valencia, que era cierto tributo porque no se les confiscassen las haciendas. Juzgue que a este modo podria ser que quisiessen pagar alguna cantidad porque no les confisquen sus haciendas, que es sola la condenacion en que reparan (porque sanbenitos y deshonrras no las sienten, antes se glorian dellos). Y ansi seria de consideracion ver si conuernia que en Portugal se les permitiesse algo desto y a primafacie se le offreze luego que auria en ello mucho inconueniente, porque estando siguros que pagando el tal tributo no les auian de to-

car en los haciendas, tamarian la licencia de pecar y se hinchiria el Reyno de heregias, y luego descenderia el castigo de Dios sobre el. Muy verisimil es esto, pero considerando por otra parte el daño que se experimenta de acabarse el Reyno, despoblarse y empobrecerse, y prosperarse los de nuestros enemigos, y que assi que assi, estos hombres ni se enmiendan, ni se mejoran, y que con sus haciendas se pasan a otras Provincias, adonde no offenden menos a Dios, sino mas que aca professando con mas libertad sus errores; pareze (si bien se considera) que no es este menor inconueniente que el primero, ni en menos perjuicio de la fe, antes se podria entender que tornaria en mas obsequio suyo. Algunas actiones ay, que a la primera vista descubren inconueniente, y en materia de fe pareze le hacen repugnancia, Pero bien consideradas y bien ponderadas tornan en mas favor suyo. De S. Pablo se dice en los actos de los Apostoles cap. 16. que auiendose acabado y a la ley de Moises, y siendo y a no solo inutil y sin prouecho, sino perjudicial y mortifera, sin embargo por consolar y complacer a los Judios circumcidó a Thimoteo su discipulo que aunque era hijo de Judia, su padre era gentil, y ansi la circumcission no pudo serle de ningun provecho, y ansi parece que tenia esta action repugnancia a la fe, y que la impugnaba. Con todo esso considerandola y ponderandola intimamente el gran padre de la Iglesia san Juan Chrisostomo alabando a S. Pablo en ella diseo : *pro fide fecit, quod contra fidem facere videbatur*, por quanto agradando y consolando con aquella action a los Judios, los afficionaba y disponia para que recibiessen la religion y nueua ley de los christianos. Bien podria ser que en el caso presente se pudiesse dar algun corte o traza tal, que aunque en la superficie, pareciesse que a estos hombres se les daba occassion de multiplicar y perseuerar en sus culpas, verdaderamente no fuesse occassion dada sino tomada por ellos, y ansi no imputada a nos otros y que por otra parte se sacassen tales prouechos, no solo de intereses temporales del Reyno, sino que tornassen en mayor augmento y fauor de la misma fe, porque perseuerando estos hombres en el Reyno con sus haciendas, y no siendo inquietados, sino bien enseñados, se podrian disponer y afficionar a admitir con verdad la profession de nuestra ley, y tambien prodria ser, que algunos de los que estan fuera se viniessen a hacer compañia a los demas con sus haciendas, mayormente si se les abriesse alguna puerta de comunicarles algunos honores como a los christianos viejos, podria ser que con esto tocase Dios sus coraçones y alumbrase sus entendimientos para que conociessen sus errores y se voluiessen al verdadero conocimiento de Dios, y que por este camino se hiciesse en favor de la fee, *quod contra fidem facere videbatur*. A lo qual se podria añadir que para experimentar lo que este medio podria valer se les concediesse por algun tiempo limitado de seys, ocho, o diez años, en los quales se podria experimentar lo que podria ser para adelante, y conforme a esso, conservarlo o quitarlo.

Podria ser que este medio le tubiessen comunicado los hombres de

la nacion con el Inquisidor general o con los Inquisidores de Portugal, y que estubiessen conuenidos en el y que por eso tan francamente quieran poner este negocio en sus manos, y supplican a V. Mg^d se sirva de hacerlo ansi.

Lo qual ami me pareze bien y conuiniente, pero que V. Mg^d lo haga no declarando al Inquisidor general, ni a los de Portugal el punto que he dicho de la farda, sino remitir este memorial como los de la nacion lo piden, y decir a los de Portugal que miren con atencion lo que en el memorial se contiene, y que auiendolo considerado bien, consulten a V. Mg^d lo que cerca del se les offreciere, para que auiendolo V. Mg^d visto resuelua lo que fuere mas del seruicio de Dios y suyo, que mandara en todo lo que mas conuenga.

En Madrid, a 17 de setiembre de 1630.

Fray Antonio de Sotomayor.

## XX

La Junta del Confessor
— El Obispo electo de Malaga
Don Francisco de Melo.

A 27 de setiembre de 1630.

*Con un memorial de propuestas de Don Pedro Fernandez de Figueroa, tocante a los de la nacion de Portugal.*

Señor,

En cumplimiento de lo que V. M^d orden par su real decreto, se juntaran con el confesor el obispo electo de Malaga, don Francisco de Melo i fray Joan de San Agustin, y vieron el medio que por un memorial propuso a V. Mg^d don Pedro Fernandez de Figueroa para recojer a estos reinos de V. M^d el comercio que los portugueses de la nacion hebrea introducen en las islas de Olanda i Zelanda obligandolos a que con la quinta parte de sus haciendas instituian y conseruen una compañia de contratacion costeando los nauios y gente de guerra necesaria para la defensa i quedandose duenos del dicho caudal i de las garancias y aun y el fin se reducir a estos reinos el dicho comercio y tan importante, i el zelo con que este me dio se propuso tan conocido uniformemente parecio a la Junta que como se refiere en la proposicion no se puede executar i que para atraher esta gente al comercio de estos reinos i diuertirlo de Olanda solo podria ser motiuo eficaz, privilegiar les de confiscacion en algun modo el caudal que metiessen en esta contratacion i que V. Mg^d podria mandar se buelba a ver si se puede esto hacer licitamente y con limitaciones para que no perjudique a la religion ni al debido castigo de los que contra ella delinquieren, que si bien esto se a visto i excluido, experi-

mentanse si tantos inconuinientes aun en materia de religion, en los procedimientos de los de esta nacion, que podria parecer licito i util euitarlos por este medio, aun que sea remitiendo algo del rigor de pena de confiscacion, V. Mg^d^ dispondra en todo lo que mas conuendra en su Real servicio.

En Madrid, a 27 de septiembre de 1630.

(*Signatures.*)

## XXI

*Su Magestad.*

A 4 de octubre de 1630.

Sobre las propuestas de don Pedro Fernandez de Figueroa toca a la gente de la nacion.

Juntandose con los demas del obispo de Malaga y don Francisco de Melo, el Duque de Villahermosa, fray Domingo Cano, fray Joan de San Agustin, fray Diego de Lorençana y Luis de Torres, se bera la consulta inclusa que vos y el obispo de Malaga y don Francisco de Melo me hicistes sobre las propuestas de Don Pedro Fernandez de Figueroa tocantes a la gente de la nacion y despues de averles oydo cerca de la materia se me consultara por todo lo que pareciere.

F.

En Madrid a 4 de octubre 1630.
A fray Antonio de Sotomayor.

A 24 de noviembre de 1630.

En Junta :
Del confessor de V. Mg^d^
Duque de Villahermosa
Mendo de Mota

Sobre un memorial de Duarte Fernandez y Fernan Lopez su hermano[1].

Señor,

Viose en la Junta el memorial incluso y parecio que devia V. Mg^d^ mandar declarar que sean Duarte Fernandez y Fernan Lopez su hermano (sobre estas dos cosas a saber : El salario de sincoanta y tres mil reis de anno que se dige aueren recibido por espacio de 23 annos : y sobre los sinco annos de los juros proximos pasados que se le importa no auerse cobrado) oidos en justicia en la forma que V. Mg^d^ tiene mandado que sean oidos los otros officiales de la testamentaria sobre sus salarios : y que en todo lo demas se executa la resolucion que

[1] Au-dessous : *esta bien*, avec le paraphe du roi.

V. Mg[d] tiene tomado sobre la dicha testamentaria de la Dora infanta doña Maria de Portugal : y la forma en que V. Mg[d] tiene mandado que sean oidos es que se proceda breve y sumariamente sin mas arden ni figura de juizio que lo que fuere necessaria para saber la verdad. V. Mg[d] mandara lo que juzgare par mas conueniente a su Real servicio.

Madrid 14 de noviembre de 1630.

(*Signatures.*)

## XXII

El Confesor. A 26 de febrero de 1631.

Da quenta à V. Mg[d] como en cumplimiento de un Real decreto de V. Mg[d] de 23 del presente ha escrito al Inquisidor general de Portugal, diciendole que responda luego á lo que par V. Mg[d] le está mandado.

Señor [1],

Par un real decreto de 14 del corriente me manda V. Mag[d] que escriba al Inquisidor mayor de Portugal no dilate la respuesta de lo que se le ha escrito cerca de los quexas que daban los de la nacion y que esto se lo escriba muy apresadamente. Ansi lo he hecho luego al punto, diciendole juntamente que luego me respondiesse para que pudiesse dar á V. Mag[d] noticia de su respuesta, como lo hare quando venga y ahora doi cuenta de todo para que V. Mag[d] lo tenga entendido y mande en todo lo que fuere mas de su real servicio. En Madrid en 26 de febrero de 1631.

Fray Antonio de Sotomayor.

## XXIII

En la Junta que ultimamente he mandado se haga en una posada sobre los particulares de la gente de la nacion del Reyno de Portugal, se verá el papel incluso de los hombres de negocios de la nacion sobre el seruicio que proponen hazerme y consultara se me lo que pareciere.

F.

En Madrid 26 de março de 1631.
A Fray Antonio de Sotomayor.

[1] En marge : *esta bien*, avec le paraphe du roi.

XXIV

(Au dos.)

El Confesor. A 27 de marco de 1631.

Propone à V. Mg^d un Inquisidor y Theólogo que se hallan en esta corte que podrian entrar en la junta que V. Mg^d ha tenido por bien de formar en su posado tocante á los de la nacion de Portugal [1].

Señor,

En una orden du 25 del corriente que V. Mag^d se siruió de remitir a mi su confesor con un memorial de los hombres de la nacion de Portugal, nombrando ministros para una junta en que sea de ver el dicho memorial, manda V. Mg^d que al Inquisidor general de Portugal se le escriba que nombre de aquel Reyno un Inquisidor y un theólogo que vengan á hallarse en dicha junta.

Hame parecido poner en consideracion á V. Mg^d que al presente ay en esta corte de aquel Reyno un Inquisidor y un Theólogo de toda satisfacion con que se podrá escusar que vengan otros nombrados de Portugal por no causar dilacion; estos son Juan Mendez de Tabora, sumiller de cortina de V. Mg^d y deputado de la Inquisicion de Lisboa y Manuel de Vega Cabral, á estos siendo V. Mg^d seruido, podria V. Mg^d nombrarlos para la junta y se ahorrara buena parte de tiempo. V. Mg^d mandara loque fuere mas de su Real seruicio.

En Madrid á 27 de marco de 1631.

Fray Antonio de Sotomayor.

[1] Au-dessous : *esta bien*, avec le paraphe du roi.

(*A suivre.*)

# LES JUIFS DE METZ SOUS L'ANCIEN RÉGIME

(SUITE ET FIN [1])

**« Rôle de tous les Juifs établis en la ville de Metz, dans le quartier à eux destiné le 14 août 1739 », avec des notes tirées des Mémoriaux de Metz.**

*Michel de Bonne, propriétaire.*

1. Isaac Bengs, chantre, locataire, et sa femme, 6 enfants, 1 servante.
נוהר"ר ישי דוד בן כהר"ר משה חיים בינג ז"ל
Mort le 24 Tamouz 564 (1804).

2. Bernard Brisack, marchand de chevaux, et sa femme, 2 enfants, 2 servantes.
ברוך בן הח"ר שלמה פריזעק
Mort en 1774 ?

3. Michel de Bonne, propriétaire, marchand, et sa femme, 2 enfants, 2 servantes.

4. — Lazare Jacob Worms, propriétaire.

5. Anchel May et sa femme, 4 enfants.
אשר אנשל בן שלמה זלמן מאיר
Mort le 28 Tischri 535 (1774).

6. Abraham Moïse Schwaube, négociant, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.
כמר אברהם משה ב"ר משה גרומבאך ז"ל
R. H. Sivan 522 (1762).

7. — Isaac Cahen, banquier, propriétaire, et sa femme, 1 valet et 1 servante.
פ"ר כמהור"ר יצחק אייזק בהמנוח הקצין פר"ע כהר"ר שלמה זלמן משה הכהן זצ"ל
Mort le 12 Iyar 1746.

8. Alexandre Cahen, son fils, locataire, et sa femme, 2 servantes.
הר"ר אלכסנדר בן הר"ר נתן כהן ז"ל
(Mort en 1749)

9. Joseph Cahen, son fils et sa femme, 1 servante.
יוסף יוזבל בן פ"ר כמוהר"ר יצחק אייזק הכהן ז"ל
Mort en 1753 ?

10. — Lyon Wimphen, banquier, propriétaire, et sa femme, une servante.
פ"ר כהר"ר יהודא ליב ווימפא
Mort en 1748 ?

11. — David Wimphen, banquier, propriétaire, et sa femme, 1 enfant, 1 petit-enfant, 1 neveu, 1 précepteur, 1 servante.
כהר"ר דוד בן איצק ווימפן הלוי ז"ל
Mort le 12 Ab 515 (1755).

12. Bernard Wimphen, marchand, locataire, et sa femme, 1 servante.

13. — Boris Worms, maître d'école, propriétaire, et sa femme, 3 enfants.

[1] Voir *Revue*, t. I., p. 132.

כהר"ר ברוך בן המנוח כמוהר"ר רפאל ווירמוישא
Mort le 18 Adar 500 (1740).

14. Bernard Cahen, boulanger, et sa femme, 3 enfants.

15. La veuve David Worms, locataire, 2 enfants, sa sœur, femme de Cerf.

*Lion David Wimphen, propriétaire.*

16. Garçon Cahen et sa femme, locataire.

כהר"ר אברהם גרשון בן פ'ר'מ' כמוהר"ר אורי פייבש משה הכהן
Mort le 6 Tischri 510 (1749) ז"ל

17. Gompel Wimphen et sa femme, locataire, 4 enfants, 1 servante.

כ' גומפל בן כ' איצק ווימפא
(Il faisait de grands voyages.)
Mort en 1763 ?

18. — Lazare Levy, marchand, propriétaire, veuf, 3 enfants.

כהר"ר אלעזר ליברמן בן האלוף כהר"ר משה לוי
Mort le 19 Tischri 502 (1741).

19. Nathan Lévy, marchand fripier, propriétaire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

נתן בן אהרן לוי ז"ל
Mort le 28 Tischri 530 (1769).

20. — Isaac Cahen, propriétaire.

מוהר"ר יצחק אייזק בן הה"ר נתן משה הכהן זצ"ל
Mort le 11 Tébet 522 (1761/2).

21. Moyse Cahen, chantre, et sa femme, 1 enfant.

כהר"ר משה בן כ"ה' יוזבל הכהן
Mort en 1768 ? ז"ל

22. Mayer Bloc, gendre de Nathan Levy, et sa femme.

23. La veuve Ruben Schwaube.

האלוף הקצין הח"ר ראובן בן פר"מ מוהר"ר אברהם ג'ב' ז"ל
Morte le 23 Heschvan 498 (1737).

24. Alcan Alembourg et sa femme.

כמוהר"ר אלחנן הלנבורג ז"ל בן המנוח הח"ר אברהם ז"ל
Mort le 22 Adar II 532 (1772).

25. Abraham Schwaube, garçon, 1 valet.

החתן אברהם יוסף ב"ר ראובן גרומבך ז"כל
Mort le 11 Iyar 501 (1741).

26. — Lazare Olry Cahen, marchand fripier, propriétaire, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.

אלעזר בן כמר פייבש כהן
Mort le 6 Nisan 537 (1777).

27. Lion Olry Cahen, marchand fripier, propriétaire, et sa femme, 3 enfants.

לעמלי בן פייבש כהן
Mort le 2e jour de Tischri 530 (1769).

28. Abraham Halphen, locataire, absent, et sa femme.

אברהם בר לעמא חלפון ז"ל
Mort le 26 Nisan 515 (1755).

29. La veuve Olry Cahen.

כמוהר"ר אורי פייבש בהח"ר אלכסנדר הכהן ז"ל
Mort le 12 Adar 484 (1724).

30. — Abraham Levy, marchand, propriétaire, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

אברהם עברלי בן המנוח כהר"ר יעקב לוי ז"ל
Mort à Albesweiler près de Landau, le 21 Elonl 503 (1743).

31. — Nathan Olry Joseph, propriétaire, et sa femme, 6 enfants, son frère nommé Samuel, garçon.

32. Michel Picart, courtier, et sa femme.

*Héritiers de Bernard Zey, propriétaires.*

33. Isaye Oulmann, médecin, locataire, et sa femme, 3 enfants, 2 servantes.

כמוהר"ר ישעי' אולמא רופא בן המנוח כמוהר"ר נפתלי הירש רופא ז"כל
Mort le 20 Tébet 506 (1745/6).

34. Cerf Elie Levy, locataire, et sa femme, 2 enfants.

כהר"ר נפתלי הירץ בהח"ר אלי' יוסף הלוי ז"ל
Mort le 20 Tischri 511 (1750).

35. Boris Grodvol et sa femme.

ברוך בן כמוהר"ר אברהם גרוטוואל
Mort le 16 Adar II 518 (1758) ז"ל

*Bernard de Mayence, propriétaire.*

36. Gompel Gompertz, marchand, et sa femme, locataire, 1 valet et 1 servante.

גומפיל גומריך בן מוהר"ר משה ז"ל
Mort le 17 Iyar 510 (1750).

37. Hayem Bloc, son gendre, et sa femme, 1 enfant.

38. — Bernard Spir Levy, banquier, propriétaire, et sa femme, 1 valet et 1 servante.

פ׳ר׳מ הר״ר ישכר אברהם בן פ׳ר׳מ
השתדלן הר״ר יצחק יעקב סג״כ
זצ״ל שפיראר
Mort le 20 Schevat 514 (1754).

39. Moyse Spir Levy, banquier, veuf, et 4 enfants, 1 gouvernante.

משה בן פר״מ איצק שפיראר ז״ל
Mort le 23 Ab 531 (1771).

40. Cerf Levy et sa femme, 1 servante.

41. — Olry Nordon, propriétaire, 1/3, et sa femme, 3 enfants. — Nathan Cahen, 1/3.

כהר״ר משולם ווויבש יוסף בהמנוח
כה שלמה זלמן נחשון נארדין ז״ל
Mort le 17 Iyar 507 (1747).

42. Abraham Nordon, propriétaire, 1/3, et sa femme.

43. La femme d'Aron Brisack, fille d'Abraham Nordon.

שינלה בת הה״ר אברהם נארדן
Morte le 23 Adar II 537 (1777).

44. La veuve Joseph Cahen.

כהר״ר יוסף יעקב בן כהר״ר ליב
כ״ץ
Mort la veille de Kippour 499 (1738).

45. — Mayer Trénel, marchand, propriétaire, et sa femme, 3 enfants, 1 valet et une servante.

מהור״ר אברהם מאיר טרענ׳ זצ״ל
Mort en 1764 ?

46. Louis Trénel, fils, et sa femme.

פ׳ר׳מ הח״ר זאב וואלף בן פ׳ר׳מ
מוהר״ר מאיר טרענ׳ ז״ל
Mort la veille de Kippour 539 (1778).

47. La veuve Lazare Halphen.

אלעזר בר הר״ר מרדכי חלפון זצ״ל
Mort le 17 Tamouz 489 (1729).

*Mayer Trénel, propriétaire.*

48. Ephraïm de Brisack, locataire, et sa femme, 1 enfant.

49. Abraham d'Alsace et sa femme, 1 enfant.

50. Olry Halphen et sa femme, 2 enfants.

משולם פייבש בן המנוח כהר״ר
מרדכי זיסקונד חלפון ז״ל
Mort en 1741 ?

51. Moyse Halphen et sa femme, 6 enfants.

משה בן כהר״ר מאיר חלפון ז״ל
Mort le 27 Eloul 522 (1762).

52. — Nathan Lazare Cahen, changeur du Roi, veuf, propriétaire, 3 enfants, 1 servante.

נתן בר אלעזר הכהן ז״ל
Mort en 1741 ?

53. Marchand Cahen, aussi propriétaire et changeur du Roi, avec sa femme, 4 enfants, 1 servante.

יקותיאל קאפמן בן כמר נתן נטע
הכהן
Mort en 1741 ?

54. La veuve Lazare Cahen, leur mère.

אלעזר יצחק בהר״ר מאיר הכהן
Mort le 7 Nisan 493 (1733). ז״ל

55. Marchand Cahen fils et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

יקותיאל קאפמאן בר אלעזר ליזר
הכהן ז״ל
Mort le 26 Sivan 518 (1758).

56. Nacham Cahen fils et sa femme, 1 servante.

57. — La veuve Moyse Schwaube, propriétaire.

מ׳ אסתר בת הקצין פ׳ר׳מ מוהר״ר
חיים ז״ל סג״ל
Morte le 20 Eloul 504 (1744).

58. Jacob Hadamart, locataire, et sa femme, 4 enfants.

יעקב בר מאיר האדמיר ז״ל
Assassiné avec son fils près de Neckarsulm, le 13 Tamouz 503 (1743).

59. Joseph Hadamart, locataire, et sa femme, 1 enfant.

יוזיל בן מאיר האדמיר
Mort le 19 Sivan 537 (1777).

60. Yudich Schwaube, locataire, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.

פ׳ר׳מ ושתדלן כ״ה׳ צדוק בן פ׳ר׳מ
ה״ה ראובן גרומבאך זצ״ל
Mort le 22 Sivan 544 (1784).

61. Salomon Schwaube, locataire, veuf.

שלמה זלמן בן הקצין פ׳ר׳מ מהור״ר
אברהם גרומבאך זצ״ל
Mort le אסרו חג של פסח 504 (1744).

62. — La veuve Lion Halphen, propriétaire pour 1/3.

כהר"ר יהודא ליב יוסף יעקב בהח"ר יצחק חלפון זצ"ל
Mort le 25 Adar I 493 (1733).

63. Cerf Halphen, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.
מוהר"ר הירץ בן כ"ה זיסקינד חלפון זצ"ל
Mort le 2e jour de Schabouot 526 (1766).

64. Isaac Halphen, propriétaire pour l'autre 1/4, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.

65. Samuel Lévy, locataire, et sa femme, 4 enfants.
זנוויל בן ר' ליברמן לוי
Mort le 23 Kislev 537 (1777).

66. Salomon Lyon Halphen, locataire, et sa femme, 1 enfant.

67. Isaac Lyon Halphen, locataire, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.
יצחק איצק בן כהכ"ר יהודא ליב חלפון ז"ל
Mort le 12 Adar II 515 (1755).

68. — Samuel Lambert, négociant, propriétaire pour 1/3, et sa femme.

69. Elie Schwaube, locataire, et sa femme.
הר"ר אלי' משה בר משה גרומבאך ז"ל
Mort le 21 Iyar 522 (1762).

70. La veuve Isaye Lambert, 1 servante.
פ'ו'מ הח"ר ישי ישראל יוסף בר יצחק משה זצ"ל
Mort le 27 Tébet 493 (1733).

71. — Jacob Walich, docteur en médecine, 2 enfants, 2 servantes.
Voir *Revue orientale*, II, 389.

72. Elie Spir Lévy fils, veuf, 1 enfant.

73. Alcan Spir Lévy et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

74. Michel Lévy fils et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

*Olry Spir Lévy, banquier, propriétaire.*

75. Marchand Weyl, locataire, et sa femme, 1 neveu, 1 nièce et 1 servante.

76. Meyer Walick, médecin, veuf, propriétaire pour 1/2. 1 servante.
Voir *Rev. or.*, II. 388.

77. Abraham Halphen, propriétaire pour l'autre 1/2, et sa femme, 2 enfants.
אברהם בר לומא חלפון ז"ל
Mort le 26 Nisan 515 (1755).

78. La veuve Marc Halphen, locataire.
מרדכי בן המנוח אליקום גינשליק ז"ל חלפון
Mort en 1731 ?

*Moyse Alcan de Nancy, propriétaire.*

79. Joseph Lambert, locataire, et sa femme, 7 enfants.
כהר"ר יוסף בן כמר איצק וילשטט ז"ל
Mort en 1754 ?

80. Mayer Joseph Lambert le jeune et sa femme.
הה"ר מאיר בן כהר"ר יוסף וילשטט
Mort en 1741 ?

81. Salomon Zey et sa femme, 2 enfants, 1 servante.
יצחק זעליגמן זיא ז"ל חתן של החסיד מוהר"ר הירץ פיקדט
Mort en 1772.

82. Chalta (Chabta) Sierck et sa femme, 1 enfant.
שבתי בן כ' דוד זערוג ז"ל
Mort le 26 Eloul 593 (1833 !)

83. La veuve Boric Estligne, propriétaire, pour 2/3, 2 enfants.
ברוך בן כמר יצחק אברהם יוקל עשלינגר
Mort le 20 Tischri 495 (1734).

84. Abraham Estligne, propriétaire, pour 2/6, et sa femme, 1 enfant.
אברהם בן המנוח כמר יעקב יוקל ז"ל עשלינגן
Mort en 1741.

85. Lion Estligne, propriétaire, pour 1/6 et sa femme, 1 enfant.

86. Moyse Lévy, locataire, et sa femme 1 enfant.
כהר"ר משה בן כ'ה' אלי' הלוי זצל
Mort le 9 Kislev (1813).

87. — Haïem Lévy, propriétaire, pour 1/2, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.
חיים יוסף בן ה'ר'ה כהר"ר יחיאל הלוי ז"ל שלינסוא
Mort le 13 Iyar 513 (1753).

88. Aron De Bonne, marchand, locataire, et sa femme, 2 enfants.
כהר"ר אהרן בן כהר"ר יהודא ליב בון ז"ל
Mort le 10 Nisan 523 (1763).

89. — Lazare Halphen, marchand, propriétaire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

90. La veuve Isaac Lambert, 1 servante.
כמר יצחק משה בר אשר, ז"ל ווילשטט
Mort le 20 Sivan 481 (1721).

91. La veuve Abraham De Vienne.

92. — Olry Emerick, propriétaire, pour 1/2, veuf, 2 petits enfants.
משולם פייבש בן מוהר"ר יעקב יוסף עמריך זצ"ל
Mort le 28 Ab 506 (1746).

93. Abraham Emerick, veuf, propriétaire, pour 1/2, 1 servante.
יעקב אברהם בהמוח פ'ר'מ כמוהר"ר יעקב יוסף עמריך ז"ל
Mort le 13 Sivan 507 (1747).

94. Garçon Emerick fils et sa femme, locataire, 5 enfants.
כהר"ר גרשון בן הר"ה התורני פ'ר'מ כהר"ר משולם פייבש עמריך ש"ר
Mort le 1er jour de l'année 502 (1742).

95. Jacob Emerick fils et sa femme, 2 enfants, 1 servante.
כהר"ר יעקב בן כהר"ר אברהם עמריך ז"ל
Mort le 14 Tamouz 523 (1763).

96. David Emerick fils et sa femme, 5 enfants, 1 servante.
דוד טענלי בן פ'ר'מ הרבני מוהר"ר פייבש עמריך ז"ל (1754?).

97. Garçon Emerick fils et sa femme, 4 enfants, 1 servante.
פ"ו גרשון עמריך ז"ל (1809?).

98. Salomon Emerick fils et sa femme, 1 enfant.

*Anchel May, propriétaire.*

99. Isaye Lambert, locataire, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.
ר' ישעי' בר יצחק משה ווילשטט
Mort le 1er Sivan 508 (1748).

100. Joseph de Morhange et sa femme, 4 enfants, 1 servante.
מהור"ר יוסף בן מהור"ר ליב מיצרכינגין ז"ל
Mort à Lunéville, 26 Adar 563 (1803).

101. Louis Libchetut et sa femme, 4 enfants, 1 servante.

102. Moyse Cahen et sa femme.

*Isaye Oulmann, médecin, propriétaire.*
Maison vuide.

*La synagogue.*

103. Salomon, chantre, et sa femme, 1 servante.
ש"ץ שלמה בן משה חזן ז"ל מפיורדא
Mort le 26 Nisan 518 (1758).

104. Le Rabbin et sa femme, 1 enfant, 2 servantes, 1 valet. (Josua Falk, voir *Revue*, t. VIII, p. 273.)

105. Bernard, son gendre et sa femme, 2 enfants.

106. — La veuve Olry Cahen, propriétaire, 2 enfants, 1 servante.
הקצין כ' יעקב אורי פייבש כהן ז"ל בן הקצין כ' יוסף הכהן ז"ל
Mort le 13 Adar 498 (1738).

107. Daniel Cahen, son fils et sa femme, 4 enfants, 1 servante.

108. Isaac Cahen, son fils et sa femme, 2 enfants, 1 servante.
איצק בן אברהם כהן ז"ל
Mort le 24 Kislev 528 (1767).

109. — Nathan Cahen, banquier, et sa femme, 4 enfants, 2 servantes.
נטע בן מוהר"ר סענדר הכהן
Mort le 7 Nisan 576 (1816).

110. — Salomon May, boucher, propriétaire, pour moitié, et sa femme.

111. Louis May fils et sa femme, 3 enfants.
כהר"ר שמעון וואלף נר' יצחק זעליגמן נאצי ז"ל
Mort le 29 Nisan 519 (1759).

112. Moyse May fils et sa femme, 4 enfants.
כהר"ר משה בר נאיר מאיי ז"ל
Mort le 17 Tischri 499 (1738!).

113. Isaac Wimphen fils et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

114. La veuve Lambert Wimphen.

115. Salomon May, fils de Moyer May, marchand de chevaux, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

116. La veuve Salomon d'Eunery.

117. — Abraham De Bonne, propriétaire, pour 1/3, et sa femme.

118. Marc Lion Halphen, propriétaire, pour 1/3, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.

מרדכי בן כמר יהודא ליב חלפון זצ"ל
Mort le 3e jour de Hol ha Moed פסח 505 (1755).

119. Moyse Lewouf, locataire, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

120. Moyse Vert et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

121. David Lévy Wimphen et sa femme, 2 enfants.

122. Elie Worms et sa femme, 3 enfants.

אליהו לוי בהמנוח פ'ו'מ כמוהר"ר אחימלך יעקיבא ווירמש ז"ל
Mort le 24 Adar II 513 (1753).

123. Garçon Worms et sa femme, 1 enfant.

כמוהר"ר גרשון בהמנוח שמואל זנוויל סופר דק"ק ווירמיישא.
Mort le 6 Tébet 503 (1743).

124. — La veuve Salomon Brisack, propriétaire.

כהר"ר שלמה בר יעקב קאפיל ש"ר פריזנק
Mort le 12 Iyar 491 (1731).

125. Benedic May, locataire, et sa femme, 1 enfant.
(1772?). בענדיט בן נתן מאיי

126. Olry de Morhange, veuf.
פריבש בהמנוח סענדר מערכינגן
Mort le 3 Nissan 500 (1740).

127. Michel de Morhange et sa femme, 3 enfants.

אשר אנשיל בר מאיר מערכינגין ז"ל
Mort à Furth, le 14 Schevat 503 (1743).

128. Aron Cahen et sa femme, 2 enfants.

הח"ר אהרן משה בן כמר קאפמן כהן
Mort le 23 Tébet 509 (1719).

129. Raphael Hadamart et sa femme, 3 enfants.

רפאל בן מאיר הדמיר
Mort le 12 Kislev 530 (1769).

130. Marc Halphen et sa femme.

131. — Abraham Estligne, propriétaire, pour 3/4 et sa femme, 3 enfants.

132. Boric Estligne, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 2 enfants.

ברוך בן אברהם יעטלינגן
(1779?).

133. Mayer Lazare Lambert, locataire, et sa femme, 2 enfants.

134. — Jacob Lévy, marchand, propriétaire, et sa femme, 4 enfants, 1 valet et 2 servantes.

יעקב נתנאל בהמנוח כמר יהודא ליב הלוי ז"ל
Mort le 28 Iyar 501 (1741).

135. Joseph Lévy fils, marié, et sa femme.

136. — Mardoché Birier, propriétaire, pour 1/4, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.

מוהר"ר גומפריך בירייע שמש ז"ל
(1767).

137. Salomon Birier, boucher, propriétaire, pour 1/4, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

יצחק אברהם זעלגמן בן כמר אשר אנשיל בירייע
Mort le 18 Kislev 500 (1739).

138. Mayer Cahen, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 1 enfant.

מאיר בן ר' יהודא הכהן ז"ל
Mort le 20 Adar I 548 (1788).

139. Salomon Birier, fils de Mardoché et sa femme.

140. Moyse Brisack et sa femme, 4 enfants.

משה בן מהר"ר נתנאל פריזעק ז"ל
Mort le lendemain de Souccot 1809.

141. — Lion Gougenhem, banquier, propriétaire, et sa femme, 6 enfants, 1 servante.

מוהר"ר לוב גוגנהיים זצ"ל
(1762?).

142. Jacob Lambert, locataire, veuf.

יעקב יעקיל בר אליעזר ליברמן ווילשטט זצ"ל
(1740?).

143. Michel Picard et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

144. — Joseph Worms, propriétaire, et sa femme, 4 enfants, 1 valet et 1 servante.

כהר"ר יוזל בן כ"ה' אברלי ווירמש ז"ל
Mort le 2e jour ח'ה'מ' פסח 529 (1769).

145. — Nathan de Francfort, propriétaire pour 1/2 et sa femme, 3 enfants.

146. Lion de Francfort, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 4 enfants.

יהודא ליב בן חיים פ"פ ז"ל
Mort le 4e jour de ח'ה'מ' פסח 520 (1760).

147. Nathan Hayem de Francfort, propriétaire pour l'autre 1/4, et sa femme, 5 enfants, 1 servante.
נתן נטע בן חיים ב"מ ז"ל
Mort le 22 Adar 520 (1760).

148. Borie de Morhange, locataire, et sa femme, 5 enfants.

149. — Simon Bercastel et sa femme, 1 enfant.
שמשון בר מאיר בערקאסטעל ז"ל
Mort en 1740 ?

150. Abraham Picard et sa femme.
אברהם אברלי בן מוהר"ר אברהם יצחק פיקרט ז"ל
Mort en 1740 ?

*Mayer Weyl à Ribeauvillé en Alsace, propriétaire.*

151. Nathan de Morhange, locataire, et sa femme, 6 enfants, 1 servante.
נתן נטע אברהם בהח"ר אלכסנדר סענדר מערכינגן
Mort en 1744 ?

152. Raphaël May, locataire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.
רפאל בהמנוח כמר משה מאיר ז"ל
Mort en 1742.

153. Mayer Jonas Levy et sa femme, 4 enfants.
מאיר בן יוחנן הלוי
Mort en 1777 ?

154. Joseph Lambert l'aîné, veuf.
פר"מ מוהר"ר יוסף בן ה"ח הח"ר אשר לעמל' ווילשטט
Mort en 1774 ?

155. Cerf Weyl et sa femme, 1 enfant.
כ' נפתלי הירצל בן כהר"ר שמואל זנוויל וויל
Mort en 1750 ?

156. Elie Terquem, veuf, un enfant.
אלי' בהמנוח כ' יעקב טערקו' ז"ל
Mort le 19 Tébet 507 (1747).

157. Lazare Terquem et sa femme, 2 enfants.
לייבמן בן כ' אלי' טערקום
Mort en 1801 ?

158. — Isaac Trénel, fripier, propriétaire, et sa femme, 3 enfants.

159. Jacob Nathan, veuf, propriétaire, 3 enfants.

160. Aron Jacob, propriétaire, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

161. Jacob de Trèves, propriétaire, et sa femme, 1 enfant.
כהר"ר יעקב טריר ז"כל
Mort en 1767 ?

162. La veuve Moyse Halphen.
כהר"ר משה כן הח"ר ברוך חצרון הלפון ז"ל
Mort le 22 Heschwan 488 (1727).

163. Moyse de Vantoux, locataire, veuf.

164. — Isaac Picard, propriétaire en partie, et sa femme, 1 enfant.
יצחק אייזק בן כמר משה פיקרט
Mort en 1745 ?

165. Cerf Carleback, propriétaire en partie, et sa femme, 5 enfants.

166. Cerf Grodvol, propriétaire en partie, et sa femme, 2 enfants.

167. La veuve Jacob Grodvol.
יעקב בן כמר אהרן גרוטוואל
Mort le 8 Schevat 491 (1731).

168. Samuel Lévy boucher et sa femme, 2 enfants.

169. Elie Lévy, son fils, marié, et sa femme, 3 enfants.
אלי' אברהם בר אהרן לוי סג"ל ז"ל
Mort le 16 Kislev 503 (1742).

170. Isaac Oulf et sa femme, 5 enfants.

171. Jacob May son fils et sa femme, 3 enfants.
כהר"ר גרשון יעקב בן כמר יצחק זנלגמאן מאיר ז"ל
Mort le 25 Adar 500 (1740).

172. Raphael Cerf Lévy, son fils, et sa femme, 3 enfants.

173. Alexandre Polacke, son fils, et sa femme, 6 enfants.

174. Daniel Emerick, locataire, et sa femme, 3 enfants.

175. Alexandre Oulf, locataire, et sa femme, 4 enfants,
אלכסנדר זסקינד בהח"ר יואב אולף ז"ל
Mort le 25 Nisan 519 (1759).

176. La veuve Jacob de Trèves, 1 enfant.
כהר"ר יוקב בהר' חיים טריר זצ"ל
Mort le 25 Iyar 498 (1738).

177. Salomon d'Alsace, propriétaire pour 2/3, et sa femme, 4 enfants, 1 servante.
זנלוג בן הדיין הורץ עכזוס ז"ל
Mort le 27 Kislev 530 (1769).

178. Nathan Hadamart, propriétaire pour 1/6, et sa femme, 2 enfants.
נתן בר מאיר האדמיר
Mort en 1770 ?

179. Mayer Hadamart, propriétaire pour 1/6, et sa femme, 1 servante.

180. Moyse Siérck et sa femme, locataire, 1 enfant, 1 servante.
משה בן הת"ר ליזר זעריג
Mort le 19 Tamouz 538 (1778).

181. Mayer Lion Schwaube, locataire, et sa femme, 6 enfants.

*Isaac Daniel Cahen, propriétaire.*

182. Samuel Brisack, locataire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

183. Joseph d'Alsace, locataire, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

184. — La veuve Nathan d'Ennery, propriétaire pour 1/3.
נתן בר שמואל אברהם אונריך ז"ל
Mort le 11 Eloul 498 (1738).

185. Samuel d'Ennery, propriétaire pour 1/3, et sa femme, 4 enfants.
שמואל זנוויל משה בהמנוח כמר אליזר ליזר יוקף אונריך
Mort le 9 Nisan 500 (1740).

186. Olry d'Ennery, propriétaire pour 1/3, et sa femme, 4 enfants.
אורי פריבש בן גרנפל אונריך ז"ל
Mort le 11 Nisan 515 (1755).

187. — Daniel de Morhange, propriétaire pour 1/2 et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

188. Bernard Blache ou Bloch, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 4 enfants.

189. Moyse Binge, locataire, et sa femme, 1 enfant.
כהר"ר משה בינג זצ"ל
Mort en 1772 ?

190. David Bloch, locataire, et sa femme.

191. — Abraham Lévy, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 3 enfants.

192. Mardoché Lévy, propriétaire, pour l'autre 1/2, et sa femme, 3 enfants.
מרדכי בן זלמן לוי
Mort le dernier jour de Pâque 1772 ?

193. Louis d'Alsace, locataire, et sa femme, 2 enfants.

194. Marc Brisack et sa femme.
מרדכי בר משה פריזנק
Mort en 1743.

195. Joseph Hadamart et sa femme.
יוזל בן מאיר האדמיר
Mort le 19 Sivan 537 (1777).

196. Godechau Alcan Lévy et sa femme, 1 enfant.
אלקום גוטשלק בן כהר"ר הירץ לוי ז"ל
Mort le 2 Tébet 519 (1758).

197. — Nathan May, propriétaire, et sa femme, 3 enfants.
נתן בהת"ר יצחק זעקלי מאיר שרלוויל ז"ל
Mort le 1er jour de la néoménie de Heschwan 500 (1739).

198. Lambert Cahen, locataire, et sa femme, 3 enfants, sa belle-sœur, 1 servante.
לעמלי בן פריבש כהן ז"ל
Mort le 2e jour de Tischri 530 (1769).

199. La veuve Louis May, 1 enfant.

200. Alexandre Cahen, gendre de Nathan, et sa femme.
סענדר בן מוהר"ר ליברמן כהן ז"ל
Mort le 28 Schevat 536 (1776).

201. — Garçon de Coblence, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 3 enfants.
כהר"ר גרשון יעקב בן המנוח כמר יצחק זעליגמן משה קובלענץ ז"ל
Mort le 14 Heschwan 508 (1747).

202. La veuve Salomon Garçon, sa mere.
יצחק זעליגמן משה בהת"ר גרשון קאבלענץ
Mort le 2 Sivan 474 (1714).

203. Garçon Israël, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.

204. Isaac Zey de Coblence, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 6 enfants, 1 nièce.
יצחק זעליגמן בהמנוח כהר"ר משה זיא ז"ל
Mort en 1742.

205. La veuve Lazare Zey, propriétaire pour 1/8, 2 enfants.
יעקב אלעזר ליפמן בן הת"ר גדליה מזיא קאבלענץ
Mort en 1731.

206. Moyse Zey, propriétaire pour un 1/8, et sa femme.

משה בן חיים זיא

Mort en Tamouz 501 (1741).

207. La veuve Boncour, locataire.

פנחס בן אברהם נאקור ז"ל

Mort la néoménie de Tébet 462 (1701).

208. La veuve de Samuel d'Ennery, locataire, 1 enfant.

שמואל יכוד בר כמר קלונימוס משה אונריך ז"ל

Mort le 19 Tébet 487 (1726/7).

209. La veuve Salomon Grodevol, locataire.

שלמה אברהם מנשה בר אהרון גרוטוואהל

Mort la veille de la néoménie de Nisan 493 (1733).

210. — Bernard Soultz, boulanger, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 6 enfants. (L'autre 1/4 appartient à Daniel Jacob Soultz.)

211. Daniel Soultz, courtier, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 9 enfants.

212. Moyse Soultz, propriétaire pour 1/4, et sa femme.

213. La veuve Michel De Trèves, locataire.

214. La veuve Michel Grodvol, 1 enfant.

יעקב בן כמר אהרן גרוטוואהל

Mort le 8 Schevat 491 (1731).

215. Salomon Reimbach et sa femme, 1 enfant.

216. Bernard Reimbach et sa femme.

217. Ephraïm Grodvol et sa femme, 1 enfant.

אפרים יצחק גומפריך בן זלמן גרוטוואל ז"ל

Mort le 15 Eloul 504 (1744).

218. Salomon Grodvol, locataire, et sa femme, 2 enfants.

זלמן בן כהר"ר יוקב גרוטוואל ז"ל

Mort le 22 Tamouz 517 (1757).

219. Jacob Lévy, boucher, locataire, et sa femme.

220. Salomon Tachetad, locataire, et sa femme.

221 Zalel de Sierck et sa femme, 2 enfants.

223. Abraham de Créange, locataire, et sa femme, 2 enfants.

224. — Josué Trénel, marchand, propriétaire, et sa femme, 5 enfants, 1 servante.

כ' יהושע פייברלי בן המנוח כ' שמעון טרעני ז'ל

Mort le 13 Sivan 523 (1763).

225. Raphaël Lévy, locataire, et sa femme, 3 enfants.

226. Moyse d'Alsace et sa femme, 4 enfants.

כמר משה בן כהר"ר נפתלי הירץ עלזוז ז"ל

Mort le 15 Kislev 515 (1754).

227. Olry Jonas Lévy et sa femme.

אורי פייבש בן כמר יוחנן לוי

Mort en 1772?

228. — Marc Terquem, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.

מרדכי בן כמר נתן טערקום

Mort le 10 Sivan 537 (1777).

229. David Terquem, propriétaire pour l'autre 1/2, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

דוד בן נתן טערקום

Mort le 22 Kislev 535 (1774).

230. La veuve Mayer Alcan, locataire.

231. — Salomon Rodenbourg, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 6 enfants.

232. Samuel Rodembourg, propriétaire pour l'autre 1/2, et sa femme, 6 enfants.

233. La veuve Mardoché, locataire.

הח"ר מרדכי יוסף בן הר"ר שלום רוטנבורג

Mort le 13 Adar I 497 (1737).

234. — Jacob Halphen Lejeune, propriétaire, et sa femme, 1 enfant.

יעקב בן יצחק איצק חלפון ז"ל

Mort le 29 Tischri 519 (1758).

235. Emanuel de Coblence, locataire, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.

מנחם מנלי בן איצק שמש קאבלענץ ז"ל

Mort le 15 Schevat 532 (1772).

236. La veuve Abraham d'Alsace, 1 enfant.

237. — David de Créhange, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 4 enfants.

238. Hayem Birler, propriétaire pour l'autre 1/2, et sa femme, 1 servante.
חיים בר אברהם בירלר ז"ל
Mort le 10 Schevat 515 (1755).

239. Michel Franck, locataire, et sa femme, 3 enfants.

240. — Jacob Worms, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 2 enfants.

241. La veuve Samuel Worms, propriétaire pour l'autre 1/2.

242. Louis Carlebach, locataire, et sa femme, 3 enfants.
וואלף בן וואלף קרליכ ז"ל
Mort le 14 Kislev 522 (1761).

243. — Lion Picard, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 4 enfants, 1 servante.

244. Samuel De Bonne, propriétaire pour l'autre 1/2, et sa femme.

245. La veuve Joseph De Bonne, locataire, 1 enfant, 1 servante.

246. Alexandre Lévy, locataire, et sa femme, 4 enfants.

247. — David Oulf, propriétaire, et sa femme, 1 enfant.

248. Cerf Daniel, locataire et sa femme, 2 enfants.

249. David Reims, veuf, 1 enfant.

250. Bernard, Maître d'Ecole, et sa femme, 2 enfants.

251. — Salomon Limbourg, l'aîné, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 1 enfant.
יהודא זעליגמן בן כמר אשר לימפורג
Mort la veille de Souccot 509 (1748).

252. Salomon Limbourg, le jeune, propriétaire pour l'autre 1/2, et sa femme, 1 enfant.

253. Joseph Picard, locataire, et sa femme, 3 enfants.

254. La veuve Moyse.

255. La veuve Néhémie Limbourg.
שרה רבקה רחל בת הח"ר דוד הלוי ז"ל נוק"ק פ"פ דמיין אלמנה נחום לימבורג ז"ל
Morte le 12 Adar 504 (1744).

*Les héritiers de Lambert Cahen, propriétaires.*

256. Moyse de Créhange, locataire, et sa femme, 8 enfants, 1 servante.
משה בר יצחק קריכינגן ז"ל
(1741) ?

257. — Salomon Zey, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 3 enfants.

258. Samuel Zey, propriétaire pour l'autre 1/2, et sa femme.
שמואל זנוויל בן ברמן זיא ז"ל
Mort le 5 Schebat 515 (1755).

259. Lion Alcan, locataire, et sa femme, 4 enfants.
כהר"ר יהודא ליב בהמנוח כהר"ר מנחם מענדלי רויטשילט ז"ל
(1753) ?

260. Samuel Jonas Lévy, propriétaire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.
פ'נמ' כהר"ר שמואל בן כ' יוחנן לוי
Mort le 5 Kislev 538 (1777).

261. Jonas Lévy, son père, locataire, et sa femme.

262. — Samuel D'Augny, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 3 enfants.
כהר"ר נתנאל בר חיים הלוי ז"ל אוניי
Mort le 4 Iyar 501 (1741).

263. David Lévy, propriétaire en partie, et sa femme, 2 enfants.
כהר"ר דוד בהמנוח כמר שמואל אפרים ז"ל הלוי קומא
(1741 ?).

264. Cerf Lion Cahen, propriétaire en partie, et sa femme, 1 enfant.

265. Nanon, sa mère.

266. Ephraïm Mardoché Zey, locataire, et sa femme, 2 enfants.

267. Elie Picard et sa femme.

268. Esther, veuve d'Olry Halphen.
משולם פייביש בן הח"ר יצחק חלפון זצ"ל
Mort le 16 Tébet 490 (1730).

269. La veuve Raphaël D'Alsace.

270. Judas Lévy et sa femme.

271. — Olry Westhauven, propriétaire, et sa femme, 3 enfants.
פייבש בר יצחק נשדה הלוי ווועשטהויבן
Mort et enterré à Westhofen en 1744 ?

272. Samuel Brisack ou Charé, locataire, et sa femme, 2 enfants.
(1807)? שמואל בן גדלי' שארי

273. Moyse Zey et sa femme.
משה אורי בן כ"ה' בערמן זיא ז"ל
Mort le 27 Heschvan 546 (1785).

274. — Samuel Cahen, propriétaire, et sa femme, 4 enfants, 1 servante.
שמואל בן כהר"ר גרשון הכהן סופר זצ"ל
Mort le 17 Sivan 572 (1812).

275. Jacob Halphen, propriétaire, et sa femme, 4 enfants.
יעקב בן אברהם חלפון ז"ל
Mort le 3 Tamouz 537 (1777).

276. Samuel Zey, locataire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

277. — Benedic De Morhange, propriétaire, et sa femme, 4 enfants, 1 servante.

278. La veuve Salomon Cahen, locataire, 4 enfants.
זעליגמן יהודא בר מרדכי יוסף הכהן
Mort le 15 Kislev 493 (1732).

279. Olry Lévy, locataire, et sa femme, 1 enfant.
כהר"ר פייבש בן המנוח כהר"ר מרדכי אהרן הלוי
Mort le 2 Nisan 509 (1749).

280. Nathan May, le jeune, et sa femme, 1 enfant.
נטע בן הח"ר אליעזר ליברמן מאיר
Mort le 11 Tébet 532 (1772).

*Mayer Walich médecin, propriétaire.*

281. Salomon May, locataire, et sa femme, 2 enfants.

282. La veuve Salomon Jacob, 1 petit-fils.

283. — Lion de Mayence, propriétaire pour un tiers, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.
פ"ו מהור"ר יהודא ליב בן מוהר"ר נפתלי הירץ מענץ (1772)?

284. La veuve Boric de Mayence, propriétaire pour 1/3.
ברוך בהח"ר נפתלי מענץ
Mort le 9 Adar 493 (1733).

285. Alcan de Mayence, propriétaire pour 1/3, veuf, 3 enfants.
אלחנן בן כמוהר"ר נפתלי ישראל מענץ ז"ל
Mort à Biedersdorf (1744) ?

286. Alexandre Olry Cahen, locataire, et sa femme, 1 enfant.

287. — Godechau Halphen, propriétaire en partie, et sa femme, 2 enfants.
הח"ר אליקום בח"ר משולם ווייבש חלפון שמש זצ"ל
Mort le 13 Nisan 506 (1746).

288. Marc Halphen, propriétaire en partie, et sa femme, 5 enfants.
מרדכי בן אברהם חלפון
Mort le 3 Heschwan 593 (1833)?

289. La veuve Olry Halphen, propriétaire en partie.

290. Isaac Halphen.
הר"ר יצחק איזק אברהם בן הר"ר משולם יוסף חלפון ז"ל
Mort le 25 Tischri 509 (1748).

291. Abraham de Morhange, locataire, et sa femme, 7 enfants.

292. Samuel de Morhange et sa femme.

293. Joseph Bloch d'Alsace et sa femme, 6 enfants.

294. Hayem Moyse et sa femme, 1 enfant.

295. Bernard Soultz et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

296. — Cerf Picard, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.
כ' נפתלי יעקב בן מהר' אברהם יצחק אייזק פיקרט ז"ל
Mort le 2 Tébet 508 (1747).

297. Moyse Trenel, propriétaire en partie, et sa femme, 5 enfants, 1 servante.

298. Jacob Trenel, garçon, propriétaire en partie.
יעקב יעקיבא בן המנוח מהור"ר אלי' טרינעי זצ"ל
Mort le 8 Iyar 538 (1778).

299. Jacob Trenel et sa femme, 1 enfant.

300. David Permeringen, locataire, et sa femme, 2 enfants.

301. Jacob Cahen, boucher, et sa femme, 3 enfants.
כהר"ר יעקב בן המנוח כהר"ר אליקום גענשלוק הכהן סילכי ז"ל
Mort la veille de la néoménie de Schebat 506 (1746).

302. Mayer de Morhange et sa femme.
מאיר מערכינגן (1772) ?

303. Mayer Moyse veuf.

304. La veuve Elie Trenel.
כהר"ר אלי' יצחק בהמנוח כמר עקיבא טרענר ז"ל
Mort le 28 Tischri 491 (1730).

305. — Mayer May, marchand de chevaux, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 1 enfant, 1 valet.
מאיר בן כהר"ר משה מאיי
Mort le 6 Adar I 504 (1744).

306. Michel May, propriétaire pour 1/2, et sa femme.
מיכאל בן כ' משה מאיי ז"ל
Mort le 28 Nisan 530 (1770).

307. La veuve Moyse May.
כהר"ר משה בר מאיר מאיי' ז"ל
Mort le 17 Tischri 499 (1738).

308. — Samuel Openom, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.
הזקן כמר שמואל בן ר' משה אופנהיים
Mort le 22 Iyar 523 (1763).

309. Joseph Samuel Openom, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 1 servante.

310. Nathan May, le jeune, locataire, et sa femme.

311. La veuve Raphaël Cahen et 4 enfants.
יעקב רפאל בן במוהר"ר יהודא ליב הכהן זצ"ל
Mort le 17 Heschwan 498 (1737).

312. — Cerf Brisack ou Ennesem, propriétaire pour 1/2, et sa femme.
כמוהרר נפתלי הירץ אברהם בהמנוח יוסף משה ז"ל ענזהיים
Mort le 13 Tébet 503 (1743).

313. Joseph Brisack ou Ennesem, propriétaire pour l'autre 1/2, et sa femme.

314. Isaac Zey, boucher, locataire, et sa femme, 5 enfants.

315. Lazare d'Alsace et sa femme, 4 enfants.

316. La veuve Salomon Emerick.

317. Salomon Pesseman Cahen et sa femme, 3 enfants.
כהר"ר שלמה זלמן אברהם בהמנוח כהר"ר פסח פינסמן הכהן ז"ל
Mort le 24 Schevat 502 (1742).

318. Isaac Lévy et sa femme, 1 enfant.
יצחק זענקלי בן כמר אלכסנדר סענדר כהן ז"ל
Mort le 19 Adar I 515 (1755).

319. Isaac May et sa femme, 1 enfant.

320. La veuve Isaac Lévy.
כמוהר"ר יצחקי והנתן זענקלי בן המנוח הח"ר אליעזר אברהם הלוי זצ"ל וירמש
Mort le 11 Heschwan 488 (1727).

321. — Bernard Zey, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 4 enfants.
יששכר בערמן אבריהם בהמנוח כ' חיים זאא ז"ל
Mort le 5 Tébet 507 (1764).

322. Moyse Mardoché, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 4 enfants.

323. — Mayer Cahen, propriétaire, et sa femme, 3 enfants.

324. — Israel de Crehange, propriétaire, et sa femme, 6 enfants, 1 servante.

325. — Ephraïm Openom, propriétaire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.
כהר"ר אפרים גומפריך בן המנוח פר"מ כהר"ר נפתלי הירץ אופנהיים ז"ל
Mort en 1743 ?

326. — Elie Cahen, propriétaire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

327. — David Israël, veuf, propriétaire pour 1/2, 1 enfant.
Voir *Revue*, t. XLVIII, p. 277.

328. Bernard Lévy, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 4 enfants, 1 servante.
יששכר בערמן בן הקדוש כמר ישעי' הלוי ז"ל
Mort en 1741 ?

329. Salomon Rimbach, locataire, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.

330. Salomon Oberfeld, veuf, 3 enfants.
כהר"ר שלמה בר שמואל ז"ל מאוברפינלד
Mort en 1742 ?

331. La veuve Cerf May.
נפתלי הירץ בן המנוח כמר נתן מאיי' זצ"ל
Mort le 18 Adar I 473 (1713).

332. — Olry Lévy, propriétaire pour 1/3, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.

כהר"ר אורי פייבש בר אהרן ז"ל הלוי
Mort en 1754 ?

333. Elie Lévy, propriétaire pour 1/3, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.
אליה בן בערמן לוי ז"ל
Mort en Sivan 530 (1770).

334. Elie Alcan Lévy, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 1 servante.
אליה בן אלקנה לוי ז"ל
Mort le 13 Kislev 529 (1768).

335. Olry Halphen, locataire, et sa femme, 1 enfant.
פייבש בן גינטשליק חלפון
Mort le 10 Nisan 527 (1767).

336. La veuve Moyse Lévy, boucher.
כהר"ר משה בח"ר מרדכי דוד הלוי
Mort le 18 Nisan 488 (1728).

337. — Lazare Olry Lévy, marchand, propriétaire, et sa femme, 5 enfants, 1 servante.
ליברמן בן כ"ה אורי פייבש לוי
Mort le 14 Tébet 538 (1778).

338. Salomon Elie Lévy, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 1 enfant.

339. Salomon Lion Lévy, propriétaire pour 1/6, et sa femme, 4 enfants.

340. Jacob Lévy, propriétaire pour 1/6, et sa femme.

341. Bernard Cahen, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 1 enfant.

342. David Levy, propriétaire pour 1/12, et sa femme.
דוד בן הירץ קומה הלוי ז"ל
Mort le 3 Tebet 516 (1755).

343. La veuve Lion Lévy, propriétaire pour 1/12.
יהודא ליב בן הקדוש הח"ר רפאל הלוי הי"ד
Mort le 10 Ab 481 (1721).

344. La femme de David de Créhange, locataire.

*La communauté, propriétaire.*

345. Moyse Lambert et sa femme.
כהר"ר משה בן כמר יצחק איצק ווילשטט ז"ל
Mort le 22 Eloul 520 (1760).

346. Raphaël Abraham et sa femme, 1 enfant 1 servante.

347. — Moyse Oulf, propriétaire, et sa femme, 5 enfants, 1 servante.
משה בן הח"ר נטע אולף
Mort en 1772 ?

348. Bénedic Lévy, locataire, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

349. Abraham Worms et sa femme.
כה"ר אברהם אכרלי בה"ר כמוהרר יצחק אהרן זצל ווירמש
Mort le 8 Nisan 516 (1756).

350. Bernard de Mayence, propriétaire, et sa femme. 3 enfants, 1 servante.
מוהרר"ר ישטכר מינץ
Mort le 22 Tamouz 568 (1808).

351. Lazare Permeringen, locataire, et sa femme, 2 enfants.

352. — Isaac Halphen, propriétaire, et sa femme.
איצק בן הח"ר זיסקינד חלפון
Mort en 1775 ?

353. Marc Cahen, propriétaire, et sa femme, 4 enfants.
מרדכי בר יהודא ליבל כ"ץ
Mort en 1746 (?)

354. David Basse, locataire, et sa femme.

355. — Abraham Verte, propriétaire pour 1/2, veuf, 1 enfant.
יסף אברהם בן כהר"ר יעקב וועדא ז"ל
Mort le 21 Schebat 518 (1758).

356. Raphaël Verte, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 1 enfant.
מוהר"ר רפאל בן כ"ה אברהם וועדא ז"ל
Mort le 21 Kislev 529 (1768).

357. Joseph Verte, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 2 enfants.
יוזפא בהח"ר אברהם וועדא
Mort en 1775.

358. La veuve Fremine Verte, sœur d'Abraham.
פרומט בת כהר"ר יעקב וועדא ז"ל
Morte le 9 Nisan 515 (1755).

359. — Lion Ditz, propriétaire, et sa femme, 1 pensionnaire étudiant, 1 valet et 1 servante.

360. — Cerf Emerick, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.
מהור"ר נפתלי אברהם בן מוהר"ר פייבש עמריך ז"ל
Mort le 25 Tamouz (1748 ?)

361. Marc Halphen, propriétaire pour l'autre 1/2, et sa femme.

362. Mayer Lambert, locataire, et sa femme, 2 enfants.

כהר"ר מאיר בן המנוח כ"ת ישעי' ווילשטט

Mort en 1805 (?)

363. Olry Halphen, propriétaire pour 1/3, et sa femme, 3 enfants.

אורי פייבש ב' המנוח כ' אלעזר חלפון ז"ל

Mort le 28 Schevat 505 (1745).

364. Lazare Halphen, propriétaire pour 1/3, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

כ"ה' אלעזר ליזר חלפון

Mort le 11 Tischri 508 (1747).

365. Lion Halphen, propriétaire pour 1/3, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

366. Cerf Lazare Lévy, locataire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

367. Jacob Jonas Lévy, locataire, et sa femme, 1 enfant.

368. — Mayer Cahen, marchand de chevaux, propriétaire, et sa femme, 5 enfants, 1 valet.

מאיר בר שמעון הכהן ז"ל

Mort le 12 Iyar 519 (1759).

369. — Olry Halphen, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 1 servante.

370. Ephraïm Halphen, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 2 enfants.

אפרים גומפיל בן המנוח כ' אורי פייבש חלפון ז"ל

Mort le 20 Tébet 506 (1746).

371. Lazare Olry Cahen, locataire, et sa femme, 8 enfants, 1 servante.

אלעזר בן כ' פייבש כהן

Mort le 6 Nisan 537 (1777).

372. David Cahen, locataire, et sa femme, 2 enfants.

דוד בן וואלף הכהן מיכאנסונע

Mort en 1810 ?

373. — Moyse Brisack, propriétaire pour 1/2, et sa femme.

משה בן מאיר פריזנק

Mort le 21 Tamouz 529 (1769).

374. Abraham Brisack, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 4 enfants.

אברהם בן מאיר פריזנק

Mort le 4 Tébet 536 (1775).

375. La veuve Moyse Cahen, fille de Moyse Brisack.

משה יצחק בן כהר"ר יוסף יעקב כ"ץ

Mort le 21 Schebat 499 (1739).

376. Raphaël Lévy, propriétaire pour 1/2, et sa femme.

377. La veuve Lazare d'Ennery, propriétaire pour 1/2.

378. Jacob May, locataire, veuf, 2 enfants, 1 servante.

379. Bernard Openom, locataire, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.

380. David d'Ennery et sa femme, 1 enfant.

381. La veuve Lazare Lévy.

אלעזר ליברמן בהח"ר אלי' הלוי זצ"ל

Mort le 2e jour de Tischri 493 (1723).

382. — La veuve Mayer Halphen, propriétaire pour 1/2, 3 enfants.

מאיר יעקב בהח"ר יצחק חלפון זצ"ל

Mort le 12 Iyar 498 (1738).

383. Cerf Cahen, locataire, et sa femme, 2 enfants, 1 pensionnaire de Phalsbourg.

נפתלי הירץ בן כהר"ר נתן משה הכהן ז"ל

Mort le 9 Iyar 515 (1755).

384. Ephraïm Halphen et sa femme, 3 enfants.

אפרים גומפריך בן מאיר חלפון ז"ל

Mort le 25 Heschwan 518 (1747).

385. Isaac Trénel et sa femme, 2 enfants.

כהר"ר יצחק אייזק בן הח"ר עקיבא טרינהי

Mort le 5 Schebat 517 (1757).

386 La veuve Lambert Lévy, 1 enfant.

הקדוש כמר אשר לעמלי בר מנחם ווינפ' ז"ל הלוי

Assassiné en revenant de Paris en 1727.

387. Lambert Boucher et sa femme, 1 enfant.

*La communauté, propriétaire.*

388. David Cahen, chantre, et sa femme, 1 servante.

ש"ץ מהור"ר דוד יעקב בן מהור"ר אברהם יעקב בנימין פאפרש כ"ץ זצ"ל
Mort le 25 Adar II 510 (1750).

389. Abraham Lévy, boucher, et sa femme, 2 enfants.

390. Isaac Lion Spir et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

391. — Lion de Morhange, propriétaire, et sa femme, 5 enfants, 1 servante.

392. Abraham Olry Cahen, locataire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

כהר"ר אברהם בן ז"ה פו"מ כהר"ר אורי פייבש הכהן שו'
Mort le 13 Schebat 510 (1750).

393. Olry Lion Lévy et sa femme, 4 enfants.

אורי פייבש בן כ' ליב לוי
Mort la veille de la néoménie de Heschwan 539 (1778).

394. — Joseph Emerick, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 1 enfant.

יוסף אלי' בן מרדכי גומפל עמריך
Mort en 1775?

395. Ephraïm Wimphen, propriétaire pour l'autre 1/2, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

396. Louis Weyl, locataire, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

זאב וואלף בן הרב מוהר"ר שמואל זגוויל וויל מראפשוויר
Mort le 16 Iyar 508 (1748).

397. Lazare May, locataire, et sa femme, 1 enfant.

398. — Lazare de Morhange, propriétaire, et sa femme, 1 servante.

399. Alexandre de Morhange fils et sa femme, 4 enfants, 1 servante.

400. Israël Cahen, locataire et sa femme.

כהר"ר ישראל בן כהר"ר נתן משה הכהן
Mort en 1743?

401. Lazare Godchaux Halphen, locataire, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

402. Souseman d'Alsace, veuf.

403. Olry Halphen et sa femme, 1 enfant.

404. — Aaron Israël, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 1 enfant.

405. Olry Israël, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

406. Isaac Israël, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

407. Lambert Gompert et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

הח"ר אשר לעמלי בן הח"ר גומפיל עמריך
Mort le 1er jour de la néoménie de Iyar 532 (1772).

408. Isaac Nordon et sa femme, 2 enfants.

אריצק יצחק בן הר"ר משולם פיבש נארדי
Assassiné près de Neckarsulm, le 12 Tamouz 1743.

409. Abraham Cahen et sa femme.

שמש ונאמן כ' אברהם בן המנוח מוהר"ר דוד חזן כ"ץ ז"ל
Mort le 6 Eloul 540 (1780).

410. Marem Halphen et sa femme.

411. — David Lévy, propriétaire pour 1/2, et sa femme.

412. David May, locataire, et sa femme, 4 enfants, 1 servante.

כהר"ר דוד טעבלי יעקב בהמנוח כהר"ר שלמה עמרם יעקב ז"ל מארי'
Mort en 1743?

413. Isaac Bing, locataire, et sa femme.

414. Lazare Brisack et sa femme, 1 enfant.

הזקן כ' אלעזר ליברמן בן כ' מאיר פרייזיק
Mort le 18 Adar I 524 (1764).

415. — Salomon Polacke, propriétaire, et sa femme.

שלום בן זיסקינד פאלק
Mort en 1767 (?)

416. Salomon Halphen, propriétaire, et sa femme.

שלמה זלמן בן המנוח כמר ישעי' ישעי' חלפון ז"ל
Mort le 24 Eloul 510 (1750).

417. Moyse Michel, propriétaire, et sa femme, 3 enfants.

418. Israël Michel, propriétaire, et sa femme, 4 enfants.

419. Jacob Grodvol, propriétaire, et sa femme, 2 enfants.

כהר"ר יעקב בן יצחק אהרן גרוטוואהל ז"ל
Mort le 11 Iyar 518 (1758).

420. La veuve Salomon Grodvol, propriétaire, 1 enfant.

שלמה אברהם מנשה בר אהרן גרוטוואהל

Mort la veille de la néoménie de Nisan 493 (1733).

421. Jacob de Morhange, propriétaire, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

422. Olry Jacob Cahen, locataire, et sa femme, 3 enfants.

423. Samuel de Vallière et sa femme, 4 enfants.

424. Cerf Zey et sa femme, 1 enfant.

425. Lion Worms et sa femme, 1 enfant.

426.— Mayer Cahen, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

מאיר בר נתן כ"ץ

Mort en 1763?

427. La veuve Simon Grodvol, propriétaire pour l'autre 1/2.

428. Moyse May, locataire, et sa femme, 2 enfants.

429. Nathan Zey et sa femme.

430. Moyse Zey et sa femme.

משה אורי בן כ"ה בינרמן זיא זצ"ל

Mort le 27 Heschvan 546 (1785).

431. Lambert Wildstat, veuf.

432. — Nathan Lambert, propriétaire pour 1/4, et sa femme, 2 enfants.

433. Isaye Lambert, propriétaire pour 1/4, et sa femme.

434. Marc Halphen, locataire, et sa femme.

435. Isaac Halphen, locataire, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

יצחק איצק בן כהר"ר יהודא לוב חלפון ז"ל

Mort le 12 Adar II 515 (1755).

436. Lion d'Alsace, locataire, et sa femme, 1 enfant, sa belle-sœur, fille.

437. Cerf Picard, locataire, et sa femme, 3 enfants.

מוהר"ר הירץ פיקרט זצ"ל

(1772 ?).

438. Lion de Sierck et sa femme, 3 enfants.

*Moyse Alcan, banquier, résidant à Nancy, propriétaire.*

439. Alexandre Cahen, marchand, locataire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

440. Abraham d'Halembourg, locataire, et sa femme, 1 servante.

אברהם יוסף כ"כ יעקב יוקל הלינבורג

Mort le 10 Eloul 520 (1760).

441. Mayer Halembourg, veuf.

442. Moyse Lévy, gendre d'Halembourg et sa femme, 3 enfants.

*Led. Moyse Alcan de Nancy, propriétaire.*

443. Hayem Halphen, locataire, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

444. Olry Abraham Cahen, propriétaire, et sa femme, 6 enfants, 1 servante.

פ"ו כמוהר"ר פייבש בר אברהם הכהן ז"ל

Mort le 10 Heschwan 513 (1752).

445. — Abraham Simon Cahen, propriétaire, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

אברהם בן פ"ו כ"ה זימלה כהן ז"צ"ל

Mort le Simhat Tora 561 (1800).

446. Mayer de Coblence, locataire, et sa femme, 1 enfant.

*Isaac Abraham Cahen, propriétaire.*

447. Salomon May, locataire, et sa femme, 4 enfants.

448. Mayer Sierck et sa femme, 1 enfant.

מאיר בן עברלי זערוק הלוי ז"ל

Mort le 23 Kislev 518 (1757).

449.— Isaac Abraham Cahen, propriétaire, et sa femme, 4 enfants, 1 servante.

איצק בן אברהם כהן ז"ל

Mort le 24 Kislev 528 (1767).

450. Michel Israel, locataire, et sa femme.

451. Isaac Nathan Cahen, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.

מוהר"ר יצחק אייזק בן הח"ר נתן משה הכהן ז"ל

Mort le 11 Tébet 522 (1762).

452. Boruch Halphen et sa femme.

כהר"ר ברוך בן כהר"ר יעקב יעקל חלפון

Mort le 19 Schebat 501 (1741).

453. — Simon Cahen, propriétaire, et sa femme, 2 enfants, 1 précepteur, 1 servante.

פ"ו כהר"ר יוסף שמשון יעקב זימלי בר המנוח כ' אברהם כהן ז"ל

Mort le 13 Nisan 514 (1754).

454. Olry Spir Lévy, banquier, et sa femme, 2 enfants, 1 pensionnaire, 1 valet, 1 servante.

כהר"ר משולם פייבש משה בן המנוח ה'ו'ה כהר"ר יעקב יצחק אריצק שפיראר הלוי ז"ל

Mort le 6 Iyar 503 (1743).

455. Ephraïm Openom, propriétaire pour 1/3, et sa femme, 3 enfants.

אפרים גומפריך בהמנוחבמר משה אופנהיים ז"ל

Mort le 15 Iyar 506 (1746).

456. Moyse Openom, locataire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

משה בר ישכר אופנהיים זצ"ל

Mort le 11 Nisan 580 (1820) (?)

457. Jacob Openom, locataire, et sa femme, 1 servante.

כהר"ר יעקב בן פ'ר'מ כ'ה' נפתלי הירץ אופנהיים ז"ל (1750 ?).

458. Mayer Schwaube, locataire, et sa femme, 3 enfants.

459. La veuve Salomon Rezeln, locataire, 1 enfant.

460. Samuel Oullille (Oullif ?), locataire, et sa femme, 1 enfant.

461. Sa belle-mère.

462. Samuel Bennereich d'Ennery (?) et sa femme.

463. — Salomon Lévy, propriétaire en partie, et sa femme.

שלמה זלמן נח בן כהר"ר משה לוי שמש (1750 ?).

464. Lazare Lévy, propriétaire en partie, et sa femme, 4 enfants.

הת"ר אלעזר בהמנוח יוסף יזל לוי

Mort le 11 Sivan 509 (1749).

465. Moyse Lévy, propriétaire en partie, et sa femme, 3 enfants.

466. Samuel Trenel, propriétaire en partie, et sa femme.

כהר"ר שמואל בן כ' אברם טרעני ז"ל (1762 ?).

467. Mayer Trenel et sa femme.

כ' מאיר בן המנוח כ' אברהם טרעני ז"ל (1763).

468. La veuve Abraham Trenel.

אברהם משה, בן הר"ר שלמה אברהם זצל"טרעני

Mort le 1er jour de l'année 487 (1726).

469. Samuel Nersem, locataire, et sa femme, 3 enfants.

כהר"ר שמואל אברהם בן מרדכי נערשום ז"ל

Mort le 8 Schebat 515 (1755).

470. Marc Lévy, locataire, et sa femme, 3 enfants.

471. Jacob Zey, locataire, et sa femme, 1 enfant.

כהר"ר יעקב יוסף בהה"ר יצחק דוד ז"ל מזריא

Mort le 7e jour de Pâque 499 (1739).

472. Bénédic Cahen, propriétaire, et sa femme, 5 enfants.

בינדיט בן מוהר"ר אורי פייבש הכהן (1776).

473. Cerf Manheim et sa femme, 2 enfants.

474. Jacob Worms et sa femme.

475. — La veuve Guentelé de Treves, propriétaire.

476. Samuel de Morhange, locataire, et sa femme, 4 enfants, 1 servante.

*Jacob Weyl, propriétaire, demeure en Alsace.*

477. Jacob Aron de Metz, locataire, et sa femme, 1 pensionnaire, 1 servante.

478. Jacob Halphen et sa femme.

כהר"ר יעקב יצקל בהמנוח כהר"ר ברוך יהודא הצרון ז"ל חלפון (1743 ?).

*Samuel Cahen, propriétaire, demeure à Nancy.*

479. Lion Nathan Cahen, locataire, et sa femme, 1 enfant.

יהודא נתן בן משה שניאור פייבש הכהן ז"ל

Mort le 20 Tébet 516 (1756).

480. Bernard Cahen et sa femme, 1 enfant.

*Salomon Bernard Cahen, propriétaire, demeure chez Olry Spir Lévy.*

Maison vuide.

481. — Alexandre Cahen, propriétaire, et sa femme, 1 servante.

482. — Alcan de Trèves, propriétaire en partie, et sa femme, 4 enfants.

483. Alcan Lazare de Trèves, propriétaire en partie, et sa femme, 2 enfants.

אלחנן בן כהר"ר אלעזר ליזר כהן ז"ל טריר
Mort le 3 Eloul 509 (1749).

484. Moyse de Trèves, veuf, propriétaire en partie.

485. La veuve Lazare de Trèves, propriétaire en partie.

486. Bernard Emerick, locataire, et sa femme, 4 enfants.

487. La veuve Lion Worms et sa mère.

כהר"ר יהודא ליב בן כהר"ר אלחנן וירמיישא
Mort le Simhat Tora 493 (1732).

488. — Marem de Mayence, propriétaire, et sa femme, 6 enfants.
Demeure vis à-vis des sœurs recollettes dans la maison de Chondic Ruben Schwaube.

מאיר מהרם בהמנוח כהר"ר אברהם מענץ ז"ל (1742?).

489. Mayer Salomon Schwaube, locataire, et sa femme, 5 enfants.

משה מאיר בר זלמן ג'ב'
Mort le 12 Tischri 512 (1751).

490. — La veuve Joseph Brisack, propriétaire en partie, 1 enfant.

כ' יוזל יוסף בן כ' אלעזר ליברמן בריזך
Mort le lendemain de Pâque 497 (1737).

491. Salomon Brisack, propriétaire et sa femme, 4 enfants.

שלמה זלמן בר יוסף יוזל פרויזיך ז"ל
Mort le 3 Tamouz 501 (1741).

492. Lazare Brisack, propriétaire en partie, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

ליברמן בן יוזל ברויזך
Mort le 14 Schevat 1776?

493. Raphaël Brisack, veuf, propriétaire en partie, 4 enfants.

494. David Brisack, propriétaire en partie, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

*Bernard Spir Levy, propriétaire.*

495. Judich Lévy, propriétaire, et sa femme, 5 enfants, 1 servante.

496. — Moyse de Trèves, propriétaire pour 1/2, veuf.

497. Mayer de Trèves, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 1 enfant.

498. Lazare Franck, locataire, et sa femme, 2 enfants, sa sœur.

499. Hayem d'Ennery, propriétaire en partie, et sa femme, 3 enfants.

500. Samuel d'Ennery, propriétaire en partie, et sa femme, 2 enfants.

שמואל זנוויל בן המנוח כמר נתנ אנריך (1741?).

501. La veuve Lazare d'Ennery, propriétaire en partie, 1 enfant.

502. Salomon d'Ennery, propriétaire en partie, et sa femme, 3 enfants.

503. Garçon Cerf Cahen, locataire, et sa femme.

משה גרשון בן הה"ר נפתלי הורץ כהן (1763?).

504. Aron Alberstott et sa femme, 1 enfant.

505. — Michel d'Ennery, propriétaire, et sa femme, 3 enfants.

506. La veuve Samuel d'Ennery, propriétaire.

שמואל יכנידה בר כמר קלונימוס משה אנריך ז"ל
Mort le 19 Tébet 487 (1727).

507. La veuve Jacob Lambert, propriétaire.

יעקב יעקל בר אלעזר ליברמן ווילשטט זצ"ל (1737?).

508. Lazare Lambert, propriétaire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

509. — La veuve Moyse Brisack, propriétaire de partie.

משה ראובן בר מאיר פריזנק ז"ל
Mort le 14 Schevat 494 (1734).

510. Abraham Brisack, propriétaire de partie, et sa femme.

511. Alexandre de Morhange, locataire, et sa femme, 1 enfant.

סענדר בן כ' ליברמן מערכינגן ז"ל (1764?).

512. Elie Gompertz, propriétaire de 1/2, et sa femme, 4 enfants.

513. Joseph Cahen, propriétaire de 1/2, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.
(1767?). יוסף יוזבל כהן

514. La veuve Salomon Cahen, locataire, 2 enfants.

שלמה יצחק בן הר"ר שמיטון הכהן ז"ל
Mort le 3e jour de Hol ha-Moed de Pâque 495 (1735).

515. Jacob Lambert, locataire, et sa femme, 1 valet, 1 servante.

516. — Néhémie Reicher, propriétaire, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.

נחמיה בן מוהר"ר שמעון ריישר ז"ל
(1775 ?).

517. — Elie Lévy, propriétaire, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

הת"ר אלי' אברהם בן כ' נתן הכוי
Mort le 25 Kislev 509 (1748).

518. — Moyse Spir Lévy, propriétaire en partie, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.

משה בן פ'ומ' איצק שפיאר ז"ל
Mort le 23 Ab 531 (1771).

519. Joseph Cahen, propriétaire en partie, et sa femme, 3 enfants, sa belle-sœur, 1 servante.

יוסף בן כ"ה' גרלי' כהן
(1774 ?).

520. — Olry Aron Lévy, marchand, propriétaire, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

כהר"ר אורי פיובש בר אהרן ז"ל הלוי
Mort en 1754 (?).

521. — Moyse de Mayence, veuf, propriétaire de 1/2.

משה בהמנוח פ'ו'מ כהר"ר ישעכר מינצין ז"ל
Mort en Heschvan 501 (1740).

522. Joseph Openom, propriétaire, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.

כהר"ר יוסף יוזבל בן ה'ו'ה כהר"ר אפרים גומפריך אופנהיים
Mort en 1743 ?

523. Emandel de Vienne de Prague, propriétaire, et sa femme, 1 enfant, 1 servante.

*Mayer et Samuel Worms, propriétaires, demeurant à Landeau.*

524. Moyse d'Alsace, locataire, et sa femme, 1 servante.

מוהר"ר משה בן כ"ה' יהודא ליב עלזוס ז"ל
Mort en 1766 ?

525. La veuve David de Créhange.

526. — Ephraïm Halphen, propriétaire pour 1/3, et sa femme, 1 servante.

אפרים גומפריך בהמנוח כהר"ר ברוך יהודא חצרון ז"ל חלפון
Mort le 11 Adar 511 (1751).

527. Moyse Halphen, propriétaire pour 1/3, et sa femme, 3 enfants.

משה בר אליקום גינשלרק הלפון ז"ל
Mort le 2 Heschvan 500 (1739).

528. Isaac Halphen, propriétaire pour 1/3, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

ישע' בן כ' ליזר הלפון ז"ל
Mort le 9 Iyar 529 (1769).

529. — Marem Lambert, propriétaire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

530. Olry Lambert, locataire, et sa femme, 4 enfants, 1 servante.

אורי פיובש בן חושש כ' יוסף וולשטט
Mort en 1769 ?

531. La veuve Lion Hambourg, 1 enfant.

532. — David Halphen, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 3 enfants, 1 servante.

533. Isaye Lambert, médecin, locataire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

534. La veuve Salomon Halphen.

535. Godechaux Halphen et sa femme.

536. — Pesseman Cahen, propriétaire, et sa femme, son neveu, sa servante.

כהר"ר פסח הכהן
Mort en 1762 ?

537. Jérémie Cahen, locataire, et sa femme.

538. Aaron Cahen, veuf.

539. — Nathan Terquem, marchand de chevaux, propriétaire, et sa femme, 1 valet et 1 servante.

540. Cerf Goudechaux, locataire, et sa femme, 1 enfant.

*Mayer May, propriétaire.*

541. Salomon Rodembourg, locataire, et sa femme, 2 enfants.

*Salomon May, propriétaire.*
Maison vuide.

*Ephraïm Openom, propriétaire, et consorts.*

542. Daniel Brisack, locataire, et sa femme, 5 enfants.

543. La veuve Lion Zey, 2 enfants.

544. — Olry Anchel d'Ennery, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 3 enfants 1 servante.

545. Olry Ephraïm d'Ennery, propriétaire pour 1/2, et sa femme, 1 enfant.

546. — Oby Abraham Cahen, propriétaire, demeure ailleurs, rapporté cy-devant.

547. Aron Grodvol, polonais, locataire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

548. Garçon Zey et sa femme.

*L'hôpital nouveau.*

549. Lazare Franck, gardien, et sa femme, 3 enfants.

*Isaye Lévy, propriétaire.*

550. Joseph Passe, locataire, et sa femme, 1 enfant.

551. Abraham Reims, veuf, 2 enfants.

*Guentlé de Trèves, propriétaire.*

Maison vuide.

*Garçon Limbourg, propriétaire, demeure en Lorraine.*

552. Judich Lévy, locataire, et sa femme, 4 enfants.

553. Nathan Halphen, locataire, et sa femme, 2 enfants.

554. Jacob Rodembourg, 4 enfants.

555. — Abraham Lévy, veuf, propriétaire en partie.

556. Jacob Lévy, boucher, locataire, et sa femme, 2 enfants.

557. Isaac Lévy, boucher, locataire, et sa femme, 2 enfants.

ישעי' בן כהר"ר הירץ הלוי זצ"ל

Mort le 2 Adar 574 (1814).

558. La veuve Lazare Lévy.

ההורני הח"ר אלעזר אברהם ליברמן בהמנוה הח"ר יפתח יוסף הלוי זצ"ל מק"ק ווירמש

Mort le 23 Heschwan 484 (1723).

*L'hôpital.*

559. Samuel de Boulay, gardien, et sa femme, 1 enfant.

560. Goudechaux Cahen, propriétaire, et sa femme, 1 servante.

כהר"ר אליקום גיטשליק בן כמר יעקב ז'צ'ל סילכי (כהן)

Mort le 3 Adar 500 (1740).

561. Mayer Cahen, locataire, et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

כהר"ר מאיר הכהן סילכי ז"ל

Mort la veille de la néoménie de Tamouz 564 (1804).

562. Jacob Cahen, locataire et sa femme, 2 enfants, 1 servante.

יעקב בן פייבש כ"ץ משטיינווידרש-דארף

Mort le 5 Iyar 572 (1812).

563. La veuve Jacob, sa mère.

Le nombre des Juifs contenus au présent rôle est de deux mille deux cent treize personnes, compris les femmes, enfants et domestiques.

---

## Table alphabétique des familles juives à Metz en 1739.


*Abraham.*
Raphaël 346.
*Alberstatt* (Halberstadt).
Aron 504.
*Alcan* (Rothschild).
Vve Mayer 230.
Lion 259.
*Alembourg* (Halembourg).
Abraham 440.
Alcan 24.
Mayer 441.
*Alsace.*
Abraham 49.
Vve Abraham 236.
Joseph 183.
Lazare 315.
Lion 436.
Louis 193.
Moyse 226.
Moyse 324.
Vve Raphaël 269.
Sousseman 402.
*Aron.*
Jacob 477.
*Augny.*
Samuel 262.
*Basse* ou *Passe.*
David 354.
Joseph 550.
*Bengs* (Bing).
Isaac 1.
Isaac 413.
*Berkastel.*
Simon 149.
*Bernard.*
Maître d'école 250.
Gendre du rabbin 105.

*Barlet.*
Hayem 238.
Mardoché 136.
Salomon fils de Mardoché 139.
Salomon 137.
*Bloch.*
Hayem 37.
Joseph d'Alsace 293.
Mayer 22.
*Boncour* (Bacour).
La veuve 207.
*Bonn.*
Abraham 117.
Aron 88.
Vve Joseph 245.
Michel 3.
Samuel 244.
*Boulay.*
Samuel 559.
*Brisach.*
Abraham 374.
Abraham 569.
Femme d'Aron 43.
Bernard 2.
Cerf 312.
David 494.
Daniel 542.
Ephraïm 48.
Joseph 313.
Vve Joseph 490.
Lazare 492.
Lazare 414.
Marc 194.
Moyse 140.
Moyse 373.
Vve Moyse 509.
Raphaël 493.
Salomon 491.
Vve Salomon 124.
Samuel 182.
Samuel 272.
*Cahen.*
Abraham 409.
Abraham Olry 392.
Abraham Simon 445.
Alexandre 8.
Alexandre 200.
Alexandre 439.
Alexandre 481.
Alexandre Olry 286.
Aron 128.
Aron 538.
Benedic 472.
Bernard 14.
Bernard 341, 480.
Cerf 383.
Cerf Lion 264.
Daniel 107.
David 372.
David 388.
Elie 326.
Garçon 15.
Garçon Cerf 503.
Goudechaux 561.
Isaac 7.
Isaac 20.
Isaac 108.
Isaac Abraham 449.
Isaac Nathan 451.
Israël 400.
Jacob 301.
Jacob 563.
Vve Jacob 564.
Jérémie 537.
Joseph 9.
Joseph 513.
Joseph 519.
Vve Joseph 44.
Lambert 198.
Vve Lazare 54.
Lazare Olry 26.
Lazare Olry 371.
Lion Nathan 479.
Lion Olry 25.
Marc 353.
Marchand 53.
Marchand 55.
Mayer 138.
Mayer 323.
Mayer 368.
Mayer 426.
Mayer 561.
Moyse 21.
Moyse 102.
Vve Moyse 375.
Nachum 56.
Nanon 265.
Nathan 109.
Nathan Lazare 52.
Vve Olry 29.
Vve Olry 106.
Olry Abraham 444.
Olry Abraham 546.
Olry Jacob 422.
Pessemann 536.
Vve Raphaël 311.
Vve Salomon 278.
Vve Salomon 514.
Salomon Pessemann 317.
Samuel 274.
Simon 453.
*Carlebach.*
Cerf 165.
Louis 242.
*Coblence.*
Emanuel 235.
Garçon 201.
Isaac Zey 204.
Mayer 446.
Vve Salomon 202.
*Crefange.*
Abraham 223.
David 237.
Femme David 344.
Vve David 523.
Israël 324.
Moyse 256.
*Daniel.*
Cerf 248.
*Ditz* (Deutz).
Lion 359.
*Emerick* (Emmerich).
Abraham 93.
Bernard 486.
Cerf 360.
Daniel 174.
David 96.
Garçon 94.
Garçon 97.
Joseph 394.
Olry 92.
Salomon 198.
*Ennery.*
David 380.
Hayem 490.
Vve Lazare 377.
Vve Lazare 501.
Michel 505.
Vve Nathan 184.
Olry 186.
Olry Anschel 544.
Olry Ephraïm 545.
Salomon 116.
Salomon 502.
Samuel 185.
Samuel 500.
Vve Samuel 208.
Vve Samuel 506.
*Estligne* (Ettlingen).
Abraham 84.
Abraham 131.
Boric 132.
Vve Boric 83.
Lion 85.
*Franck.*
Lazare 498.
Lazare 519.
Michel 239.
*Francfort.*
Lion 146.
Nathan 145.
Nathan Hayem 147.
*Godchaux.*
Cerf 540.
*Gompertz.*
Elie 512.
Gompel 36.
Lambert 407.
*Gougenheim.*
Lion 141.
*Grodvol.*
Aron 547.
Boris 35.
Cerf 166.
Ephraïm 217.
Jacob 419.
Vve Jacob 167.
Vve Jacob 214.
Salomon 218.
Vve Salomon 209.
Vve Salomon 420.
Vve Salomon 427.
*Hadamart.*
Jacob 58.
Joseph 59.
Joseph 195.
Mayer 179.
Nathan 178.
Raphaël 129.
*Halphen.*
Abraham 28.
Abraham 77.

Boruch 452.
Cerf 63.
David 532.
Ephraïm 370.
Ephraïm 384.
Ephraïm 526.
Godchaux 287.
Godchaux 535.
Hayem 443.
Isaac 64.
Isaac 290.
Isaac 352.
Isaac 435.
Isaac 528.
Isaac Lion 67.
Jacob le jeune 234.
Jacob 275.
Jacob 478.
Lazare 364.
Lazare Goudchaux 401.
Vve Lazare 47.
Lion 365.
Vve Lion 62.
Marc 288.
Marc 361.
Marc 434.
Vve Marc 78.
Marc Lion 118.
Marem 410.
Vve Mayer 382.
Moyse 51.
Moyse 527.
Vve Moyse 162.
Nathan 553.
Olry 50.
Olry 335.
Olry 363.
Olry 369.
Olry 403.
Vve Obry 268.
Vve Obry 289.
Salomon 416.
Vve Salomon 534.

*Hambourg.*

Vve Lion 531.

*Israël*
(= Schweich ?)

Aron 404.
Isaac 406.
Michel 450.
Olry 405.

*Jacob.*

Aron 160.
Vve Salomon 282.

*Joseph.*

Nathan Olry 31.

*Lambert*
(Willstadt).

(Boucher) 387.
Isaac 90.
Isaye 99, 433, 533.
Vve Isaye 70.
Jacob 142, 515.
Vve Jacob 507.
Joseph 79, 154.
Lambert 431.
Lazare 508.
Marem 529.
Mayer 362.
Mayer Joseph 80.
Mayer Lazare 133.
Nathan 432.
Olry 530.

*Levy.*

Abraham 30, 389, 556.
Alcan Spir 73.
Alexandre 246.
Benedic 348.
Bernard 328.
Bernard Spir 38.
Cerf 40.
Cerf Elie 34.
Cerf Lazare 366.
David 263, 342, 411.
Elie 169, 333, 517.
Elie Alcan 334.
Elie Spir 72.
Godchaux Alcan 196.
Hayem 87.
Isaac 318, 557.
Vve Isaac 320.
Jacob 134, 219, 340, 556.
Jacob Jonas 367.
Jonas 261.
Joseph fils 135.
Judas 270.
Judich 495, 553.
Vve Lambert 386.
Lazare 18, 464.
Lazare Olry 337.
Vve Lazare 381, 558.
Vve Lion 343.
Marc 470.
Mayer Jonas 153.
Michel 174.
Moyse 86, 442, 465.
Moyse Spir 39, 518.
Vve Moyse 336.
Nathan 19.
Olry 279, 332.
Olry Aron 520.
Olry Jonas 227.
Olry Lion 393.
Olry Spir 454.
Raphaël 225, 376.
Raphaël Cerf 172.
Salomon 463.
Salomon Elie 338.
Salomon Lion 339.
Samuel 65, 168.
Samuel Jonas 260.

*Lewouf.*

Moyse 119.

*Libchetat*
(Lippstadt).

Louis 101.

*Limbourg.*

Vve Néhémie 255.
Salomon 251.
Salomon le jeune 252.

*(Lipschutz).*

Salomon, chantre 103.

*Mannheim.*

Cerf 473.

*May.*

Anchel 5.
Benedic 125.
Cerf 331.
David 412.
Isaac 319.
Jacob 378.
Lazare 397.
Louis 111.
Vve Louis 199.
Mayer 305.
Michel 306.
Moyse 112, 428.
Vve Moyse 307.
Nathan 197, 310.
Nathan le jeune 280.
Raphaël 152.
Salomon 110, 281, 447.
Salomon fils de Mayer 115.

*Mayence.*

Alcan 285.
Bernard 350.
Vve Boric 284.
Lion 283.
Marem 488.
Moyse 521.

*Michel.*

Israël 418.
Moyse 417.

*Morhange.*

Abraham 291.
Alexandre 399, 511.
Anchel 127.
Benedic 277.
Boric 148.
Daniel 187.
Jacob 421.
Joseph 100.
Lazare 391.
Lion 391.
Mayer 302.
Nathan 131.
Obry 126.
Samuel 202, 476.

*Moyse.*

Hayem 294.
Mayer 303.

*Nathan.*

Jacob 159.

*Nersem*
(Nersheim).

Samuel 469.

*Nordon*
(Norden).

Abraham 172.
Olry 41.

*Oberfeld.*

Salomon 330.

*Openom*
(Oppenheim).

Bernard 379.
Ephraïm 325, 455.
Jacob 457.
Joseph 522.

Joseph Samuel 309.
Moyse 456.
Samuel 308.
*Oulf.*
Alexandre 175.
David 247.
Isaac 170.
Moyse 347.
Samuel 460
*Oulmann.*
Isaye 33.
*Permerlingen.*
David 300.
Lazare 351.
Samuel (?) 462.
*Picart.*
Abraham 150.
Cerf 296, 437.
Elie 267.
Isaac 164.
Joseph 253.
Lion 243.
Michel 32, 143.
Vve Moyse 254 (?).
*Polacke.*
Alexandre 173.
Salomon 415.
*Reicher.*
Néhémie 516.
*Reimbach.*
Bernard 216.
Salomon 215, 329.
*Reims.*
Abraham 351.
David 249.
*Rezeln*
(Rosheim ? ou Rixheim ?]
Vve Salomon 459.
*Rodembourg.*
Jacob 554.
Vve Mardoché 233.
Salomon 231, 541.
Samuel 232.
*Schwaube.*
Abraham 25.
Abraham Moyse 6.
Elie 69.
Judich 60.
Mayer 458.
Mayer Lion 181.
Mayer Salomon 489.
Vve Moyse 57.
Vve Ruben 23.
Salomon 61.
*Schweich.*
David Israël 327.
*Sierck.*
Chabtai 82.
Lion 438.
Mayer 448.
Moyse 180.
Zatel (Zafel ?) 221.
*Soultz.*
Bernard 210, 295.
Daniel 211.
Moyse 212.
*Spir.*
Isaac Lion 390.
*Tachetad.*
Salomon 220.
*Terquem.*
David 229.
Elie 156.
Lazare 157.
Marc 228.
Nathan 539.
*Trénel.*
Vve Abraham 468.
Vve Elie 304.
Isaac 158, 385.
Jacob 298, 299.
Josué 224.
Louis 46.
Mayer 45, 467.
Moyse 297.
Samuel 466.
*Trèves.*
Alcan 482.
Alcan Lazare 483.
Vve Guentelé 475.
Jacob 161.
Vve Jacob 176.
Vve Lazare 485.
Mayer 497.
Vve Michel 213.
Moyse 484, 496.
*Vantoux.*
Moyse 163.
*Vienne.*
Vve Abraham 91.
Emanuel de Prague 523.
*Wallich*
Jacob 71.
Meyer 76.
Samuel 423 (?)
*Werth.*
Abraham 355.
Vve Fremine 358.
Joseph 357.
Moyse 120.
Raphaël 356.
*Westhauven*
(Westhofen).
Olry 271.
*Weyl.*
Cerf 155.
Louis 396.
Marchand 75.
*Wimphen.*
Bernard 12.
David 11.
David Lévy 121.
Ephraïm 395.
Gompel 17.
Lion 10.
*Worms.*
Abraham 349.
Boris 13.
Vve David 15.
Elie 122.
Garçon 123.
Jacob 240, 474.
Joseph 144.
Lazare Jacob 4.
Lion 425.
Vve Lion 487.
Vve Samuel 241.
*Zey.*
Bernard 321.
Cerf 424.
Ephraïm Mardoché 266.
Garçon 548.
Isaac 314.
Jacob 471.
Moyse 206,273,431.
Moyse Mardoché 322.
Vve Lazare 205.
Vve Lion 543.
Nathan 429.
Salomon 81, 257.
Samuel 258, 276.

M. GINSBURGER [1].

[1] M. Löwenstein, rabbin de Mosbach, a bien voulu me communiquer les observations suivantes : P. 115, l. 8 : il faut lire שִׁפְחָה au lieu de שִׁפְרָה ; l. 15, le 17 Heschwan 386 correspond au 27 oct. 1625 ; p. 116, l. 21 : il s'agit de אדר שני ; p. 117, l. 2 d'en bas : il faut lire כר ניסן, au lieu de כה ניסן ; p. 121, l. 4 d'en bas : Outèze est probablement Utig en Bohême ; p. 125, l. 17 : ת"י ר"א = תיר"א = ת"ת.

# NOTES ET MÉLANGES

## NOTES EXEGÉTIQUES ET GRAMMATICALES

### 1. Isaïe, x, 3.

Les mots בלתי כרע תחת אסיר sont bien difficiles à expliquer. On sait que de Lagarde a proposé de lire : בלתי כרעה חרת אכיר et de traduire : « Belti (= Isis) s'est agenouillée, Osiris est écrasé ». La chute de ces divinités symboliserait la vanité du secours apporté aux Israélites par les Égyptiens. Mais le contexte ne parle nullement de ce secours. Nous proposons de corriger בלתי כרע en בַּלְתִּי יִכְרַע : « Tous (les Israélites) s'agenouilleront parmi les prisonniers. » De la sorte le désaccord du singulier du premier verbe avec le pluriel du second והחרת הרוגים יפולו n'a plus rien d'étonnant ; cf. יהוה לא ישפטנו ... כלו אחד שחד (*ib.*, I, 23). L'orthographe כלה est plus usuelle que כלו (dix-huit exemples contre seize).

### 2. *Ibid.*, xiv, 27.

L'article de הנטויה (וידו) est tout à fait superflu, quand bien même on rencontre des exemples de participes attributifs avec l'article (König, *Syntax*, 408 *b*). Le ה provient d'une confusion avec le mot הנטויה, au v. 26 (היד הנטויה), et l'on peut y voir une dittographie verticale.

### 3. *Ibid.*, xvii, 13.

Le mot ורדף, dans ce passage, n'a pas été, à notre connaissance, suspecté par les critiques modernes. Cependant le terme « et sera poursuivi », en parlant d'un brin de paille, est tout à fait impropre. Il faut lire évidemment ונדף « et sera emporté ». Le mot נדף est employé avec מץ dans Ps., I, 4 et dans d'autres passages analogues.

4. *Ibid.*, XLIV, 4.

Le mot בכין est inadmissible, car nulle part on ne trouve כין précédé de la préposition ב. La Septante a traduit comme s'il y avait במים כחצור; mais la double mention de l'eau dans un même verset est étrange. Nous serions tenté de changer בבין en כבץ. Le mot בץ se rencontre dans Jér., XXXVIII, 22, avec le sens de « boue », mais il peut avoir aussi le sens de בצה « marécage ». Nous traduirions le verset ainsi : « Ils croîtront comme un marécage d'herbes, comme les saules sur les cours d'eau. » Cf. Job, VIII, 11 : היגאה גמא בלא בצה תישגה אחו בלי מים « Le jonc pousse-t-il sans marécage, la prairie croit-elle sans eau ? »

5. La transposition de la voyelle du ה et du ע a la consonne précédente.

On sait que la consonne *alef*, dans toutes les langues sémitiques, a une tendance à rejeter sa voyelle sur la consonne qui précède, quand celle-ci n'est pas vocalisée, par exemple רֹאשִׁים pour רְאשִׁים. Le même phénomène se produit, mais beaucoup plus rarement, avec le ה et le ע. L'exemple le plus frappant est מְהַלְּכִין (Dan., III, 25; IV, 34), qui est pour מְהַלֵּכִין, participe piél. — בְּהַשְׁמָה (Lév., XXVI, 43) est sûrement pour בְּהַשְׁמָה, השמה se trouvant aux versets 34 et 35. — לַהֲשׁוֹת (II, Rois, XIX, 25) est pour לְהַשְׁאוֹת, qui se trouve dans le passage parallèle (Is, XXXVII, 26). Ici la transposition de la voyelle du ה a été favorisée par celle de la voyelle de l'א suivant. — Nous serions porté également à croire que הַמְּהַגִּים (Is., VIII, 19) est pour הַמֵּהֲגִים. Il est vrai que le *piél* ne se rencontre pas plus que le *hifil*, mais pour un fait habituel on attend plutôt la forme intensive que la forme factitive. — וַיְעַקְּשֵׁנִי (Job, IX, 20) doit être pour וַיְעַקְּשֵׁנִי, car le verbe עקש, comme actif, se rencontre seulement au *piél* (Isaïe, LIX, 8; Micha, III, 9; Prov., X, 9). — De même, les formes לְעַשֵּׂר (Deut., XXVI, 12) et בְּעַשֵּׂר (Néh., X, 39) doivent être pour לְעַשֵּׂר et בְּעַשֵּׂר, car le *piél* de עשר est usité, tandis que le *hifil* ne se rencontre pas [1]. Mais il n'y a pas lieu d'y voir une faute masorétique.

Mayer Lambert.

[1] L. Wogue, *Pentateuque*, sur Deut., XXVI, 12, a déjà reconnu la métathèse de la voyelle pour le verbe עשר.

# A PROPOS DU COMMENTAIRE BIBLIQUE DE LÉONTIN

Je crois avoir trouvé la clef de l'énigme que présente le calcul tiré du commentaire de Léontin (*Revue*, t. XLIX, p. 235, n° 3). Tout d'abord je rétablis le texte en ajoutant ce qui est tombé par suite d'*homoioteleuta* :

ור' ליאונטי מפרש (ד)אם תשיב משבת (ח') דחשיב באחבש אלפים אמה פעם (non פעמ' ה', ש' ו)באחבש בב' (כ"ב) פעמים הוא [ו'] מאורת הרי אלף ו' באחבש כמ' פעמים הוא ד' מאורת ב' באחבש כש' פעמים הוא ו' מאורת הרי אלף] כענין וכו'.

Cela veut dire que chaque lettre doit être *multipliée* par son equivalent en אחבש, avant qu'on fasse l'addition. Donc :

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| ח qui | équivaut à | א = | 1 | fois, donne | 400 |
| ש | — | ב = | 2 | — | 600 |
| ר | — | מ = | 40 | — | 400 |
| ב | — | ש = | 300 | — | 600 |
| | | TOTAL... | | | 2.000 |

De même משברת :

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| מ qui | équivaut à | י = | 10 | fois donne | 400 |
| ש | — | ב = | 2 | — | 600 |
| ב | — | ש = | 300 | — | 600 |
| ת | — | ת = | 400 | — | 400 |

תשיב et משברת donnent nécessairement les mêmes totaux, parce que les trois lettres ח', ש' et ב' sont communes et que la lettre י' dans תשיב et מ dans משברת sont équivalentes en אחבש.

Quelques autres points doivent être éclaircis :

P. 235, n° 3, l. 1, il faut lire ממקמו כתיב Eu effet, le mot dans le texte biblique est défectif. La valeur des lettres de ממקמו = 226, celle de זהו אלפים אמה = 225. L'auteur ne s'inquiète pas d'une unité[1]. Ainsi dans le n° 4, לא תגנוב = 492 est considéré comme égal à גונב נפש = 491.

P. 237, n° 7, השדים (Deut., XXXII, 7) doit être écrit défectif. La somme des lettres donne 359 = שטן. Il en est de même de ואדם. Les quatre noms de pays בבל, מדי, יון et אדם donnent 199 = כלילים. Comme plus haut, on néglige la différence d'une unité.

DAVID SIMONSEN.

[1] Ou bien on doit lire זהוא [M. L.]

# DEUX LIGNES DE COMPTABILITÉ

A la fin du « liber derivationum » d'Hugutio de Pise (ms. de la Bibliothèque nationale à Paris, fonds latin, n° 7622) se trouvent les deux lignes suivantes [1] :

1. אח מקולה ליטורי דפרנציסקו דפאנו דמיאני ו' דוקטי זהב ז' כדי ציו קמג ולי"כ כקוא.

2. מרונה לזריה בת דמטיאו דמיקולי דמרקו דמאיני ו' דוקטי זהב ט כדי קמג ולי"כ כקוא ח"ב.

Les lettres barrées du texte sont surlignées ici. Le tout, écrit en lettres rabbiniques au XIV^e^ ou au XV^e^ siècle, est d'une lecture facile ; le sens l'est beaucoup moins, malgré le grand nombre de termes communs aux deux lignes.

Ligne 1. On comprend aisément la majeure partie des mots : « le frère (un ecclésiastique) Michele, lecteur des Franciscains de Fano Damiani (sous-entendu : a emprunté) 6 ducats d'or 7... 143 et... comme 111 ». Quelle est la monnaie divisionnaire indiquée après le chiffre 7, suivi des deux nombres 143 et 111 ? Aucun des numismates que j'ai consultés n'a pu me le dire. Faut-il voir dans le mot כדי le terme *cadia* « chaise ». Il y avait, en effet, des pièces « à la chaise ». Les lettres ציו qui suivent transcrivent peut-être la particule italienne *cio*, nous fait observer M. Porges. Mais que signifie le nombre suivant, peut-être complete par l'expression « ... *vale* (équivalent à) 111 » ?

Ligne 2. « Marona Lazarena, fille de Matteo de Michele de Marco Damiani [doit] 6 ducats d'or, 9 *cupi* (?) 143, ... = 111. » Ici, la fraction qui suit l'énoncé de « 6 ducats d'or » est de 9, avec cette particularité qu'à la fin de cette ligne 2 il y a l'abréviation ח"ב. Malgré l'incorrection de cette tournure, au lieu de ב ח[לקים], on est tenté d'y voir le supplement de « deux parties » divisionnaires dont est grevé le second compte, où la fraction est 9 au lieu de 7. Cette incorrection ne détruit pas notre hypothèse : l'écrivain paraît être un hébraïsant médiocre, puisqu'à la première ligne il transcrit « Michele » par מקולה (partiellement barré, il est vrai), au lieu de מיקילי, ligne 2, et à la seconde ligne les mots au génitif sont tous précédés de la lettre ד « de » au lieu de l'état construit (sans ד).

MOISE SCHWAB.

[1] Elles nous ont été signalées par M. A. A. Thomas, de l'Institut, professeur à la Faculté des lettres de Paris.

# BIBLIOGRAPHIE

## REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

### 2e SEMESTRE 1904 ET 1er SEMESTRE 1905

*(Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.)*

#### 1. *Ouvrages hébreux.*

ס' אהבת ציון וירושלים Ahawath Zion we-Jeruscholaim. Varianten u. Ergänzungen des Textes des Jerusalemitischen Talmuds, von B. Ratner. Traktate Terumoth u. Challa. Wilna, impr. Garber, 1904; in-8° de 164 p.

Voir plus haut, p. 140.

האשכול Haeschkol, hebr. Sammelbuch für Wissenschaft u. Literatur, hrsg. von I. Günzig. Band V. Cracovie, impr. J. Fischer, 1905; in-8° de 277 p.

Contient, entre autres : S. Rubin : les mystiques célèbres ; — Ginzberg : Abraham Aboulafia ; — Horodetzki : Joseph Colon ; — Z. Epstein : Nahum Sokolow ; — I. Gelbhaus : Contributions à l'histoire des Samaritains ; — Ben Israël : Moïse Friedlaender ; — S. Margulies : La deuxième édition du *Pahad Yishak*.

דיואן Diwan des Abu-l-Hasan Jehuda ha-Levi, unter Mitwirkung namhafter Gelehrter bearbeitet u. mit einer ausführlichen Einleitung versehen von H. Brody. II. Band : Nichtgottesdienstliche Poesie (Heft III). Berlin, impr. Itzkowski, 1903 ; in-8° de p. 213-334. (Publications de la Société Mekize Nirdamim.)

הגהות על מסכת זבחים ומנחות Adnotationes criticæ ad duos Talm. Bab. Tosephtæque tractatus Sebachim et Menachot. Textum constituit, res explicavit historicamque originem ex fontibus investigavit J. H. Dünner. Francfort, J. Kauffmann, 1905 ; in-4° de 240 p.

ס' חדושי הרא"ה Chidusche Rabbi Aron Halevy aus Barcelona (lebte im XIII. Säculum). Am Ende Responsen von Rabbiner Schachne aus Lublin (lebte im XVI. Säculum). Husiatyn, Société Dobhebhe Sifthe Jeschenim, 1904 ; in-8° de 46 p.

לקוטי נבואה ומכיצות. Morceaux choisis des Prophètes et des Hagiographes à l'usage de la jeunesse, par D. Yélin et H. L. Zouté. — Les Petits Prophètes. Jérusalem, impr. Luncz, 1905 ; in-8° de VI + 80 p.

Les éditeurs ont pris les morceaux formant développement et ne présentant pas de difficultés.

לקט יושר Leket Joscher des Joseph b. Mose. Collectaneen seines Lehrers Israel Isserlein. I. Teil. Mit erklärenden Anmerkungen, von J. Freimann. Berlin, impr. Itzkowski, 1903 ; gr. in-8° de 159 p. (Publications de la Société Mekize Nirdamim.)

ס' לקט מדרשים Recueil de petits midraschim, complets ou fragmentaires, publiés d'après des mss. et diverses éditions, par S. A. Wertheimer. Jérusalem, 1903 ; in-8° de 15 p. + 23 ff.

המעמר « Hammeamer, recueil d'articles dans toutes les branches des recherches sur la Palestine publiés en hébreu dans des livres, annuaires, revues périodiques et journaux, pendant le siècle passé, rédigés et rangés avec appendices, corrections, remarques et tables de matières détaillées par A. M. Luncz. Tome I. » Jérusalem, chez l'éditeur, 1905 ; in-12 de 276 p.

משנה כסף. Weitere zwei Schriften des R. Joseph ibn Kaspi. Die beiden Pentateuch-Kommentare *Tirath Keseph* (oder *Sefer Hassod*) u. *Mazref ha-Keseph*, zum erstenmale hrsg... von Isaac Last. I. Heft. Presbourg, impr. Alkalay, 1905 ; in-8° de X + 176 p.

סדר עולם Le Séder Olam avec commentaires de Jacob Emden, Elie de Wilna et Y. M. Leiner. Varsovie, impr. Landau, 1905 ; in-8° de XVII + 94 p.

M. L. ignore l'édition de B. Ratner, faite d'après les règles de la critique et qui rendait inutile cette nouvelle réimpression.

ס' הניתים Sefer ha-Ittim, Ritualwerk des R. Jehuda ben Barsilai aus Barcelona nach Handschriften zum ersten Male hrsg. u. erläutert von Jacob Schor. Berlin, Société Mekize Nirdamim, [en commission chez J. Kauffmann, Francfort], 1903 ; gr. in-8° de p. 193-366.

קבץ דברים נחמדים Sammelband kleiner Beiträge aus alten Handschriften zum ersten Mal hrsg. vom Vereine « Dobhebhe Sifthe Jeschenim ». Husiatyn, impr. Kawalek, 1902 ; in-8° de 32 p.

1. Commentaire du Pittoum Haketoret de David Kimhi ;
2. Commentaire des 13 middot de R. Jacob (?) ;
3. Tosefta du Targoum des Prophètes et des Hagiographes provenant d'un ms. d'Afrique ;
4. Réponse de Maïmonide à Joseph b. Djabir ;
5. *Maasé Nora*, lettre du Mahril.

קבץ על יד Sammelband kleiner Beiträge aus Handschriften. Jahrgang XIX. Berlin, impr. Itzkowski, 1903 ; gr. in-8° de II + 80 p. (Publications de la Société Mekize Nirdamim.)

קהלת עם פירוש ר' סעדיה Koheleth mit hebräischen Commentar vom Rabbi Saadia Gaon (lebte im X. Säculum), zum ersten Mal hrsg. mit Anmerkungen von David Fränkel. Husiatyn, libr. Dobhebhe Sifte Jeschenim, 1903 ; in-8° de 34 ff.

Il faudrait savoir si ce commentaire est vraiment de Saadia.

תורה נביאים וכתובים Biblia hebraica adjuvantibus professoribus G. Beer, F. Buhl, G. Dalman, S. R. Driver, M. Löhr, W. Nowack, I. W. Rothstein, V. Ryssel ed. R. Kittel. Leipzig, Hinrichs, 1905 ; in-8° de x + 552 p. (Genèse à Rois).

Texte biblique avec indication de toutes les variantes des passages parallèles et des traductions. Instrument de travail très précieux, qui offre encore cet avantage de n'être pas cher : 4 marks. Le second volume paraîtra en 1906.

תורה נביאים וכתובים עם פירוש מדעי Commentaire critique de la Bible publié sous la direction d'Abraham Cahna. Les Psaumes, par H. P. Chajes. 2e partie, Ps. 73 à fin. Zitomir, A Cahna, 1904 ; gr. in-8° de p. 79-302.

## 2. *Ouvrages en langues modernes.*

Achelis (J.). Der religionsgeschichtliche Gehalt der Psalmen mit Bezug auf das sittlich-religiöse Leben der nachexilischen Gemeinde. Berlin, Weidmann, 1904 ; in-4° de 40 p.

Adler (E.-N.). The Inquisition in Peru. Baltimore, The Lord Baltimore Press, 1905 ; in-8° de 37 p. (Tirage à part des Publications of the American jewish historical society, n° 12.)

Arditti (R.). La première année de thèmes hébraïques. [Tunis], chez l'auteur, [1904] ; in-8° de 91 p.

Arditti (R.). Un rabbin tunisien au XVIIIe siècle [Haï Taïeb]. Tunis, impr. rapide, 1904 ; 8 p. (Extrait de la Revue tunisienne.)

Ayles (H.-H.-B.). A critical commentary on Genesis II. 4-III. 25. Londres, C.-J. Clay, 1904 ; in-8° de 162 p. (Avec de nombreuses notes additionnelles : Sentences without a copula, the theology of the Jehovist, the monotheism of the Jehovist, the ethical conception of God, on the prefix *ya*, was Jehovah ever the name of a heathen god? pronounciation of the name Jehovah, the hebrew tenses.)

Bacher (W.). Die Bibel-u. Traditionsexegetische Terminologie der Amoräer. Leipzig, Hinrichs, 1905 ; in-8° de VI + 258 p. (Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur, 2. (Schluss) Theil.)

Back (L.). Das Wesen des Judentums. Berlin, Lamm, 1905 ; in-8° de 167 p.

On lira dans le prochain numéro l'analyse et la critique de cette bonne étude et de celles de MM. Eschelbacher et Former, annoncées plus loin.

Bellélli (L.). Un nouvel apocryphe. Livourne, impr. Belforte, 1904 ; in-8° de 23 p.

Cet apocryphe serait le texte dont une partie a été publiée dans cette Revue (t. XLV, p. 298) par M. Harkavy, une autre par M. Schechter, dans *J. Q. R.*, t. XVI.

Benzinger (J.) Geschichte Israels bis auf die griechische Zeit. Leipzig, Göschen, 1904 ; in-8° de 158 p.

Berger (Ph.). Les origines babyloniennes de la poésie sacrée des Hébreux. Paris, Leroux, 1904 ; in-18 de 59 p.

Berliner (A.). Die altfranzösischen Ausdrücke im Pentateuch-Commentar

Raschis alphabetisch geordnet u. erklärt. Francfort, J. Kauffmann, 1905 ; in-8° de 21 p.

Berliner (A.). Blicke in die Geisteswerkstatt Raschi's. Francfort, J. Kauffmann, 1905 ; 24 p.

Bertheau (E.). Die alttestamentliche Auferstehungshoffnung. Hanovre, Feesche, 1905 ; in-8° de 31 p.

Bevan (E.). Jerusalem under the High priests. Five lectures on period between Nehemiah and New Testament. Londres, Arnold, 1904 ; in-8° de 182 p.

Bischoff (E.). Jesus u. die Rabbinen. Jesu Bergpredigt u. « Himmelreich » in ihrer Unabhängigkeit vom Rabbinismus dargestellt. Leipzig, Hinrichs, 1905 ; in-8° de 114 p.

Bleichroder (J.). Maimonides Commentar zum Tractat Sanhedrin Abschnitt IV bis V., arabischer Urtext mit... hebr. Uebersetzung, deutscher Uebersetzung u. Anmerkungen. Thèse. Giessen, 1905 ; in-8° de 26 + 11 p.

Bondi (J.). Der Siddur des Rabbi Saadia Gaon. Francfort, J. Kauffmann, 1904 ; in-8° de 40 p. (Beilage zum Rechenschaftsbericht der Jüdisch-literarischen Gesellschaft.)

Brann (M.). Geschichte des jüdisch-theologischen Seminars (Fraenkel'sche Stiftung) in Breslau. Festschrift zum fünfzigjährigen Jubiläum der Anstalt. Breslau, impr. Schatzky [1905] ; in-8° de 209 + LIV p.

Brull (A.). Die Mischehe im Judentum im Lichte der Geschichte. Vortrag. Francfort, Hofmann, 1905 ; in-8° de 23 p.

Buhl (F.). La Société israélite d'après l'Ancien-Testament, traduit et adapté de l'allemand par Bertrand de Centre. Paris, Lethielleux, 1905 ; in-8° de XVI + 220 p.

C'est une heureuse idée que d'avoir fait passer en français l'excellent petit manuel de Frants Buhl, *Die socialen Verhältnisse der Israeliten*. Il comprend les chapitres suivants : Influence du sol sur la situation économique du peuple d'Israël, aperçu sur le développement économique et social des Israélites, la famille en Israël, familles et tribus, leur organisation, le droit de cité, la démographie d'Israël, la propriété foncière, les différentes professions envisagées surtout au point de vue économique, vente et achat, évolution du pouvoir d'achat de l'argent, créanciers et débiteurs, tendance marquée de la législation à réaliser, parmi les Israélites, l'égalité économique et sociale, impôts et contributions. Le traducteur a enrichi l'ouvrage de notes, qui s'appuient de préférence sur des travaux presque exclusivement catholiques ; mais il n'en faut pas moins louer son zèle et son amour de la science et le féliciter de son initiative.

Bulletin de l'Alliance israélite universelle. Deuxième série, n° 29, année 1904. Paris, siège de la Société, 1905 ; in-8° de 230 p.

Indépendamment du compte-rendu de l'Assemblée générale du 15 mai 1904, du rapport excellent du secrétaire sur l'œuvre de l'Alliance pendant l'année 1903-1904, indépendamment encore de la revue de la situation des Juifs en Russie, en Roumanie et en Perse, dans le cours de l'année écoulée, ce bulletin contient un appendice sur la statistique des Juifs dans les pays musulmans. Grâce au concours de ses correspondants, le bureau de l'Alliance est arrivé à réunir des données assez précises. Voici le tableau des chiffres totaux :

| | |
|---|---|
| Afrique du Nord : Maroc | 110.000 |
| — — Algérie | 63.000 |
| — — Tunisie | 62.500 |
| — — Egypte | 30.000 |
| Turquie d'Europe | 189.000 |
| Asie-Mineure | 77.500 |
| Archipel | 4.500 |
| Crète | 646 |
| Mésopotamie | 59.000 |
| Syrie et Palestine | 79.000 |
| Yémen | 35.000 |
| Tripolitaine | 18.500 |
| Perse | 49.500 |
| Bulgarie | 31.000 |

Soit à peu près : 800.000 âmes.

CALMES (Th.). L'évangile selon saint Jean, traduction critique, introduction et commentaire. Paris, Lecoffre, Rome, typographie de la Propagande, 1904; gr. in-8° de XVI + 485 p.

Nous annonçons ce volume, d'abord parce qu'il nous a été envoyé par l'éditeur, et, ensuite, parce que le commentaire se réfère fréquemment à la tradition juive. L'auteur ne s'est-il pas abusé parfois sur les lumières que projette cette tradition sur la théologie du 4e Evangile ? C'est ce qui semble bien. Ainsi, prétendre que « la notion du Verbe dans cet écrit est conforme à la tradition juive d'après laquelle l'être divin, qui devait fonder le règne messianique, préludait à son avènement depuis l'origine du monde » (p. 87), c'est attacher beaucoup d'importance à un court passage du *Berèschit Rabba* qui est obscur et surtout lui faire dire ce qu'il ne dit pas : jamais le Messie, dans la tradition juive, n'est un être *divin*. « Le *logos* représentant le Messie en tant qu'hypostase divine » n'est pas « un héritage théologique des Juifs » ; aucun des textes bibliques cités ne comporte ce sens, et ce n'est pas le verset 1, 4, de Sira qui tranchera la question, car la traduction grecque qu'on cite communément est sûrement fautive : c'est le syriaque qui a raison. Sira fait l'éloge de la sagesse : Toute sagesse vient de Dieu : elle existe avec lui de toute éternité. Si le sable de la mer, les gouttes de pluie et les jours de l'éternité sont innombrables, si la hauteur des cieux, la largeur de la terre et la profondeur de la mer sont incommensurables, *combien plus grande encore est la sagesse !* Telle est le développement de la pensée d'après le syriaque, et il est très rationnel. Le traducteur grec, n'ayant pas reconnu le lien qui unit cette énumération à l'éloge de la sagesse, la prend pour un lieu-commun et termine le morceau par cette affirmation inattendue que la sagesse a été créée avant toutes ces choses, imputant à l'auteur un raisonnement absurde, ou plutôt le dédain de tout raisonnement. — Cette tradition juive, le Père C. la cherche jusque dans saint Justin. « Ce que pensaient les Juifs contemporains de la première génération chrétienne sur l'existence et le rôle du Christ avant l'incarnation se trouve clairement exprimé dans les œuvres de saint Justin, en particulier dans le *Dialogue avec Tryphon*. D'après les croyances juives que le célèbre apologiste aime à prendre pour base de son argumentation, parmi les trois messagers célestes qui apparurent à Abraham dans la vallée de Mambré se trouvait le Christ en personne. Les autres patriarches ont eu, comme Abraham, l'unique faveur de voir « Jésus ». Mais c'est surtout avec Moïse, au temps de l'Exode, que le Christ a entretenu un commerce familier, etc. (p. 109-110) ». Que Justin soit seul à attribuer ces idées aux Juifs, alors qu'il n'y en a pas la moindre trace dans les écrits palestiniens, même avant l'ère chrétienne, cela n'est pas pour embarrasser notre commentateur. Il nous répondra peut-être que mettre en balance ces affirmations et le silence des textes juifs, c'est taxer saint Justin de mensonge. Pas nécessairement, car, sous les paroles du fameux apologiste, on devine une transpo-

sition inconsciente. La théologie alexandrine, pour écarter tout anthropomorphisme, avait substitué à Dieu un personnage mystique, et c'est ce substitut que naïvement Justin a baptisé Messie et même Jésus. — C'est avec la même assurance qu'on nous dit encore, sans produire la moindre preuve à l'appui, que l'*agneau de Dieu* était une « métaphore généralement employée par les Juifs dans un sens messianique ». — Et dans quel but ces efforts désespérés pour rattacher à la tradition juive saint Jean, — qui ne sait même plus que Jésus en parlant aux Juifs s'adressait à ses compatriotes ? — Pour repousser l'hypothèse courante qui fait du 4e Evangile un pur roman théologique, écrit par un mystique élevé à l'école alexandrine. Le commentaire, d'ailleurs très soigné, du P. C. appartient à la même collection que ceux du P. Lagrange sur les Juges et du P. Condamin sur Isaïe : à la hardiesse de ces auteurs, traitant de la Bible hébraïque, correspond une timidité singulière, lorsqu'il s'agit du Nouveau-Testament. Quelle conclusion tirer de ce contraste ? Nous n'avons pas à nous en préoccuper.

Cardozo de Bethencourt. Aankomst der Joden te Amsterdam. Ury ha Levy, eerste Haham. Amsterdam, impr. Joachimsthal, 1901 ; 16 p. (Tirage à part du Nieuw israelitisch Weekblad, 6 mai 1901.)

Catalogue of the Hebrew and Samaritan manuscripts in the British Museum, by G. Margoliouth. Part II. Londres, British Museum, 1905 ; in-4° de 492 p. + dix planches photographiques.

Ce beau volume, admirablement imprimé comme le premier, est consacré aux matières suivantes : Midraschim et sermonnaires hébreux, Talmud et Halacha : Mischna avec ou sans Guemara, Compendia, recueils de Mçwot et décisionnaires, Consultations rabbiniques, ouvrages de halacha karaïte ; recueils liturgiques : haggada, Siddour de Amram Gaon, rituels de prières italiens, français-allemands polonais, romans et corfiotes, espagnols, nord-africains, orientaux, yéménites et karaïtes. — Un de nos collaborateurs — sans doute, M. Poznanski, qui a rendu compte du premier volume — appréciera cette utile et précieuse publication. Nous noterons, en passant, que pour le n° 572 du Catalogue = Add. 22.089, M. G. M. ne connaissait pas la description qu'en a faite Ad. Neubauer, dans notre *Revue*, XII, 81 et s. ; il y aurait vu que ce recueil de Consultations, émanant principalement de rabbins du Midi de la France, est le complément d'un autre qui est à la Bibliothèque Bodléienne (n° 2350 du Cat. Neubauer). Nous en avons parlé, nous aussi, à propos de la communauté de Forcalquier, *ib.*, XLI, 274, d'Isaac, fils de Mardochée Kimhi ou Petit, *ib.*, XLIII, 242, et de Yehiel, fils de Moïse ארש תיל. — Autre remarque : on ne voit pas la règle que suit M. G. M. à propos des noms de personnes et des noms de localités qui accompagnent ceux des personnes ; tantôt il les identifie, tantôt il les reproduit simplement, ce qui ferait croire qu'il en ignore l'identification. Or, il ne peut en être ainsi, car généralement ces noms sont connus. — Certains rituels des fêtes sont particulièrement intéressants. Add. 19.664 (n° 664 du Catal.), écrit probablement en 1291, contient la traduction française (f° 95) de la première phrase de לרל שמורים אתהו אל חצה, f° 99 *a*, du morceau אמנו נברנים de la veille du 1er jour de Rosch Haschana, et de ביך אמרץ כח de la veille du second jour. Add. 27.071 (n° 684 du Cat.), Mahzor traduit en judéo-allemand (du xve ou du xvie siècle). Or. 5472 (690 du Cat.), piout en grec moderne. Or. 6276 (691), élégies du 9 d'ab en italien d'Apulie et en grec. Or. 74 (624), le rituel traduit en italien, au xve siècle. — Au n° 699 (Or. 5466), M. M. imprime ainsi le nom du copiste : גד דמירכיריא... (?) C'est, sans le moindre doute, Gad דמיליראב de Millhaud. Le ms. est d'ailleurs un rituel d'Avignon. — N° 676, p. 316, note. מארקלכום en Alsace est Markolsheim.

Charpennes (L.). La Judée et le judéo-christianisme au 1er siècle. Le royaume de Dieu. Paris, Laval, 1905 ; in-18 de 409 p.

Consolo (F.). Un poco più di luce sulle interpretazioni della parola סלה. Florence, Seeber, 1901 ; gr. in-8° de 20 p. + 15 p. de musique.

Coppens (U.). Le palais de Caïphe et le nouveau jardin Saint-Pierre des Pères Assomptionistes au Mont-Sion. Paris, Picard, 1901 ; in-8° de 95 p.

Cosquin (E.). Fantaisies biblico-mythologiques d'un chef d'école. M. Edouard Stucken et le folk-lore. Paris, Lecoffre, 1905 ; in-8° de 36 p. (Extrait de la *Revue biblique*.)

Très jolie critique du système d'exégèse de Stucken, pour qui « toutes les légendes se ramènent au mythe de la création, et ce mythe c'est la légende primitive de la séparation des premiers parents, le Ciel et la Terre ». La forme la plus complète de la légende a été fixée dans un livre sacré japonais écrit en l'an 712. Le dieu Izanagi et sa femme, la déesse Izanami, les premiers parents, donnent successivement naissance aux îles, montagnes, etc., et à d'autres divinités. Quand Izanami enfante son plus jeune fils, le dieu du feu, celui-ci brûle le sein maternel. Alors le père coupe l'enfant en morceaux. Indignée, Izanami quitte son mari ; elle descend dans le monde inférieur pour y habiter désormais. Izanagi, inconsolable, veut la ramener du monde inférieur, appelé le *Cours d'eau jaune*. Il y suit sa femme et l'invite à revenir dans le monde supérieur. Izanami répond qu'elle y est disposée, mais qu'elle doit auparavant aller chercher la permission des divinités des Enfers ; seulement dans l'intervalle, il ne faut pas qu'il la regarde. Comme elle tarde à revenir, il casse une des dents du peigne qu'il a sur la tête, l'allume, puis regarde. Le spectacle qu'il a sous les yeux est si affreux qu'il prend la fuite. Mais Izanami envoie à sa poursuite des monstres infernaux, auxquels il échappe en leur jetant sa coiffure ; cette coiffure se transforme en grappes de raisin, que les monstres s'arrêtent à ramasser. Puis il leur jette son peigne, qui donne naissance à une forêt de bambous. Comme Izanami se met elle-même à sa poursuite, il arrache un rocher qu'il eût fallu mille hommes pour soulever, et il bloque le passage des Enfers. La déesse lui crie : « J'étranglerai chaque jour un millier de gens de ton pays. » — « Et moi, dit le dieu, j'en ferai naître quinze cents ! » Là-dessus, Izanagi quitte le monde inférieur et se purifie par un bain, avant lequel il dépose successivement sa ceinture, sa jupe, son vêtement de dessus, son pantalon, son chapeau, son bracelet gauche et son bracelet droit. Admirez la méthode de M. Stucken : toute cette légende se retrouve dans l'histoire d'Agar. L'enfant coupé en morceaux, c'est Ismaël ; la séparation des premiers parents, c'est Agar qui quitte Abraham ; la fuite de la première mère dans le monde inférieur, c'est la fuite d'Agar dans le désert ; le cours d'eau jaune, c'est la source où s'arrête Agar ; le premier père qui s'en va pour ramener la première mère, c'est l'ange qui dit à Agar de retourner chez sa maîtresse ; au regard que jette le mari correspond le passage où Agar appelle le puits : puits du vivant qui me voit. Si les autres *motifs* manquent, peut-être la dispute sur le nombre des vivants et des morts est-elle rappelée par les paroles de l'ange à Agar : « Je multiplierai ta postérité ». Ce n'est pas tout : l'enfant coupé en morceaux n'est pas seulement Ismaël, mais Isaac, dont le sacrifice aurait été consommé et qui aurait ressuscité. La première mère, c'est encore les Israélites, et le premier père, Pharaon. Le déshabillement, c'est celui d'Aaron. M. Cosquin avec une sûreté d'érudition impeccable n'a pas de peine à montrer et que M. S. a tronqué et remanié à sa guise le fameux document fondamental, et qu'il l'a mal compris, et qu'il n'a pas vu, que loin d'être primitif, ce conte est un ramassis de thèmes populaires, réunis avec plus ou moins de gaucherie, et enfin, qu'au lieu de comparer entre eux des *ensembles*, M. S. se borne à rapprocher des détails, souvent insignifiants. Pour M. C., et nous sommes de son avis, tout ce la dénonce de l'hallucination.

Crampon (A.). La Sainte Bible, traduite en français sur les textes originaux avec introduction et notes, et la Vulgate latine en regard. 7 volumes. Tournai, Desclée, Lefebvre et Cie, 1904 ; gr. in-8° de xxxviii + 722 + 814 + 510 + 680 + 954 + 614 + 664 p. à 2 col.

Davidson (A.-B.). The theology of the Old Testament. Ed. by S. D. F. Salmond. Edimbourg, Clark, 1904 ; in-8° de xi + 553 p.

Delattre (A.-J.). Autour de la question biblique. Une nouvelle école d'exégèse et les autorités qu'elle invoque. Liège, Dessain, 1904 ; in-16 de iv + 380 p.

Delétra (C.-L.). Recherches sur les vestiges d'un culte des morts chez les anciens Hébreux. Thèse. Genève, 1903 ; in-8° de 108 p.

Derenbourg (Hartwig). Opuscules d'un arabisant, 1868-1905. Paris. Ch. Carrington, 1905 ; in-8° de vii + 337 p.

A côté d'études diverses concernant l'islamisme ou la philologie arabe, le savant membre de l'Institut a réédité quelques-uns de ses travaux sur la littérature juive, « la Haggadah de la Pâque juive et la miniature espagnole juive à partir de l'an 1300 » (article paru dans le *Journal des savants*), « Adolphe Franck », nécrologie prononcée devant la Société des Etudes Juives, « les Derenbourg, une famille sémitique de sémitistes », développement des notices données à la *Jewish Encyclopedia*. Enfin, ce volume est enrichi d'une « Bibliographie de H. D. ». — *Moïse Schwab.*

Destinon (J. v.). Untersuchungen zu Flavius Josephus. Programm. Kiel, 1904 ; in-8° de 35 p.

Dods (M.). The Bible, its origin and nature. Londres, Clark, 1905 ; in-8° de 260 p.

Döller (J.). Geographische u. ethnographische Studien zum III. u. IV. Buche der Könige. Vienne, Mayer, 1904 ; gr. in-8° de xl + 355 p.

Duhm (B.). Die Gottgeweihten in der alttestamentlichen Religion. Vortrag. Tubingue, Mohr, 1905 ; in-8° de 34 p.

Duhm (H.). Die bösen Geister im Alten Testament. Tubingue, Mohr, 1904 ; in-8° de iv + 68 p.

Ehrlich (A.-B.). Die Psalmen, neu übersetzt u. erklärt. Berlin, M. Poppelauer, 1905 ; gr. in-8° de vi + 438 p.

Emlékkönyv Bloch Mozes tiszteletére életének kilencvenedik évfordulója alkalmabol kiadjak tanitvanyai. (Recueil de mémoires offert à M. Moïse Bloch, professeur de Talmud au Séminaire de Budapest, à l'occasion de son Jubilé, par ses anciens élèves.) Budapest, Singer et Wolfner, 1905 ; in-8° de xxiv + 243 (en hongrois) + 137 (en hébreu) p.

Encyclopedia (The jewish). T. VII (Italy-Leon), t. VIII (Leon-Moravia) et t. IX (Morawczyk-Philippson). New-York et Londres, Funk et Wagnalls, 1904-1905 ; gr. in-8° de xx + 684 + xx + 685 + xx + 685 p.

Epstein (M.). Prozessuale Rechtsgrundsätze der Juden in biblischer u. u. nachbiblischer Zeit. Eine jurist. quellenmässige Studie zur Streitfrage Bibel oder Babel. Francfort, J. Kauffmann, 1905 ; in-8° de 32 p.

Eschelbacher (J.). Das Judentum u. das Wesen des Christentums. Berlin, Poppelauer, 1905 ; in-8° de viii + 172 p.

Estudios de erudicion oriental... homenaje a D. Francisco Codera en su jubilacion del profesorado. Saragosse, impr. Escar, 1904; gr. in-8°.

Dans ce volume M. René Basset a publié un « Extrait de la description de l'Espagne tiré de l'ouvrage du géographe anonyme d'Almèria » (p. 619-647). L'auteur, qui a vécu au XII^e^ siècle, parlant de deux merveilleux bassins qu'on voyait à Tolède, dit : « Ces bassins restèrent dans une seule demeure. Lorsque le roi de Tolède, Alfonse, en eut connaissance, il voulut faire des recherches sur leur mécanisme et ordonna d'enlever l'un d'eux pour examiner comment venait l'eau et comment était son mécanisme. Mais alors le mouvement fut arrêté. Cet appareil fut enlevé et abîmé en l'an 528 (1133-1134). La cause de ce dégât retombe sur *Honaïn*, fils de *Rabouah*, l'astrologue juif, que Dieu le maudisse, le même qui, en un jour, attira à Tolède tous les pigeons d'Espagne en l'an 527 (1132-1133) et qui informa ce prince que son fils entrerait à Cordoue et la posséderait. Ce Juif voulut découvrir le mécanisme des deux bassins et dit : Je les enlèverai et je les remettrai comme ils étaient, et même mieux. Je les ferai se remplir dans la journée et se vider pendant la nuit. Quand il les eut enlevés, il ne put plus les remettre : il voulait seulement voler le mécanisme. L'un d'eux resta inutilisé et le second demeura comme il était. »

Feinberg (G.). Tobia b. Elieser's Commentar zu Kohelelh... hrsg...samt Einleitung u. Commentar. Thèse. Zurich, 1904 ; in-8° de 53 + 57 p.

Festschrift zum zweihundertjährigen Bestehen des Israelitischen Vereins für Krankenpflege u. Beerdigung Chewra Kaddischa zu Kœnigsberg i. Pr. Kœnigsberg, impr. Hartung, 1904 ; in-8° de 76 + LVII + XX + 39 p. ; avec de nombreuses planches.

Fiebig (P.). Altjüdische Gleichnisse u. die Gleichnisse Jesu. Tubingue, Mohr, 1904 ; in-8° de VII + 167 p.

Fouard (abbé C.). Les origines de l'Eglise. Saint-Jean et la fin de l'âge apostolique. Paris, Lecoffre, 1904 ; in-8° de XLIV + 343 p.

L'abbé Fouard tient aussi pour les droits de paternité de l'apôtre Jean sur l'Evangile de ce nom ; nous n'avons pas à discuter ici la valeur de sa thèse ; nous préférons louer le résumé de l'histoire juive au I^er^ siècle qui sert d'introduction au volume. Non que nous partagions toutes les idées exprimées dans ces pages. C'est faire preuve d'une belle ignorance que de dire : « De l'aveu des meilleurs critiques, le livre intitulé *le Testament des douze Patriarches* (avec renvoi à Migne !) a été composé par un judéo-chrétien ». Tous les critiques admettent aujourd'hui que c'est une *œuvre judéo-chrétienne*, c'est-à-dire une œuvre composée à l'origine par un Juif et enrichie plus tard par un chrétien, ce qui n'est pas la même chose. La façon dont il est parlé de la clôture définitive du Canon ne manque pas de saveur. La version des Septante détermine les écrits tenus pour divins dans les écoles de Judée (même la Sagesse, écrite en grec!) un siècle environ avant l'ère chrétienne. Mais les scribes de Jabné ne craignirent pas de purger ce recueil, et leur zèle s'y déploya à l'aveugle. Ceux mêmes qui surent maintenir le Canon tel que nous le trouvons dans la Bible hébraïque étaient sans mission, « n'ayant plus pour les guider l'Esprit qui éclairait l'antique Synagogue (p. 36) ». C'est avec la même intrépidité que, parlant de ces scribes, l'auteur enseigne qu'ils « réduisaient toute religion à la casuistique dont les réponses formèrent le Talmud ». « A côté de ces commentaires aussi outrés que stériles, fleurissait l'Hagada qui s'inspirait des Prophètes, des Psaumes, des poésies bibliques. Les esprits élevés s'y adonnaient de préférence et empruntaient à ce foyer une ardeur et une générosité qui les rapprochaient de leurs frères chrétiens. D'instinct, ils partageaient leur dégoût pour le pharisaïsme hypocrite. Grâce à cette conformité de vue, Hagadistes et Judéo Chrétiens frayaient volontiers dans le

commerce habituel de la vie, même aux synagogues. Ils y venaient ensemble prier, méditer ». L'abbé F. ne renvoie pas à ses autorités pour ce développement, mais nous pouvons le faire pour lui. C'est l'écho infidèle d'une parole très ingénieuse de notre regretté maître, Joseph Derenbourg. Malheureusement cette opposition entre Halakhistes et Agadistes, comme l'a déjà montré M. Bacher, est un leurre, car ce sont les mêmes rabbins qui s'occupent de *halakha* et de *agada*. Il y a opposition, si l'on veut, entre ces deux disciplines, mais cette opposition se manifestait chez des docteurs qui s'occupaient tour à tour de halakha et de agada, tout comme Maïmonide composait tour à tour le *Mischné Tora* et le *Guide des Egarés*.

Frankl (O.). Der Jude in den deutschen Dichtungen des 15., 16. u. 17. Jahrhundertes. M. Ostrau, Papauschek, Leipzig, Hoffmann, 1905 ; in-8° de 144 p.

Friedländer (M.). Griechische Philosophie im Alten Testament. Eine Einleitung in die Psalmen-u. Weisheitsliteratur. Berlin, Reimer, 1904 ; in 8° de xx + 223 p.

Fries (A.). Die Gesetzesschrift des Königs Josia. Leipzig, Deichert, 1903 ; in-8° de viii + 78 p.

Frohnmeyer u. J. Benzinger. Bilder-Atlas zur Bibelkunde. 501 Abbildungen mit erläut. Text. Stutgart, Benziger, 1905 ; gr. in-8° de viii + 188 p.

Fromer (J.). Das Wesen des Judentums. Berlin, Hüpeden et Mezyn, 1905 ; in-8° de viii + 183 p.

Funk (S.). Das Grundprincip des biblischen Strafrechtes nach Maimonides u. Hofrat Müller. Vortrag. Berlin, Poppelauer, 1904 ; 8 p.

Gasser (J.-K.). Das althebräische Spruchbuch u. die Sprüche Jesu Ben Sira in Bezug auf einige wesentliche Merkmale ihrer historischen Verschiedenheit untersucht. (These). Zurich, 1903 ; in-8° de 270 p.

Giesebrecht (F.). Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte. Leipzig, Teubner, 1904 ; in-8° de 132 p.

Giesebrecht (F.). Jeremias Metrik am Texte dargestellt. Gottingue, Vandenhœck et Ruprecht, 1905 ; gr. in-8° de viii + 52 p.

Ginsburger (M.). Der israelitische Friedhof in Jungholz. Guebwiller, impr. J. Dreyfus, 1904 ; in-8° de 134 p.

Ginzberg (L.). The Talmud student. A lecture. Baltimore, Jewish Comment publishing Company, 1905 ; 32 p.

Glück (R.). Die Scholien des Gregorius Abulfarag Barhebraeus zu Genes. 21-50. Exod. 14. 15. Leviticus-Deuteron. u. Josua auf jüdische Quellen untersucht, übersetzt u. mit Anmerkungen versehen. Francfort, J. Kauffmann, sans date ; in-8° de 75 p.

Gradis (H.). Judaïsme. Bordeaux, 1903 ; 18 p.

Grunwald (M.). Hamburgs deutsche Juden bis zur Auflösung der Dreigemeinden 1811. Hambourg, Janssen, 1904 ; in-8° de 357 p.

Guesnon (A.). Talmud et Machzor. Notice sur deux manuscrits hébreux de la bibliothèque d'Arras. Paris, impr. Danzig, 1904 : in-4° de 24 p.

Gunkel (H.). Ausgewählte Psalmen übersetzt u. erklärt. Gottingue, Vandenhœck et Ruprecht 1904 ; in-8° de x + 270 p.

Haering (Th.). Das Verständnis der Bibel in der Entwicklung der Menscheit. Tubingue, Schnürlen, 1905 ; in-8° de 34 p.

Halévy (J.). Recherches bibliques. Notes pour l'interprétation des Psaumes, les chants nuptiaux des Cantiques, les livres d'Osée, d'Amos, etc. Tome III. Paris, Leroux, 1905 ; in-8° de v + 877 p.

Harper (W.-R.). The structure of the text of the book of Amos. Chicago. University of Chicago Press, 1904 ; in-4° de 38 p.

Harper (W.-R.). A critical and exegetical Commentary on Amos and Hosea. Edimbourg, Clark, 1905 ; in-8° de clxxv + 424 p.

Hastings (J.) et Selbie (J.-A.). Dictionary of the Bible, dealing with its language, literature and contents including the biblical theology. Extra volume containing articles, indexes and maps. Edimbourg, Clark, 1904 ; xiii + 936 p. + 4 cartes.

Haupt (P.). Koheleth oder Weltschmerz in der Bibel. Ein Lieblingsbuch Friedrichs des Grossen verdeutsch u. erklärt. Leipzig, Hinrichs, 1905 ; in-8° de vii + 36 p.

Haussleiter. Die Autorität der Bibel. 6 Vorträge. Munich, Beck, 1905 ; in-8° de 77 p.

Hebrew Union College annual. Cincinnati, 1904 ; in-8° de 479 p.

C'est un recueil d'articles dus aux professeurs, élèves et amis du Séminaire israelite de Cincinnati. Notons les mémoires suivants : K. Kohler, The four ells of the halakah and the requirements of a modern jewish theological school; — W. Bacher, Gemara; — G. Deutsch, The year 1903 in jewish history ; — Cl. Montefiore, The jewish minister ; — L. Grossmann, Religious education in modern judaism ; — C. Levias, The names of the hebrew vowels, Word studies ; — E.-G. Hirsch : In what does the originality of Judaism consist ; — M. Silber : Elyah Gaon of Wilna ; — M. Lovitch, Isaac Erter ; — G. Deutsch, Memorable dates of jewish history (éphémérides juives : pour corser sa liste, M. G. D. a dû y faire entrer le nom de quantité de médiocrités, défuntes ou vivantes, qui ne méritaient guère un tel honneur.) — Ce qui est bien américain, c'est la reproduction des traits, non seulement des professeurs de l'établissement, mais encore des élèves « gradués ».

Hermann (J.). Die Idee der Sühne im Alten Testament. Eine Untersuchung über Gebrauch u. Bedeutung des Wortes *Kipper*. Leipzig, Hinrichs, 1905 ; in-8° de viii + 112 p.

Hillesum (J.-M.). Uri-ha-Levi, de eerste Mohel, Chazzan en Predikant der Portugeesche Joden te Amsterdam in het jaar 1593. Amsterdam, Van Creveld, 1904 ; in-16 de 51 p. (Tirage à part du Centraal Blad v. Isr in Nederland.)

Critique du travail de M. Cardozo de Béthencourt annoncé plus haut.

Die Himmelfahrt des Mose, hrsg. von C. Clemen. Bonn, Marcus et Weber, 1904 ; in 8° de 16 p. (Kleine Texte für theolog. Vorlesungen u. Uebungen, hrsg. von K. Lietzmann, 10.)

Hirsch (S.-A.). A book of essays. Londres, Macmillan, 1905 ; in-8° de xiii + 336 p.

Early english hebraists : Roger Bacon and his predecessors; Johann Pfefferkorn and the battle of the books ; Johann Reuchlin, the father of the study of hebrew among christians ; Israel, a nation ; Jewish philosophy of

religion and Samson Raphael Hirsch ; The jewish sibylline Oracles ; Some literary trifles, A survey of jewish literature.

Hoberg (G.). Moses und der Pentateuch. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1905 ; in-8° de XIV + 124 p.

Hoffmann (D.). Das Buch Leviticus übersetzt u. erklärt. I. Halbland. Lev. I-XVII. Berlin, M. Poppelauer, 1905 ; gr. in-8° de VIII + 478 p.

Hölscher (G.). Die Quellen des Josephus für die Zeit vom Exil bis zum jüdischen Kriege. Dissertation, Leipzig, Teubner, 1904 ; in-8° de 85 p.

Huart (C.). Wahb ben Monabbih et la tradition judéo-chrétienne au Yémen. Paris, Leroux, 1904 ; in-8° de 24 p.

Jahn (G.). Das Buch Daniel, nach der Septuaginta hergestellt, übersetzt u. kritisch erklärt. Leipzig, Pfeiffer, 1904 ; in-8° de XXII + 138 p.

Jahresbericht (XI.) der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1903/1904. Voran geht : Pseudo-Seder Eliahu zuta (Derech Ereç u. Pirkè R. Eliezer) nach Editio princeps des Seder Eliahu u. einem Ms., hierzu drei Abschnitte der Pirkè d'Rabbi Eliezer Kap. 39-41, von M. Friedmann. Vienne, 1904 ; in-8° de 23 + 75 p.

Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung. Zur Gedächtnis-Feier für den Stifter. Breslau, impr. Schatzky, 1905 ; in-8° de 52 p.

Jahresbericht (27.) der Landes-Rabbinerschule in Budapest für dar Schuljahr 1903-1904. Vorangeht : Die Vormundschaft nach mosaisch-talmudischem Rechte von Moses Bloch. Budapest, impr. Alkalay, 1904 ; in-8° de 51 + 42 p.

Jahres-Bericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin für 1903/1904. Mit einer wissensch. Beilage von J. Wohlgemuth : Beiträge zu einer jüdischen Homiletik. Berlin, impr. Itzkowski [1905] ; in-8° de 107 + 39 p.

Jerabeck (L.). Der alte Prager Judenfriedhof. Prague, Koci, 1904 ; format album, VIII + 48 p. avec illustrations.

Josèphe (Œuvres complètes de Flavius), traduites en français sous la direction de Théodore Reinach. Tome III : Antiquités judaïques, livres XI-XV, traduction de Joseph Chamonard. Paris, Leroux, 1904 ; in-8° de 367 p. (Publications de la Société des Études juives).

Junowitsch (J.). Die karaeischen Fest-u. Fasttage von Samuel ben Moses Hamaarabi. These. Strasbourg, 1904 ; in-8° de 21 + 35 p.

Kniekschke. Wellhausen nach Schrift u. Inschrift beurteilt. Dresde, Richter, 1904 ; in-8° de 57 p.

Köberle (J.). Sünde u. Gnade im religiösen Leben des Volkes Israël bis auf Christum. Munich, Beck, 1905 ; in-8° de VIII + 685 p.

Köberle (J.). Das Rätsel des Leidens. Eine Einführung in das Buch Hiob. Gross-Lichterfelde, Runge, 1905 ; in-8° de 32 p.

König (E.). Im Kampf um das Alte Testament. 3. Heft. Die Babel-Bibel-Frage u. die wissenschaftliche Method. Zugleich Kritik von Delitzsch's III ter Babel-Bibel-Schrift. Gross-Lichterfelde, Runge, 1904 ; in-8° de 45 p.

König (E.). Im Kampfe um das Alte Testament. 4. Heft : « Altorientalische Weltanschauung » u. Altes Testament. Letztes Hauptproblem der Babel-Bibel-Debatte erörtert. Gross-Lichterfelde, Runge, 1905 ; in-8° de 69 p.

Kornfeld (H.). Verbrechen u. Geistesstörung im Lichte der altbiblischen Tradition. Halle, Marhold, 1904 ; in-8° de 36 p.

Krauskopf (J.). Israel a nation, race or people? A discourse. Philadelphie, Temple Keneseth Israel, 1905 ; in-8° de p. 129-147 (séries XVIII, n° 16 et 17, 1905.)

Kurtz (R.). Zur Psychologie der vorexilischen Prophetie in Israel. Pœssneck, Feigenspan, 1904 ; in-8° de v + 102 p.

Labourt (J.). Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide (224-632). Paris, Lecoffre, 1904 ; in-18 de xix + 372 p.

Nous signalons ce volume parce qu'il intéresse, par plus d'un point, les études juives. On sait que c'est sous la dynastie Sassanide que le Judaïsme a eu son centre en Perse. Tout ce qui peut éclairer l'histoire de la Perse à cette époque éclaire du même coup l'histoire des Juifs de ce pays. L'ouvrage de M. L. est bien fait ; l'auteur est au courant de tout ce qui s'est écrit sur le sujet qu'il étudie. Si, comme il est à prévoir, il est moins bien renseigné sur les documents juifs qui auraient pu lui être utiles, cela n'a point d'importance pour nous, qui lui demandons justement autre chose que ce que rapportent les sources juives. Ainsi M. L. admet que « l'activité missionnaire des premiers chrétiens se restreignit aux colonies juives si florissantes en Babylonie. Mais, dit-il, leur apostolat n'obtint qu'un médiocre succès. C'est ce que nous estimons pouvoir déduire d'un court récit qui nous a été conservé par le Talmud de Jérusalem. On raconte que Hananie, un neveu de Joshua, s'était affilié à la communauté chrétienne de Capharnaüm. Son oncle, qui naturellement blâmait cet acte, le contraignit à cesser toute relation avec les chrétiens, et, pour le soustraire à leur influence, l'envoya en Babylonie. Graetz, t. III, p. 51 ». Au lieu de consulter les textes, M. L. s'est donc borné à épiloguer sur la *traduction française* de l'histoire populaire de Graetz. Comme de juste, il n'a pas songé à mettre en doute la valeur de ce prétendu récit du Talmud de Jérusalem. Or ce récit, qui n'est pas du Talmud de Jérusalem, mais de *Kohélet Rabba*, sur :, 8, dit simplement ceci : Hanina, neveu de R. Josué, était allé trouver celui-ci à Capharnaüm. Les Minéens, par un moyen magique (sens technique de יבדון גולה), le firent monter sur un âne le jour du sabbat. S'étant rendu chez son oncle, il reçut de lui une huile, qui le guérit (de l'état où l'avait mis cette opération magique). Josué lui dit : « Puisque l'âne de ce méchant a été suscité contre toi, tu ne peux plus demeurer en Palestine. Là-dessus, Hanina descendit en Babylonie et y mourut en paix. » Ainsi donc, comme on le voit, M. L. interprète une interprétation, et cette interprétation, comme beaucoup d'autres de Graetz, est pure fantaisie. Où voit-on que Josué ait envoyé son neveu en Babylonie, et parce que le christianisme y était moins dangereux qu'en Palestine? Si la légende *palestinienne* fait aller Hananie en Babylonie, c'est tout simplement parce qu'il était connu de tout le monde que ce rabbin avait vécu en Babylonie, où il provoqua une émotion très vive par ses actes d'indépendance : le patriarche de Palestine dut même intervenir pour le mettre au pas. La légende ne tend donc pas à nous apprendre que le christianisme était moins florissant en Babylonie qu'en Palestine. Le voudrait-elle, qu'il faudrait encore savoir à quelle époque elle a été imaginée et quelle compétence avaient ceux qui l'ont créée pour juger de la puissance des communautés chrétiennes des rives de l'Euphrate. M. L. dit, avec plus de raison, que le judéo-christianisme, en Babylonie, n'a laissé aucune trace (p. 17). Il n'ose pas assurer que les Juifs aient poussé Sapor II à persécuter les Chrétiens.

« D'une part, ils étaient en faveur auprès de la reine Ifra Hormizd ; d'autre part, ils détestaient cordialement les chrétiens. Aussi M. Nœldeke estime-t-il l'accusation de nos hagiographes tout à fait vraisemblable, M. Duval, au contraire, réserve son jugement. » Toutefois M. L. ajoute : « Une chose est du moins au-dessus de toute contestation, c'est que les Juifs, autant que les païens, se réjouirent des désastres que la cruauté de Sapor infligea aux églises chrétiennes. » Le fait serait-il avéré qu'il n'aurait rien d'étonnant pour le temps. Le témoignage sur lequel il appuie cette présomption mérite d'être relevé : Afraat, au début de sa démonstration XXI, s'exprime ainsi : « J'ai entendu des moqueries qui m'ont vivement affligé. Les païens disent qu'il n'y a pas de Dieu pour ce peuple qui est réuni d'entre toutes les nations... Les Juifs, eux aussi, nous raillent et s'élèvent au-dessus des enfants de notre peuple. Un certain jour, je rencontrai un homme réputé savant parmi les Juifs. Il m'interrogea ainsi : « Jésus, que vous appelez votre docteur, vous a écrit : S'il y avait en vous de la foi comme un grain de sénevé, vous diriez à cette montagne : Va-t-en, et elle s'en irait devant vous, ou bien qu'elle soit enlevée et tombe dans la mer, et elle vous obéirait. Il n'y a donc pas dans tout votre peuple un seul sage dont la prière soit exaucée, et qui demande à Dieu de faire cesser toutes vos persécutions, puisqu'il est ainsi écrit : Il n'y aura rien d'impossible pour vous. » Afraat (337-346) a d'ailleurs polémiqué contre les Juifs ; il répond, entre autres, à leur objection classique : « Vous adorez et révérez un homme engendré, un homme crucifié, et vous appelez Dieu un homme ; et, bien que Dieu n'ait pas de fils, vous l'appelez fils de Dieu » (p. 33). « Neuf de ses homélies (au nombre de vingt-trois) sont consacrées à la controverse antijudaïque. Il cherchait à prouver aux Juifs qu'ils n'étaient plus le peuple de Dieu et que leur héritage avait été transmis aux églises du monde païen, puis à montrer que certaines prescriptions légales étaient abolies ou qu'elles n'avaient, par elles-mêmes, aucune valeur, mais seulement en tant que symboles d'une idée religieuse que le christianisme s'était appropriée, enfin à légitimer des pratiques inconnues à l'ancienne loi. » La polémique entre chrétiens et mages nous intéresse aussi. « Vous qui êtes des êtres vivants, disaient les premiers, vous adorez des créatures privées de vie ! » L'adversaire répondait : « Mais le soleil est vivant, c'est lui qui vivifie tout ; le feu est vivant, puisqu'il peut consumer tous les êtres. » Et le chrétien reprenait : « Non, le feu n'est pas vivant, puisqu'il suffit d'une petite pluie pour l'éteindre. Le soleil n'est pas vivant, puisqu'il cède la place à la nuit. Nous n'adorons pas les créatures, nous adorons Dieu qui a fait le soleil et le feu, la terre, la mer et tout ce qu'ils renferment. » Ne croirait-on pas lire la légende d'Abraham enfant? Et justement Beer a supposé que cette légende a pris naissance en Perse et reflète les luttes des Juifs avec les mages.

Lafay (J.). Les Sadducéens. Thèse. Lyon, impr. Vitte, 1901 ; in-8° de 95 p.

Lagrange (M.-J.). Études sur les religions sémitiques. 2e édition, revue et augmentée. Paris, Lecoffre, 1905 ; in-8° de XVI + 527 p.

Lagrange (M.-J.). La religion des Perses, la réforme de Zoroastre et le Judaïsme. Paris, Lecoffre, 1904 ; in-8° de 74 p.

Lambert (M.) et Brandin (L.). Glossaire hébreu-français du XIIIe siècle, recueil de mots hébreux bibliques avec traduction française. Paris, Leroux, 1905 ; in-4° de XV + 295 p.

Ce glossaire est daté de Kislew שנה ואחת. Darmesteter le disait de l'année 1241. Les éditeurs ont bien vu que la présence du *vav* avant אחת atteste la chute du chiffre des dizaines ; ils n'en croient pas moins que l'ouvrage a été écrit dans la première moitié du XIIIe siècle. Nous ne saurions souscrire à cette conjecture, car le mot ואחת prouve sans conteste que le ms. n'est pas antérieur à 1260 61, ce mot ne pouvant s'ajouter qu'à

20 et autres dizaines, à l'exception de 10, et l'an 21 du comput hébraïque correspondant à 1260/61. — Les éditeurs n'ont reproduit que le texte glosé et la glose française, transcrite en caractères latins. Pour des raisons d'économie ils ont omis les explications en hébreu qui accompagnent ces gloses. Les savants qui s'intéressent à l'histoire de l'exégèse en France regretteront cette parcimonie, car ces gloses hébraïques sont parfois de véritables commentaires ; elles permettent mieux que la traduction française de retrouver l'origine de l'interprétation du glossateur. — Le ms. 302 a ce grand avantage d'être ponctué d'un bout à l'autre, ce qui rend la transcription de ces gloses des plus sures. Seulement la méthode suivie par le ponctuateur est propre à ce ms. ; seul, à notre connaissance, il se sert de la voyelle *kameç* (*â* long) pour rendre l'*a*, alors qu'au contraire, le ms. que nous avons étudié plus haut, transcrit le kameç des mots hébreux par un *patah* (*a* bref). Ce glossaire offre également des particularités dialectales, qui le distinguent de tous les autres. D'après M. Brandin, qui reprend à peu près l'opinion de Darmesteter, ce serait le dialecte d'un des départements limitrophes de la Lorraine, de la Champagne et de la Franche-Comté, autrement dit de la Bourgogne. — Quel dommage que les éditeurs n'aient pas jugé utile d'indiquer les variantes des autres glossaires : du coup, cette étude aurait été épuisée ! Et le travail n'eût pas été considérable, car ces ouvrages se répètent le plus souvent. Ils auraient pu ainsi, sans trop de peine, en déterminer la filiation. Telle quelle, la publication de MM. L. et B. rendra de grands services, car ils ont réuni dans un vocabulaire tous les mots donnés par le glossaire et les ont identifiés. Comme généralement ces recueils répètent les gloses des anciens commentateurs français, rien ne sera plus facile désormais, à l'aide de ce dictionnaire, que de comprendre ces interprétations, à commencer par celles de Raschi. Cependant, si l'on compare, par exemple, les gloses du *Hadar Zekènim* (*Revue*, XLIV, 46 et s.), on verra que le plus grand nombre manquent dans ce glossaire.

Landau (L.). Epître historique du R. Scherira Gaon, traduite de l'hébreu moderne-araméen et commentée avec une introduction. Anvers, impr. Bary, 1904 ; in-8° de XLII + 90 p.

M. L., sur la couverture, se donne le titre de *Docteur ès lettres*. Quelles lettres ! Qu'on en juge par ces perles qui émaillent la note 891, prise au hasard : « ... l'époux ne pouvait être forcé de *divorcer* sa femme sur demande [?], mais seulement si après *une* espace de douze mois — pendant *quel* terme il ne devait pas la nourrir... sans que cela lui *causa* le moindre préjudice. La domination d'*islam* donnait lieu à ce décret. Le coran autorisait les femmes *de* solliciter le divorce ». La note précédente est plus délicieuse encore : « Graetz *croit*, *Ais aurait accordé*... Seulement Scherira cite déjà quelques Gueonim avant Mar Isaac, *et cela* Chanan d'Iskiya, comme étant le premier. Graetz tient faussement Mar Isaac *comme* Gaon de Sora. » Les connaissances historiques de l'auteur sont à l'avenant. Ainsi : « Ce fut *au commencement du IV^e^ siècle* que les discussions des Académies des savants palestiniens sur la Mischna furent réunies ». Ce qui est dit, note 18 — et dans quel charabia ! — des hommes de la Grande Synagogue et de *la* Schemoné-Esréh est bien amusant. L'expression « Hommes de la Grande Synagogue » désigne les savants qui ont vécu pendant le second temple (« appelé grande synagogue à cause de sa plus longue *existance que* le premier !) « et même encore au-delà jusqu'*à environ* R. Gamaliel II », puisqu'il est dit, d'une part, que les hommes de la Grande Synagogue ont composé la Schemoné-Esréh et, d'autre part, que cette prière « est postérieure à la démolition du deuxième temple ». Il va sans dire que M. L. ne sait rien de tout ce qui a été écrit sur le Schemoné-Esré.

Lanessan (J.-L. de). La morale des religions. Paris, Alcan, 1905; in-8° de VIII + 568 p.

La morale des livres sacrés du judaïsme ; la morale religieuse des peuples

aryens; intervention de la morale philosophique dans les sociétés grecques et romaines; la morale du christianisme; la morale de l'islamisme. — Superficiel.

LARTIGUE (lieutenant-colonel DE). Monographie de l'Aurès. Constantine, impr. Marle-Audrino, 1904; gr. in-8° de x + 491 p.

Dans la partie historique, l'auteur s'étend sur le règne de la fameuse Kahéna et sur les Djeraoua. L'ouvrage, très intéressant, est enrichi de nombreuses et belles photographies.

LECLERCQ (Dom H.). L'Afrique chrétienne. Paris, Lecoffre, 1904; 2 vol. in-18.

Comme celui de M. Labourt, annoncé plus haut, l'ouvrage présent fait partie de la Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique. Il ne fait pas double emploi avec celui de M. Monceaux, dont nous avons rendu compte (t. XLVI, p. 291). Il se distingue également par de rares qualités d'érudition, et l'on ne saurait qu'applaudir au mouvement qu'il dénote dans les rangs du clergé de nos jours. Comme l'*Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* de M. Monceaux, il fait une place convenable au rôle joué par les Juifs dans l'Afrique du Nord dans les premiers siècles de l'ère chrétienne.

LEVY (L.-G.). La famille dans l'antiquité israélite. Paris, Alcan, 1904; in-8° de 296 p.

LÉVY (L.-G.). La métaphysique de Maimonide. Dijon, impr. Barbier-Marilier, 1905; in-8° de 151 p.

LODS (A.). Les Israélites croyaient-ils à la vie future? Dôle, impr. Girardi et Audebert, 1904; in-8° de 39 p. (Extrait de la Revue chrétienne.)

LOEWENSTEIN (L.). Geschichte der Juden von der babylon. Gefangenschaft bis zur Gegenwart. Mayence, Wirth, 1904; in-8° de VIII + 271 p.

LIBER (M.). Raschi, un rabbin de la France du Nord au XI^e^ siècle. Paris, Durlacher, 1905; in-8° de 30 p.

LONGNON (A.). Documents relatifs au comté de Champagne et de Brie, 1172-1361, tome II. Le domaine continental. Paris, Impr. nationale, 1904; in-4°. (Collection de documents inédits.)

Quelques-uns de ces documents fournissent des indications relatives aux Juifs. Les chartes données par Thibaut à Saint-Florentin, Villemaur, Bar-sur-Seine (mai-juin 1231) réservent au comte la garde et justice des Juifs (pp. 31, 40, 56); à Passavant (canton de Sainte-Menehould, Marne), les Juifs, quand il y en a, appartiennent, en pariage, au comte et à l'abbaye de Châtrices (p. 149). Une enquête générale des droits du seigneur faite entre 1275 et 1278 mentionne à Isle-Aumont (commune de Bouilly, Aube) deux Juifs, Symonet et Haquin (p. 55) et fournit pour Coulommiers (Seine-et-Marne) la liste suivante: Mossé, Vivant, Sonne, fils de Mossé, Chopin, possesseur de deux maisons, une à Coulommiers, l'autre au Jarriel (commune de Sablonnières, canton de Rebais, Seine-et-Marne), Florion (une maison à Coulommiers), Dieux-le-Croisse (une maison à Coulommiers; sa femme, une autre à Provins « qu'on appelle la maison Amis Herupe la juye »), Diex li Croisse fils, le frère de Mossé, Merienne et Gentille et Jacob ses enfants (p. 83). Enfin, le rôle des domaines aliénés au bailliage de Vitry rappelle que les Juifs de Châtillon-sur-Marne (arrondissement de Reims, Marne) appartiennent au roi de France, sauf Donnis et sa famille, qui rapporte environ 30 livres par an (p. 319). — *P. Huldenfinger*.

LOTZ (W.). Das Alte Testament u. die Wissenschaft. Leipzig, Deichert, 1905; in-8° de VIII + 252 p.

Maclaren (A.). Book of Genesis. Londres, Hodder, 1904 ; in-8° de 318 p.

Maclaren (A.). Book of Isaiah, chap. I-XLVIII. Londres, Hodder, 1905 ; in-8° de 346 p.

Macler (F.). Correspondance épistolaire avec le ciel. Paris, Leroux, 1905 ; in-8° de 19 p. (Extrait de la Revue des Traditions populaires.)

Lettres jetées par les Juifs de Palestine dans un trou de la Mosquée de Hébron = tombeau de Machpéla, pour obtenir du ciel une faveur par l'intermédiaire des patriarches. Ces lettres ont été écrites par des Juifs de Galicie ou de Pologne.

Mc Fadyen (J.-E.). Messages of the psalmists. Psalms of Old Testament arranged in their natural grouping and freely rendered in paraphrase. Londres, J. Clarke, 1904 ; in-16 de 356 p.

Mc Neile (A.-H.). An introduction to Ecclesiastes. Cambridge, University Press, 1904 ; in-8° de VII + 170 p.

Marcus (A.). Zwischen zwei Stühlen. Nachruf zu Delitzsch' Babel u. Bibel. Vortrag. Altona, impr. S. Bernhard, 1905 ; in-8° de 32 p.

Margolis (M.-L.). The theological aspect of reformed Judaism. Baltimore, Friedenwald, 1904 ; in-8° de VI + 142 p.

Marti (K.). Dodekapropheton, erklärt. 2. Hälfte. Tubingue, Mohr, 1904 ; gr. in-8° de XVI + p. 241-402.

Mémain. Les soixante-dix semaines de la prophétie de Daniel. Paris, Haton, 1904 ; in-8° de 75 p.

Mommert (C.). Topographie des Alten Jerusalem. 3. Theil. Leipzig, Haberland, 1905 ; gr. in-8° de VIII + 174 + 1 carte.

Monod (Bernard). Le moine Guibert et son temps (1053-1124), avec préface de M. Emile Gebhart. Paris, Hachette, 1905 ; in-12 de XXVI + 342 p.

Ce livre n'est pas tout à fait nouveau pour nos lecteurs. Ils en ont lu, dans notre *Revue*, un chapitre intéressant sur les Juifs, les sorciers et les hérétiques, et ils ont eu envie de connaître l'ouvrage entier dont ces pages étaient détachées. L'auteur hélas ! ne devait pas y mettre la dernière main. Jeune savant de la plus belle espérance, élève brillant de deux écoles érudites, digne par ses essais de début (deux thèses sur Pascal II) du nom aimé et respecté qu'il portait, Bernard Monod a été arraché, cet hiver, par un mal implacable à la science qu'il promettait d'honorer. Ce livre même, dont il voulait faire une surprise à son père, c'est Gabriel Monod qui, après en avoir recueilli les pages éparses, vient le déposer « comme une funèbre offrande » sur cette tombe prématurément ouverte.

Elles méritaient de n'être pas perdues. Si l'on y retrouve quelques redites, quelques longueurs, qu'il faut mettre sur le compte de l'inachèvement et de l'inexpérience, en revanche elles offrent presque partout l'alliance, si rare dans la jeune école de nos érudits, d'une critique sure et d'un style animé. Grâce à elles, le moine érudit et timide, dont la curieuse autobiographie a déjà fourni à Augustin Thierry les meilleurs traits de son histoire de la commune de Laon, Guibert de Nogent, abbé, historien, théologien, polémiste, revit tout entier dans sa vie et dans son œuvre, et, avec lui, la société française brutale et mystique de la fin du XI^e^ siècle. Si nos lecteurs veulent savoir dans quel milieu a germé le mouvement sublime et hideux des croisades, dont le judaïsme fut la principale victime, c'est désormais dans ce livre qu'ils devront le chercher. — *T. R.*

Moor (de). Etude sur le livre de Job. Paris, Sueur-Charruey, 1905 : in-8° de 88 p.

Müller (D.-H.). Ueber die Gesetze Hammurabis. Vortrag. Vienne, Hölder, 1904 ; in-8° de 45 p.

Nathan (N.-M.). Ein anonymes Wörterbuch zur Misna u. Jad Hahazaka. Berlin, Lamm, 1905; in-8° de 46 p.

Navon (A.-H.). Nouvelle méthode pratique de lecture hébraïque. Constantine, Poulet, 1904 ; in-8° de 32 p.

Nielsen (D.). Die altarabische Mondreligion u. die mosaische Ueberlieferung. Strasbourg, Trübner, 1904 ; in-8° de VI + 223 p.

Oettli (S.). Die Propheten als Organe der göttlichen Offenbarung. Vortrag. Berlin, Vaterländische Verlags-u. Kunstanstalt. 1904 ; in-8° de 34 p.

Oettli (S.). Die Geschichte Israels. I. Theil : Geschichte Israels bis auf Alexander den Grossen. Stuttgard, Vereinsbuchhandlung, 1905; in-8° de 566 p.

Oort (H.-L.). De tien geboden. Dordrecht, Revers, 1904 ; in-8° de 162 p.

Ottley (R.-R.). The book of Isaiah according to the Septuagint (Codex Alexandrinus). I. Introduction and translation. With a parallel version from the Hebrew. Londres, Clay, 1904 ; in-8° de XI + 336 p.

Ottolenghi (R.). Voci d'Oriente. Studi di storia religiosa. Volume I. Florence, Seeber, 1905; in-8° de XVI + 479 p.

1. Influenze orientali (juive) sul renascimento letterario e religioso; 2. Il proselitismo Ebreo nella società Romana durante l'epoca imperiale da Cesare a Domiziano.

Paulus (A.). Les Juifs avant le Messie. I. Développement politique et religieux du peuple juif. Paris, Bloud, 1905; in-16 de 64 p.

Peake (A.-S.). The problem of suffering in the Old Testament. Londres, Bryant, 1904 ; in-8° de XV + 197 p.

Peters (J.-P.). Early hebrew story, its historical background. Londres, Williams, 1904 ; in-8° de 320 p.

Peters (N.). Liber Iesu filii Sirach sive Ecclesiasticus hebraice secundum codices nuper repertos vocalibus adornatus addita versione latina cum glossario hebraico-latino. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1905; in-8° de XVI + 163 p.

Cette fois, M. P. se borne à reproduire le texte de Sira, sans y substituer les leçons qui lui paraissent préférables. En prenant la peine de le ponctuer, il vient en aide aux étudiants ; seulement il court le risque de les tromper parfois. Brûlant ce qu'il avait adoré, il se montre, dans cette édition, conservateur rigide du texte, même quand il est manifestement corrompu, et sa traduction prête à l'auteur, avec trop de complaisance, des non-sens et des absurdités. Il nous impute aussi, aux premiers éditeurs et à moi, je ne sais quelle légèreté dans notre travail, car il déclare ne pas découvrir sur le fac-similé les lettres ou fragments de lettres dont nous avons tenu compte. La raison en est fort simple : nous avons travaillé sur l'*original*, et non sur une reproduction ; ce n'est pas notre faute si le photographe a parfois amputé les marges. Malgré ces réserves, il faut recommander cette édition commode, qui rendra des services.

PIC (Le « L'affaire » du XVI^e siècle. Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 1901 ; in-8° de 76 p.

L'affaire de Hochstraten et de Reuchlin.

PICAVET (F.). Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Paris, Félix Alcan, 1905 ; gr. in-8° de XXXII + 367 p.

POOLER (L.-A.). Studies in religion of Israel. Londres, Hodder, 1904 ; in-8° de 288 p.

POZNANSKI (A.). Schiloh. Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre. I. Teil : Die Auslegung von Genesis 49, 10 im Altertume bis zu Ende des Mittelalters. Leipzig, Hinrichs, 1904 ; gr. in-8° de XXXIII + 512 + LXXVI p.

Voir t. XLIX, p. 154.

POZNANSKI (S.). Zur jüdisch-arabischen Litteratur. Berlin, W. Peiser, 1904 ; in-8° de 88 p. (Separat-Abdruck der Besprechung von Moritz Steinschneider's « Die arabische Litteratur der Juden »).

Psaumes (le livre des), traduit du texte original et publié sous la direction de M. Zadoc Kahn, grand rabbin (Extrait de la Bible du Rabbinat français). Paris, Durlacher, 1905 ; in-8° de 251 p.

Publications of the American jewish historical Society, n° 12. Baltimore, impr. Friedenwald, 1904 ; in-8° de XIII + 205 p.

Table des matières :

Elkan N. Adler : The Inquisition in Peru ;

Leon Hühner : The Jews of South Carolina from the earliest settlement to the end of the American Revolution ;

Max J. Kohler : Juda P. Benjamin, statesman and jurist ;

Albert M. Friedenberg : Calendar of American jewish cases ;

Joseph Lebowich : The Jews in Boston till 1875 ;

Alfred G. Moses : A history of the Jews of Mobile ;

Myer S. Isaacs : A jewish army chaplain ;

J. D. Eisenstein : The development of jewish casuistic literature in America ;

George Alexander Kohut : Jewish heretics in the Philippines in the sixteenth and seventeenth century ;

W. B. Kackenburg : Outline of a plan to gather statistics concerning the Jews of the United States.

RAMSAY (A.). Studies in Jeremiah. Londres, Bagster, 1905 ; in-8° de 304 p.

REINACH (S.). Cultes, mythes et religions. T. I. Paris, Leroux, 1905 ; gr. in-8° de VII + 468.

Ce recueil d'articles contient, entre autres, l'origine des prières pour les morts (extrait de cette *Revue*, XLI, p. 161), le roi supplicié, le culte de l'âne, Samuel Zarza. Les hébraïsants liront aussi avec intérêt les notes suivantes qui touchent par quelques points à leur domaine : quelques observations sur le tabou, phénomènes généraux du totémisme, les survivances du totémisme chez les anciens Celtes.

ROSENBACHER (A.). Moses u. Hammurabi. Prague, Brandeis, 1904 ; in-8° de 19 p.

ROSENZWEIG (A.). Kleidung u. Schmuck im bibl. u. talmud. Schrifttum. Berlin, Poppelauer, 1905 ; in-8° de VII + 130 p.

ROUX (F.). Essai sur la vie après la mort chez les Israélites. Thèse. Genève, Kündig, 1904 ; in-8° de 195 p.

RUPPIN (A.). Die Juden der Gegenwart. Eine sozialwissenschaftliche Studie. Berlin, Calvary, 1904 ; in-8° de 296 p.

SALFELD (S.). Die Judenpolitik Philipps des Grossmütigen. Francfort, J. Kauffmann, 1904 ; gr. in-8° de 26 p.

SARGENTON-GALICHON (A.). Sinaï Ma'ân Petra. Sur les traces d'Israël et chez les Nabatéens. Paris, Lecoffre, 1904 ; in-16 de XV + 308 p.

SARSOWSKY (A.). Die ethisch-religiöse Bedeutung der alttestamentlichen Namen nach Talmud, Targum u. Midras. (Thèse.) Königsberg, 1904 ; in-8° de 90 p.

SCHIAPARELLI (G.). Die Astronomie im Alten Testament. Uebersetzt von Willy Lüdtke. Giessen, J. Ricker, 1904 ; in-8° de VIII + 137 avec 6 figures dans le texte.

SCHOTTENFELD (B. v.). Was muss man vom Talmud wissen ? Berlin, Steinitz, 1904 ; in-8° de 71 p.

SCHWAB (M.). Rapport sur les inscriptions hébraïques de la France. Paris, impr. nationale, 1904 ; in-8° de 260 p. (Nouvelles archives des Missions scientifiques et littéraires. T. XII, fasc. 3.)

Il faut féliciter et remercier notre excellent collègue et ami d'avoir assumé la tâche difficile de réunir toutes les inscriptions hébraïques de la France. Nul n'était mieux préparé à cette œuvre que le savant qui a lui-même fait connaître pour la première fois nombre de ces documents historiques. Nos lecteurs ont certainement gardé le souvenir des notices qu'il a consacrées ici même à beaucoup de ces inscriptions. — L'auteur commence par dresser le bilan des inscriptions hébraïques en Europe. Il passe rapidement en revue celles des catacombes, de Venise, Trieste, Bâle, Zurich, Ulm, Furth, Nuremberg, Vienne, Eibenschütz, Prague, Lemberg, Cracovie, Wilna, Francfort, Spire, Worms, Trèves, Coblence, Cologne, Altona, Amsterdam, Gérone, Tolède, Faro. Après une digression sur les coupes magiques provenant des environs de Hilla, M. S. aborde vraiment son sujet. Il traite, en premier lieu, de l'inscription de Narbonne du VII^e^ siècle, dont il a été suffisamment parlé ici, t. XIX, p. 75 et s., puis de celle d'Auch, dont M. Th. Reinach s'est beaucoup occupé, *ib.*, p. 219 et s.; celles d'Arles et de Vienne, qui ne donnent que des noms propres, sont malheureusement d'un laconisme désespérant. Avec ces inscriptions et celle d'Hamman-Lif — dont la place n'était peut-être pas indiquée dans cette collection — nous en avons fini avec la période ancienne. A la seconde période (XII-XIV^e^ s.) appartiennent une inscription qui se trouve au Musée des antiquités de Toulouse, mais est en fait de Narbonne, puis celles de cette dernière ville ; celle de Béziers est peut-être la seule qui ajoute à nos connaissances historiques ; c'est d'ailleurs la plus longue et la mieux conservée ; elle nous apprend la fondation d'une synagogue, en cette ville, entre les années 1144-1244. Celles de Nîmes, d'Arles et de Carpentras ne sont intéressantes que pour l'onomastique ou sont illisibles. Celles de Mâcon et de Dijon, qui sont nombreuses, ne contiennent que des noms et des dates. Ici M. S. déploie une ingéniosité méritoire pour identifier tous les noms propres avec ceux qu'on connaît par ailleurs. C'est, au reste, la tâche qu'il s'est imposée dans tout le cours de son travail. Toutes ces tentatives reposent sur une conception que nous croyons, pour notre part, erronée : c'est que, par un hasard merveilleux, le temps aurait épargné les pierres tombales des auteurs ou rabbins célèbres, ou encore que la France n'aurait compté que des savants ou des écrivains. Il y a eu certainement des centaines et des milliers d'Abraham fils d'Isaac, par exemple : pourquoi justement ce nom sur une tombe désignerait-il un Abraham fils d'Isaac,

médecin, ayant traduit un ouvrage de l'arabe en hébreu, s'il n'y a sur la pierre aucune allusion à son titre de médecin et de traducteur? Nous ne faisons même pas valoir l'invraisemblance de l'existence, à Dijon, d'un Juif connaissant l'arabe. M. S. nous paraît également enclin à trop d'indulgence ou de respect pour les historiens qui ont à l'occasion parlé des Juifs. Rapporter les niaiseries qu'ils ont imaginées, en ayant l'air de les adopter, au moins partiellement, c'est faire preuve de trop de tendresse. Que signifient ces mots, par exemple : « Si l'on en croit Sauval, assez bien renseigné pour son temps sur l'histoire des Juifs, ce rabbi Yehiel de Paris fut conseiller du roi saint Louis? » Il faut résolument laisser dans l'oubli ces sottises; autrement les profanes, inattentifs à vos précautions oratoires, croiront que vous prenez à votre compte ces assertions fantaisistes. C'est à propos de Paris que M. S. se réfère à Sauval. Paris est la ville la plus riche en épitaphes hébraïques du XIII^e^ siècle. On sera heureux de lire les circonstances dans lesquelles elles ont été découvertes, les essais d'interprétation qui en ont été faits par Philoxène Luzzatto et Adrien de Longpérier. La lecture de ces inscriptions n'est pas toujours des plus aisées. Ainsi, au n° 4, se voit un nom singulier מכירם, qui d'après Longpérier, serait celui de Malkiram, amputé d'un *lamed*. Il ajoute, il est vrai, que le graveur « a pu se laisser diriger par le souvenir du nom plus connu de Makhir fils de Manassé ». M. S. observe qu'en France ce nom de Makhir était assez commun. Seulement il oublie de prévenir que מכירם ne partage pas le sort de מכיר; à notre connaissance, ce mot est étranger à l'onomastique juive. Peut-être les lettres כי sont-elles un ש mal lu, et le ר un ל. On aurait ainsi משלם Meschoullam. Au n° 16, le nom d'une femme commençant par איז est tronqué. M. S., après avoir repoussé avec raison l'hypothèse de Longpérier, qui lisait איזאל Jézabel, propose d'y voir Estelle, « nom qui se retrouve en 1409 dans un ms. du Vatican, ou dans les Consultations de R. Nissim ». Cette conjecture ne me paraît pas non plus plausible, car au moyen âge, en France, le *zaïn* n'était pas employé en pareil cas. — Au n° 7, M. S. traduit les mots אשר נהג ההדרים « qui dirigea *les écoles* ». Il a probablement raison, mais on aurait aimé savoir si, au milieu du XIII^e^ siècle, le mot חדר « héder » était déjà synonyme d'école et ce qu'étaient ces fonctions de directeur *des écoles*. Au n° 23 figure un Jacob fils d'Abraham, mort en 1291. Fidèle à son système, M. S. dit que son père était peut-être le rabbin appelé Abraham de Paris, condisciple de R. Tam, que celui-ci nomme son camarade. Mais, si cet Abraham était un condisciple de R. Tam, il était donc né dans les environs de l'an 1100 : comment aurait-il eu un fils encore vivant en 1291? — Aux inscriptions dont les pierres se sont conservées il faut joindre celles que Baluze avait copiées dans des maisons de la rue de la Harpe et qui provenaient du cimetière sis en cet endroit. Quelques remarques en passant. N° 11 : מרואר, qu'il faut peut-être lire, dit M. S., Merwan, « quoiqu'il soit peu probable qu'un Juif de l'Espagne arabe soit venu vers cette époque à Paris ». Mervan était un nom très répandu, en dehors de l'Espagne arabe, à Narbonne par exemple. Au n° 12, M. S. dit qu'il n'y avait plus de Juifs à Paris en 1322. Ce n'est pas tout à fait exact : ils durent quitter cette ville en cette année. Rien n'empêche que la mort soit survenue en 1321 = פב pour les mois de Tischri, Heschwan et Kislew. — N° 16 : « Le prénom Elhanan est assez rare à cette époque. » Il est, au contraire, assez répandu; on connaît, entre autres, le Tossafiste de ce nom. — M. S. passe ensuite aux inscriptions de Limay, Mantes, Senneville. A propos du Menahem enterré en cet endroit, l'auteur dit que c'était Menahem de Dreux, qui est le même que le « Saint de Dreux ». Or, le « Saint de Dreux » s'appelle Salomon (voir *Revue*, XLIX, p. 41). D'ailleurs, rien n'indique que ce Menahem soit un Menahem de Dreux. — M. S. nous parle ensuite d'Orléans, d'Issoudun, où se voient de curieux graffites. On y relève, entre autres, le nom de Joseph ben Yakar ha Cohen. M. S. dit, à ce propos, que « la famille Yakar est une des

plus vieilles de la France israélite ». Ce n'est pas un nom de famille, c'est un prénom quelconque et il n'y a pas lieu de « se demander si l'on ne peut pas retrouver ce nom dans celui du médecin Don Samuel ibn Waqar », ni de relever que juste à cette époque « un Joseph ben Waqar a composé le יסוד הקבלה. — La note sur Montreuil-Bonnin est connue de nos lecteurs. — A propos de Mende M. S. fait beaucoup d'honneur à l'auteur d'une « Notice sur l'ancienne existence d'une colonie juive dans le Gévaudan » en reproduisant ses billevesées : Salmon, Gimel, Mont-David, Jordane, Booz, Reilles et Bec ou Ambec sont des dénominations juives, c'est-à-dire données par des Juifs à ces endroits ! — M. S. a jugé bon de faire entrer dans son cadre l'Alsace des XIIIe et XIVe siècles ; nous ne saurions lui en vouloir. Sur l'inscription de Strasbourg, qui rappelle une fondation faite par une femme, M. S. dit que rien ne semble déterminer le caractère de la construction à laquelle a participé la donatrice. « Était-ce une synagogue, un bain de purification, ou quelque autre édifice à destination pieuse ? » Il est vrai qu'on lit אל ברעיין אל, qu'on pourrait prendre pour la désignation d'un temple. Mais, dit M. S., « l'auteur écrit ici אל en toutes lettres, tandis qu'il rend le mot *Dieu* par une abréviation, un א, au commencement et à la fin de l'inscription ». Si le lapicide a écrit ici en entier le mot אל, tandis qu'à la première et à la dernière lignes, il l'a abrégé, c'est qu'ici il avait la place de l'écrire en entier, ce qui n'était pas le cas pour les autres lignes. Mais en ces deux endroits aussi, il faut lire אל comme l'exige la rime. Tout le raisonnement est donc caduc. — Le chapitre III est consacré à la Renaissance et aux temps modernes. M. S. y a fait entrer les inscriptions d'Algérie. Il arrive ainsi à un total de 267. Assurément, l'historien des Juifs de France préférerait à toutes ces mentions de noms propres une page inédite d'un chroniqueur de ces temps, mais il ne faut pas absolument faire fi des ressources que ces documents peuvent fournir à celui qui saurait les interpréter convenablement. Ce qui nous enlève l'espoir qu'un tel savant se rencontre, c'est la constatation que M. S. lui-même n'a pas tenté l'entreprise.

Schwab (M.). Le Dr I. M. Rabbinowicz. Conférence. Paris, impr. Alcan-Lévy, 1904 ; 32 p.

Schwartz (I.). Jérusalem, sermon. Bruxelles, impr. M. van Dantzig, 1904 ; in-8° de 20 p.

Sellin (E.). Die Spuren griechischer Philosophie im Alten Testament. Leipzig, Deichert, 1905 ; in-8° de 32 p.

Simon (J.-S.). Les Juifs sont-ils des Sémites ? Paris, Durlacher, 1904 ; in-8° de 16 p.

Singer (Dr H.). Allgemeine u. spezielle Krankheitslehre der Juden. Leipzig, B. Konegen, 1904 ; in-8° de 140 p.

Slouschz (N.). La langue et la littérature hébraïques depuis la Bible jusqu'à nos jours. Paris, E. Sansot, 1904 ; in-8° de 28 p.

Sluys (D.-M.). De Maccabaeorum libris I et II quaestiones (Thèse). Amsterdam, 1904 ; in-8° de 126 p.

Sofer (J.). Bibbia et Bahele, appunti alle conferenze del prof. Gustavo Sacerdote. Trieste, impr. Morterra, 1904 ; in-8° de 162 p.

Spiegelberg (W.). Der Aufenthalt Israels in Aegypten im Lichte der aegyptischen Monumente. Strasbourg, Schlesier et Schweikhardt, 1904 ; in-8° de 55 p. + 13 illustrations.

Stade (B.). Biblische Theologie des Alten Testaments. I. Band. Die Reli-

gion Israels u. die Entstehung des Judentums. Tubingue, Mohr, 1905 ; gr. in-8° de XII + 383 p.

STAERK (W.). Sünde u. Gnade nach der Vorstellung der älteren Judentums, besonders Dichter der sogenannten Busspsalmen. Tubingue, Mohr, 1905 ; in-8° de 75 p.

STEUERNAGEL (C.). Hebraïsche Grammatik. Berlin, Reuther et Reichard, 1903 ; in-8° de XII + 148 + 120 p. (Porta linguarum orientalium.)

STRACK (H.). The Books of Kings. Critical edition of the Hebrew text printed in colors... Assisted by Prof. Dr. Fr. Schwally. Leipzig, Hinrichs, 1904 ; gr. in-8° de 309 p. (Bible coloriée de Haupt.)

TRABAUD (H.). La loi mosaïque, ses origines et son développement, son rôle dans le judaïsme et dans le christianisme primitif. Lausanne, Rouge [Paris, Fischbacher], 1903 : in-8° de IX + 214 p.

VASSEL (E.). La littérature populaire des Israélites tunisiens. Fascicule premier. Paris, Leroux, 1905 ; in 8° de 96 p. (Extrait de la *Revue Tunisienne*.)

Views on the synod compiled by Committee of the Central conference of American rabbis. Baltimore, impr. Friedenwald, 1905 ; in-8° de 161 p.

VIGOUROUX (F.). La sainte Bible polyglotte. Ancien Testament. Tome V : L'Ecclésiastique, Isaïe, Jérémie, les Lamentations. Paris, Roger et Chernovicz, 1904 ; gr. in-8° de VIII + 892 p.

La traduction de l'Ecclésiastique est celle de la version latine, bien que les fragments de l'original hébreu soient en regard. La table des matières indique pour la p. 885 la *traduction française du texte hébreu de l'Ecclésiastique avec les variantes du grec et du latin*, mais cet appendice ne paraîtra qu'avec le tome VI.

WIENER (H.-M.). Studies in biblical law. Londres, Nutt, 1904 ; in-8° de IX + 128 p.

On the present condition of biblical studies ; Pillar-Covenant and Token-Covenant; Some proofs of date; Some interesting parallels ; The inter-relation of the legal passages ; The spirit of the legislation.

WITTMANN (M.). Zur Stellung Avencebrol's (Ibn Gebirol's) im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie. Munster, Aschendorff, 1905 ; gr. in-8° de VIII + 77 p. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.)

WOLFSOHN (J.). Der Einfluss Gazâli's auf Chisdai Crescas Francfort, J. Kauffmann, 1905 ; in-8° de 78 p.

WÜNSCHE (A.). Die Sagen vom Lebensbaum u. Lebenswasser. Altorientalische Mythen. Leipzig, Pfeiffer, 1905 ; in-8° de IV + 108 p.

YAHUDA (A.-S.). Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitab al-hidaja ila faraid al-qulub von Bachja ibn Josef ibn Paquda aus dem Andalus nebst einer grösseren Textbeilage. Darmstadt, impr. Winter [1904] ; in-8° de VIII + 43 + 49 p.

Voir t. XLIX, p. 154.

Yearbook of the central Conference of American Rabbis, 1904-5664. Vol. XIV ed. by A. Guttmacher and W. Rosenau. Baltimore, The Lord Baltimore Press, 1904 ; in 8° de 252 p.

ZAPLETAL (V.). Die Metrik des Buches Kohelet. Fribourg, Universitäts-Buchhandlung, 1904 ; in-8° de 20 p.

ZAPLETAL (V.) Das Buch Kohelet, kritisch u. metrisch untersucht, übersetzt u. erklärt. Fribourg, Universitäts-Buchhandlung, 1905 ; gr. in-8° de XIII + 243 p.

### 3. *Périodiques.*

**The American journal of semitic languages and literatures** (Chicago, trimestriel). = = Vol. XX, N° 4, juillet 1904. = = Ed. König : Die Zeichen der Kritiker des Altertums. — George Ricker Berry : Original *waw* in כ"ה verbs. — Stephen Langdon : Isaiah, 66, 11. = = Vol. XXI, n° 1, octobre. = = William Rainey Harper : The structure of Hosea 7, 8 — 14, 10. — James Henry Breasted : The earliest occurence of the name of Abram = = N° 2, janvier 1905. = = Rose G. Murion : The serpent in the Old Testament. — Eb. Nestle : The greek rendering of Deuter. 16, 20. = = N° 3, avril. = = Paul Haupt : The poetic form of Psalm XXIII. — James Henry Breasted : When did the Hittites enter Palestine? — W. R. Arnold : The interpretation of קרנים מידו לו Hab. 3, 4. — A. T. Olmstead : The fall of Samaria.

**Revue biblique internationale** (Paris, trimestrielle). = = 13e année, 1904. = = N° 3, juillet. = = A. Van Hoonacker : Les deux premiers chapitres de Joël. — Condamin : Transpositions justifiées dans le texte des Prophètes. — Fouilles anglaises à Gézer. = = N° 4, octobre. = = M. J. Lagrange : Prophéties messianiques de Daniel. — M. Hyvernat : Le langage de la Massore (*suite*, n° 2 de 1905). — Fouilles diverses en Palestine. = = 14e année, 1905. = = N° 1, janvier. = = E. Cosquin : Fantaisies biblico-mythologiques d'un chef d'école (voir plus haut, à l'article Cosquin). — Lagrange : Le Messianisme dans les Psaumes (*suite*, n° 2 de 1905). — A. Grootaert : L'Ecclésiastique est-il antérieur à l'Ecclésiaste? (Critique de l'essai de Peters, qui croit à l'emploi fait par Kohélet de l'Ecclésiastique, conclut avec raison que les rapprochements qu'on a faits ne décident rien ; seulement a tort d'ajouter que « si l'hypothèse d'un emprunt s'impose, il sera plus rationnel de conjecturer la dépendance non de Qohélet, mais de B. S. = = N° 2, avril. = = A. Van Hoonacker : Notes d'exégèse sur quelques passages difficiles d'Amos. — H. Vincent : Une antichambre du palais de Salomon. — Dans des notes épigraphiques, dues aux PP. Jaussen, Savignac et Vincent, il est question d'un graffite en hébreu carré, où on lit, à la 1re ligne, יהושע, à la 2e נפשה, à la 3e peut-être תנח, puis ברית. Ces MM. prennent תנח pour le chronogramme, soit 698 de notre ère et ברית indiquerait l'ère de la création. Le rapprochement de תנח et de נפשה invite à traduire « que son âme... repose ». Quant à ברית, l'inscription étant araméenne, ce ne peut être que « son fils ».

**The jewish quarterly Review** (Londres). = = Vol. XVI, 1904. = = N° 63, avril. = = S. Schechter : Genizah fragments (I. Gnomic [dans le genre de Ben Sira, mais postérieur au Talmud ; un fragment en a été publié dans notre *Revue*, XLV, 298, par M. Harkavy] ; II. Halakhic, Mechilta de R. Schimon b. Yohaï ; III. Mechilta sur Deutéronome). — Marcus N. Adler : The Itinerary of Benjamin of Tudela (*suite*, n°s 61-

67). — A. Cowley : Samaritana. — David Philipson : The Reform movement in Judaism (*fin*, n° 66). — W. Bacher : Zur Judisch-persischen Litteratur. — F.-C. Burkitt : The Nash papyrus. A new photography. — E. N. Adler : A letter of Menasseh ben Israel. — H. Hirschfeld : The arabic portion of the Cairo-Genizah at Cambridge (contrats datés du XI^e^ siècle, 1324 des Séleucides, jeudi, 21 Adar II 1315 des Séleucides = 794 de la Création; 476 de l'hégire = 1084; Eloul 1411). = = N° 64, juillet. = = G. Margoliouth : Spanish service-books in the British Museum. — H. S. Q. Henriques : The Jews and the english law (*suite* n° 66). — Louis Ginzberg : Genizah studies (Geonic responsa). — A. Wolf : Professor Harnack's «What is Christianity?» — H. Hirschfeld : The arabic portion of the Cairo-genizah at Cambridge. — S. Schechter : The Mechilta to Deuteronomy. — R. J. H. Gottheil : Some spanish documents. — M. Steinschneider : Allgemeine Einleitung in die jüdische Litteratur des Mittelalters (*suite* n^os^ 65-67). — Samuel Poznanski : Ibn Hazm über jüdische Secten. = = Vol. XVII, n° 65, octobre. = = Lucien Wolf : The zionist peril. — G. Belasco : Isaac Pulgar's « Support of the religion ». — Grey Hubert Skipwith : The origins of the religion of Israel. — H. Hirschfeld : The arabic portion of the Cairo genizah at Cambridge (fragment d'un résumé, en judéo-arabe, du commencement du *De Decalogo* de Philon, trouvaille très précieuse; fragment d'un commentaire arabe d'Esther, probablement de Saadia). — E. N. Adler : American autos. — J. H. A. Hart : Philo of Alexandria. — Charles Singer : The Falashas. — L. Belleli : The high priest's procession on the day of Atonement. — S. Poznanski : Zu dem Geniza-Fragment J. Q. R. XVI, 690. = = N° 66, janvier 1905. = = G. Margoliouth : An ancient illminated hebrew ms. at the British Museum. — H. Hirschfeld : The arabic portion of the Cairo Genizah at Cambridge (une œuvre inconnue de Maïmonide). — C. Taylor : The alphabet of Ben Sira (reconstitution hypothétique du chapitre final de Ben Sira dans la traduction grecque ; M. T. tient toujours pour l'originalité de ce morceau). — John Skinner : The cosmopolitan aspect of the hebrew wisdom. — Louis Ginzberg : Genizah Studies. IV. (Textes rabbiniques.) — Samuel Krauss : Die jüdischen Apostel. — Siegmund Fraenkel : Jüdisch-Arabisches. — Samuel Poznanski : The high priest's procession. — Du même : Zu meiner Notiz über « das Gebetbuch nach Jemenischem Ritus ». — = = N° 67, avril. = = Israel Zangwill : Mr. Lucien Wolf on « The Zionist peril ». — I. Abrahams : An eighth century Genizah document (acte en judéo-arabe daté de Fostat 750). — H. Hirschfeld : The arabic portion of the Cairo Genizah at Cambridge (poème attribué à Al-Samaual). — Samuel Daiches : Ezekiel and the babylonian account of the deluge, notes on Ezek., XIV, 12-20. — Herbert Lœwe : Some talmudic fragments from the Cairo Genizah in the British Museum. — H. S. Lewis : Maimonides on superstition. — Grey Hubert Skipwith : The God of Sinai and Jerusalem. — Max L. Margolis : The Mendelsohnian program. — W. Bacher : The talmudical particle הולכך (vient de הואיל ורכך). — L. Belleli : The high priest's procession. — I. Abrahams : The high priest's procession and the liturgy.

**Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft** (Giessen, semestriel). = = 24^e^ année, 1904. = = N° 2. = = Abraham Schalom Kamenetzky : Die P'sita zu Koheleth textkritisch u. in ihrem Verhältnis zu dem massoretischen Text, der Septuaginta u. den andern alten griechi-

schen Versionen. — Wilhelm Molsdorf : Fragment einer altlateinischen Bibelübersetzung in der Königl. u. Universitäts-Bibliothek zu Breslau. — Alfred Zillesen : Israel in Darstellung u. Beurteilung Deuterojesajas (40-55). Ein Beitrag zum Ebed-Jahwe-Problem. — G. Wildeboer : Die Datierung des Dekalogs. — Samuel Poznanski : Zur Zahl der biblischen Völker. — Eb. Nestle : Miscellen (6. Zur Geschichte der hebräischen Lexicographie ; — 7. Gen. 3, 16 ; 4, 7 ; Cant. 7, 11 ; 8. Die Mesusa, 14. Der Artikel beim hebräischen Vokativ : Zum ersten Wort des Psalters). = = 25e année, 1905. N° 1. = = Ad. Büchler : Das Brandopfer neben dem Passah in II Chron. 30, 15 und 35, 12, 14, 16. — Julius Speer : Zur Exegese von Hiob 19, 25-27. — A. Marmorstein : Die Namen der Schwestern Kains u. Abels in der midraschischen u. in der apokryphen Litteratur (étymologie peu convaincante des noms apocryphes des sœurs de Caïn et d'Abel). — Ernst Liebmann : Der Text zu Jesaia 24-27. — T. K. Cheyne : A dark passage in Isaiah (59. 10, corrige באשמנים באמש נמעד כמתים en כמתים « dans la nuit nous titubons comme des moribonds », ou כשתים « comme des ivrognes »!). — Max Lœhr : Alphabetische u. alphabetisierende Lieder im Alten Testament (sa citation du ch. 51 de Ben Sira montre qu'il n'est pas au courant de la question). — Max L. Margolis : Ecclus. 3. 25 (corrige ומתהומל en ומתהולל ; ce serait parfait, si cette leçon cadrait avec le contexte, mais elle en fait bon marché). — Eb. Nestle : Miscellen.

**Zeitschrift für hebraeische Bibliographie** (Francfort bimestriel) = = 8e année, 1904. = = N° 2, mars-avril. = = D. Simonsen : Zu den Mitteilungen über Josua Segrè und seine Werke. — A. Freimann : Typographisches (*suite*, n° 5). — A. Marmorstein : Christliche Hebraisten in Ungarn (*suite*, n°s 3 et 5). — Lewinsky : Der alte Osnabrücker Judeneid. — A. Freimann : Judeneid. — M. Steinschneider : Miszellen u. Notizen (39. Ein unbekannter Ritus ? Aleppo ? 40. Petrus Alfonsi ; 41. Josua Segre). = = N° 3, mai-juin. = = L. Dünner : Die hebräischen Handschrift-Fragmente im Archiv der Stadt Cöln (*fin*, n° 4). — M. Steinschneider : Miszellen u. Notizen (44. Abraham b. Chijja). = = N° 4, juillet-août. = = Schüler : Der « Artushof » und Josel von Witzenhausen (*suite*, n° 5). — M. Steinschneider : Miszellen u. Notizen (45. Statuten). = = N° 5, septembre-octobre. = = M. Steinschneider : Miszellen u. Notizen (49. Mardocheus Judaeorum princeps epistola ad Alexandrum ut eum ab idolorum cultu revocaret. 50. Gislebertus Westmonasterii coenobii procurator... Disputatio christiana de fide catholica cum Judaeo ad Anselmum... Episcopum. Nous renvoyons M. S. à notre article *Controverse entre un Juif et un Chrétien au XIe siècle*, *Revue*, V, p. 238 ; 52. Judeneid ; 53. Jüdische Aerzte u. populäre Vorträge.).

ISRAEL LÉVI.

---

NÖLDEKE (Theodor), **Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft.** Strasbourg, Karl-J. Trübner, 1904 : in-8 de IX-139 p.

Si l'on me demandait quel est le premier des arabisants occidentaux, j'hésiterais, les Français n'étant pas mis en ligne, entre Ahl-

wardt, De Goeje, Goldziher, Guidi, David Margoliouth, Theodor Nöldeke, Rosen, Sachau, Seybold, Vollers et quelques autres maîtres avérés, fort dignes d'être ajoutés à cette liste longue, quoique écourtée. Si j'étais interrogé sur le sceptre des études sémitiques, j'affirmerais bien haut qu'il appartient sans conteste à l'auteur de l'Esquisse des langues sémitiques (2e éd., 1887), à Theodor Nöldeke, et je suis certain que personne ne me contredirait. Quelle marche en avant dans le progrès scientifique que sa carrière depuis qu'en 1859 il fut couronné par l'Académie des inscriptions et belles-lettres pour son Histoire du Coran, « une œuvre de jeunesse », comme il l'appelle lui-même (*Beiträge*, p. 11), en même temps qu'Aloïs Sprenger et Michele Amari ! Entre trois concurrents de cette envergure, nul ne pouvait se flatter d'être *primus inter pares* ; ils pouvaient plus justement être qualifiés tous trois de *pares inter primos*.

Les étapes principales parcourues par Theodor Nöldeke, après son succès parisien, furent les Contributions à la poésie des anciens Arabes (1864), suivies de loin par le *Delectus veterum carminum arabicorum* (1890) et par les Cinq *Mo'allakât* traduites en allemand et commentées (1899-1901) ; l'*Histoire littéraire de l'Ancien Testament* que, Jules Soury et moi, nous avons mise en français (Leipzig, 1868 ; Paris, 1873) ; l'Histoire des Perses et des Arabes sous les Sâsânides d'après Tabari (1879) et les Études persanes (1888-1892) ; trois grammaires sémitiques, celle du dialecte néosyriaque parlé sur les bords du lac Ourmia (1868), celle du mandéen (1875), celle du syriaque (1re éd. 1880 ; 2e éd. 1898) ; le mémoire suggestif sur la grammaire de l'arabe classique (1896) que je cite entre tant d'autres modèles de saine érudition, d'imagination créatrice et de méthode rigoureuse, parce qu'il semble avoir la portée d'une introduction magistrale aux Contributions à la linguistique sémitique, que je vais analyser.

Les monographies inédites ou renouvelées, que Theodor Nöldeke a fait entrer dans son nouveau volume, sont les suivantes :

1 (p. 1-14). *L'arabe classique et les dialectes arabes*, en réponse à quelques objections de Vollers. P. 3, je crois la forme *fa'la* abrégée de *fa'ila* plutôt que de *fa'ala* et ressortissant au chapitre que Sibawaihi appelle le chapitre de *'alma*, évidemment tiré de *'alima*. Pour moi, *laisa* « ne pas être » rentre dans cette catégorie ; cf. la vocalisation de l'hébreu *yesch*. P. 7. Le bien-fondé des diptotes arabes est démontré par l'absence du *mîm* final en sabéen dans les élatifs, dans les noms propres en *ân*, dans ceux d'une certaine étendue, dans ceux qui sont composés, dans ceux qui ont détourné à leur profit des formes verbales, troisièmes personnes de parfaits ou d'imparfaits, ceux enfin qui ont la terminaison nominale du féminin singulier pour désigner tantôt des hommes, tantôt des femmes. C'est l'équivalent de ce que les grammairiens indigènes ont enseigné sur l'arabe et que désormais on ne pourra plus traiter d'invention artificielle. — P. 8. L'opinion de M. Nöldeke sur le *tâ marbûta* = *t* et non pas *h* est corroborée par la substitution à l'orthographe transac-

tionnelle entre la langue écrite et la langue parlée (ة = ه, avec les points diacritiques du ـِت d'un véritable ـِت *tâ* à la fin des substantifs féminins arabes, lorsqu'ils sont introduits en persan et en turc[1].

2 (p. 15-29). *Les terminaisons du parfait.* A propos des conclusions résumées p. 28, je me permettrai quelques observations basées exclusivement sur l'arabe. La troisième personne ne saurait avoir aucun rapport avec le pronom personnel, celui-ci n'existant pas et un démonstratif étant employé pour suppléer à son absence. Au pluriel féminin, je crois à une forme primitive *katalounna* (cf. [illegible], *antounna* et *kataltounna*) devenue, par analogie des autres formes pour la plupart tri-syllabiques, *katalna*. Pour l'ensemble de la deuxième personne, la combinaison de la racine avec les thèmes pronominaux dégagés du support *an* est restée transparente. Quant à la première du singulier, je la crois dérivée de la deuxième, dont la consonne finale a été conservée abusivement et inconsciemment, dont la voyelle a été modifiée par antithèse avec la voyelle de la deuxième, comme pour exprimer un nominatif par rapport à un accusatif, la conjugaison s'étant approprié dans ce cas spécial un phénomène de déclinaison. C'est pourquoi la juxtaposition primitive de *katalta* et de *katalkou* ne me satisfait pas : *katalta* me paraît appeler pour corollaire *kataltou*, de même que *katatka* est, à mes yeux, une formation inséparable et solidaire de *katalkou*. Le *tâ* et le *kâf* semblent deux expressions, indépendantes l'une de l'autre, de la deuxième personne, appliquées par extension à la première dans celles des langues sémitiques où chacune d'elles est en vigueur, sans qu'on puisse admettre, j'imagine, de croisement ni de mélange.

3 (p. 30-33). *Noms de la forme fou'âl.* Ce sont d'anciens diminutifs, appliqués à certaines maladies et à des résidus.

4 (p. 34-47). *Les verbes* י״ע *en hébreu.* Je suis absolument d'accord avec la conviction actuelle de M. Nöldeke que ces verbes ne sont pas des *hif'îl* primitifs dont le *hê* initial aurait été coupé par aphérèse, mais qu'ils proviennent de racines ayant *yôd* comme deuxième radicale. Depuis longtemps, avant M. Nöldeke, je me suis séparé de notre maître commun Ewald pour considérer les racines dites concaves comme biconsonantiques, avec une voyelle longue organique placée au milieu entre les deux consonnes, tantôt *oû* et tantôt *î*.

5 (p. 48-62). *Notes relatives à la formation du pluriel dans le nom araméen.* L'arabe joue un rôle prépondérant dans cette monographie. Aussi est-ce sur le terrain de l'arabe que je risque quelques observations. P. 51 et 52. Je ne crois pas que le pluriel masculin de l'arabe *oûna* et *îna* proviennent de primitifs *oûnâ* et *înâ*. La voyelle finale m'y paraît menue, un souffle (*ischmâm*) plutôt qu'une articulation. Si elle

[1] Je citerai aussi à l'appui de cette thèse l'adjectif relatif خَلَفِيّ tiré exceptionnellement du féminin singulier à côté de خَلْفٌ et aussi [illegible] « khalifien » dans le *Fakhri*, p. 50, l. 11 ; 454, l. 10, etc., de mon édition.

a été ajoutée, brève et non pas longue, c'est que la phonétique arabe n'admet pas une consonne quiescente après une voyelle longue. Le *processus* me paraît le suivant : au singulier, nominatif *radjouloun*; accusatif *radjoulan*; génitif *radjoulin*, écrits avec *tanwîn* = *noûn* quiescent. Le pluriel, extension du sens, est exprimé, selon une vieille théorie arabe, par une extension de la forme, un allongement de la voyelle finale, d'où résulte la cristallisation et la vocalisation du *noûn*. Dès lors, nominatif *radjouloûna*, génitif *radjoulîna* employé aussi accusativement, le véritable accusatif *radjoulâni* étant appliqué au duel, monoptote à l'origine et plus tard dédoublé par analogie avec le pluriel. Le passage du singulier et du pluriel au duel (voyez l'un et l'autre au duel du parfait) me paraît moins invraisemblable qu'un duel promu au rang de pluriel (p. 51). — Ce n'est pas la place d'exposer ici tout au long mes idées actuelles sur le phénomène du pluriel arabe dit brisé ou interne. Je persiste à le considérer, non pas comme un abstrait collectif, mais comme un pluriel caractérisé, tantôt par des infixes au lieu de suffixes, tantôt par une opposition évidente avec la forme et le sens du singulier. Dans cette deuxième classe rentrent les pluriels auxquels est accrochée à la fin la terminaison du féminin singulier, ainsi ceux des paradigmes *fa'alatoun*, *fou'alatoun*, *fou'alâ'ou*, *fa'lâ* et *fa'âlâ* lorsqu'il est pluriel de pluriel du singulier *fa'il*, toutes ces formations se rapportant, comme l'a justement remarqué M. Nöldeke, à des singuliers désignant des personnes. Mais ce qu'il a omis de dire, sans doute en le sous-entendant, ce qui est frappant au plus haut degré, c'est que ces personnes, dont l'ensemble est exprimé par des pluriels marqués de la terminaison du féminin singulier, sont toujours et sans exception des êtres humains du sexe masculin, jamais des femmes.

**6** (p. 64-68). *Sur quelques préfixes verbaux arabes.* A la liste donnée je propose d'ajouter les verbes *atâ* « aller » contracté en *tâ* dans les 5e, 6e, 8e et 10e formes, respectivement moyennes par rapport aux 2e, 3e, 1re et 4e, et *kâna* « être » dont le *noûn* seul est resté dans la 7e. — Je me permets d'être sceptique pour le *bâ* sabéen devant un imparfait. Le *bâ* y est abrégé de *ban* = l'arabe *man* « quiconque ». — A *abâ* = *lâ abâ* « ne pas vouloir » (p. 66) je propose de comparer *siyyamâ* = *lâ siyyamâ* « surtout », avec ellipse de la négation.

**7** (p. 69-72). *Égalisations dans les mots sémitiques pour « père » et pour « mère ».* Le *tâ* de *yâ abati* « ô mon père » m'a toujours paru inexplicable au singulier. L'identification à la terminaison féminine me paraît compliquer plutôt que résoudre la difficulté, d'autant plus que le mot pour « mère » n'a cette terminaison que dans *oummatoun* « nation mère ».

**8** (p. 73-105). *Quelques groupes de noms de personnes chez les Sémites.* J'ai vainement cherché dans cette monographie la moindre allusion à celles de Hammer-Purgstall : *Die Namen der Araber* (Wien, 1852, 72 p. grand in-4°), et de Garcin de Tassy, *Mémoire sur les noms propres et les titres musulmans* (Paris, 1854, 93 p. in-8°,

extrait du *Journal asiatique*). La mise en interdit de Hammer-Purgstall, polygraphe trop fécond pour avoir déployé partout une critique égale à sa science incontestable, est une injustice criante, contre laquelle j'ai saisi et je saisirai toute occasion de protester. Quel auxiliaire précieux Carl Brockelmann s'est refusé de propos délibéré, lorsque, dans sa précieuse Histoire de la littérature arabe, il s'est asservi au préjugé courant et a rejeté avec mépris les sept volumes de la *Literaturgeschichte der Araber!* S'il s'était aventuré dans les broussailles de ce fourré, il y aurait rencontré des fils conducteurs, des routes mal tracées, bien placées, conduisant à des aperçus suggestifs, des matériaux de choix, mis en œuvre sans art, tirés en masse de manuscrits encore inédits. Subdivisions : I. *Noms d'animaux comme noms de personnes.* Quelle classification scientifique d'après les espèces, quelle énumération prolongée appuyée sur une vaste lecture et sur des notes habilement combinées ! Si M. Nöldeke ne s'était pas récusé pour le sabéen, il n'aurait pas manqué de citer — j'emploie des caractères hébraïques — les noms d'hommes נמרם « panthère » et אזמרם bien qu'au pluriel (cf. p. 75), comme nous disons Lesdiguières, Deshoulières, Desvalières, Desbordes-Valmore, אסדם « lion », כלבם « chien ». הורם « taureau », עגלם « veau », et d'autres. — II. *Noms de parenté comme noms de personnes.* — III. *Compensations comme noms de personnes.* Il s'agit de compensations données par un dieu pour un enfant mort ou pour un parent perdu, sans que ni le dieu, ni l'être humain regrettant ou regretté soient désignés. Cf. les noms propres grecs commençant par Ἀντι et qui, comme Ἀντίπατρος, Ἀντίγονος, par exemple, sont plus explicites. — IV. *Membres du corps comme noms de personnes.* Ces noms, pour la plupart des diminutifs, sous-entendent un mot, exprimant le possesseur de, et dégénèrent en sobriquets. *'Ouyaina* « petit œil » répond (cf. *Ocella*, p. 139, en latin) à notre ironique Belœil. Lorsque l'idée de possession est exprimée, le membre est nommé, sans que l'on ait recours forcément à son diminutif, sans que le ton de raillerie soit abandonné. — V. *Noms théophores.* P. 105. Le nom propre sabéen בעהתר ne me paraît pas signifier « Dans 'Athtar », comme M. Nöldeke le prétend, mais être tiré par aphérèse de אבעהתר « le père de 'Athtar », forme pleine que nous possédons, ainsi que אמעהתר « la mère de 'Athtar », déesse citée dans une inscription du Louvre pour la première fois publiée et traduite dans Joseph et Hartwig Derenbourg, *Etudes sur l'épigraphie du Yémen*, I, p. 63-68; cf אמעשהתת, le nom phénicien de la mère d'Eschmoun'azar sur son sarcophage, au Louvre également (l. 14).

9 (p. 107-123). *Noms d'animaux avec redoublement.* Comme pour les noms propres affublés de noms d'animaux, c'est le classement zoologique qui a prévalu. C'est pourquoi je regrette que, par le manque d'un index, ce répertoire lexicographique, si péniblement amassé, ne soit pas mis à notre portée immédiate. J'éprouve ce même regret pour les apports aux vocabulaires sémitiques du volume entier. Un dis-

ciple zélé et soigneux ferait œuvre méritoire en accomplissant pour la deuxième édition cette tâche que nous ne pouvons pas imposer au maître. Pour lui, « le redoublement indique un mouvement énergique ou tremblant, ou encore un son, l'un étant uni à l'autre en dernière instance ». Je ne serais pas étonné si, en dehors de ces onomatopées, la couleur des animaux avait déterminé quelques-unes de ces appellations (voir p. 106, n. 1); cf. les articles *zarzoûr* (p. 111); *warwôrô* (p. 112); *rafrâf* (p. 114); *houbâhib* (p. 118), etc. Qu'importe le nombre des exemples? J'ai voulu seulement soulever la question en pensant aux adjectifs hébreux relatifs aux couleurs, qui se distinguent par le redoublement simultané de la deuxième et de la troisième radicales. Du mouvement et du son à la couleur il n'y a, du reste, qu'un pas que le vocabulaire franchit aisément. Il y a peut-être de la pourpre (*firfîr*) dans l'étincellement au soleil du *farfoûr* « papillon », peut-être aussi (cf. p. 119) a-t-il été ainsi nommé parce qu'il voltige en soubresauts dans l'air (*farfara*), à moins que, avec son redoublement, il ne soit un emprunt populaire au latin *papilio*.

**10** (p. 124-139). *Les noms des lettres sémitiques*. Le résultat auquel aboutissent les nomenclatures documentées de M. Nöldeke, c'est que ces noms, comme les alphabets eux-mêmes, émanent de Phénicie. A l'imitation de Philippe Berger, je rattache le nom de Cadmus, le prétendu inventeur de l'écriture littérale, à la racine sémitique *kâdam*, d'où l'hébreu *kadmôn* et *kadmônî* « premier ». De là au sens de précurseur et d'innovateur il n'y a que la distance du sens propre au sens figuré. Or, la légende a l'habitude de passer sur de tels ponts, de les créer au besoin. Je suis curieux de connaître la transplantation de nos alphabets, que M. René Dussaud laisse entrevoir et qu'il mettra sous nos yeux au moment voulu. Ce sera un chapitre original sur les migrations des caractères qui ont été substitués aux hiéroglyphes et que la tradition a fait importer sur les vaisseaux des commerçants phéniciens.

Si je me suis permis, à propos du merveilleux assemblage que M. Nöldeke aurait le droit de nous présenter avec un légitime orgueil, de disserter, de discuter et de gloser, c'est que la modestie, compagne inséparable de la vraie supériorité, a toujours été une qualité maîtresse de ce savant incomparable, c'est que son livre fait réfléchir et invite à penser, c'est qu'on ne se met pas à son école sans se révolter parfois contre la tyrannie rigide de ses idées, c'est que son abondance de richesses fournit parfois à ses disciples les plus respectueux des armes bien fourbies pour le combattre.

HARTWIG DERENBOURG.

CONDAMIN (Le P. A.), **Le livre d'Isaïe**, traduction critique avec notes et commentaires, Paris, V. Lecoffre, 1905; gr. in-8° de XIX+400 pages.

Ce volume fait partie de la même collection d'« Etudes bibliques » où paraissait naguère le *Livre des Juges* traduit et commenté par le P. Lagrange. Comme le précédent, il dénote la faveur croissante dont jouissent jusque dans le catholicisme l'étude scientifique de l'hébreu et la critique textuelle et historique de l'Ecriture. Le travail du P. Condamin vient s'ajouter à l'abondante littérature d'introductions, de commentaires suivis et de dissertations particulières dont le texte d'Isaïe est le sujet depuis une quinzaine d'années surtout. Une des utilités du présent ouvrage est de mettre à la portée des lecteurs français le résultat des recherches les plus récentes des critiques anglais ou allemands, Driver, Cheyne, Kautzsch, Kittel, Marti et Duhm, notamment, dont les opinions et jugements sont dépouillés avec soin et appréciés avec un notable souci d'impartialité. La part personnelle du P. Condamin consiste surtout dans l'adoption de la théorie strophique telle qu'elle a été formulée d'abord par Müller, puis complétée par Skinner; selon cette théorie, les prophéties et les psaumes constitueraient des poèmes réguliers formés de strophes et antistrophes, symétriques par le nombre et la disposition des vers et par certaines répétitions de mots, et suivies généralement de strophes symétriques en elles-mêmes appelées alternantes ou intermédiaires.

On conçoit l'avantage qu'il y aurait à prouver que la poésie biblique a suivi des règles formelles comme la grecque ou la latine et qu'elle est « poétique » encore autrement que par les prestiges d'une rhétorique spontanée et d'un langage imagé, coloré, et naturellement harmonieux. Outre l'intérêt proprement littéraire et esthétique qu'offrirait la découverte de lois métriques, rythmiques et strophiques conscientes, elle pourrait servir grandement l'interprétation même du texte, l'intelligence des passages obscurs ou altérés, le rétablissement si malaisé souvent de la suite des idées.

En ce qui concerne la « prosodie » et la « métrique » hébraïques, les études publiées jusqu'ici sont loin d'avoir donné des résultats concluants. Il est à présumer que la poésie biblique n'a possédé à proprement parler ni prosodie ni métrique. L'arithmétique instinctive de l'oreille et le sens inné de l'harmonie ont pu conduire sans règles strictes à des coupes régulières et à des phrases ou membres de phrases d'égale longueur. Il y a peut-être plus d'apparence qu'une technique véritable ait présidé, sinon à la structure interne de la phrase poétique ou vers, du moins au groupement de ces vers et à l'agencement des différents morceaux des poèmes. Le P. Condamin est donc un adepte convaincu de la théorie strophique. Il a étudié depuis plusieurs années à ce point de vue les textes poétiques de la Bible et en particulier ceux d'Isaïe. Sa traduction et son commen-

taire sont, en même temps qu'un travail critique et historique, une démonstration de cette théorie : le texte du prophète est divisé en poèmes dont les limites ne coïncident pas généralement avec celles des chapitres, et la disposition typographique essaie de rendre sensible à l'œil la structure prétendue régulière et savante des dits poèmes.

La démonstration ainsi tentée est intéressante, mais elle est plus spécieuse que convaincante. La restitution strophique, très étudiée, satisfait plus que les essais antérieurs, ceux de Cheyne, de Duhm et de Marti ; elle est moins arbitraire, suit mieux le sens et la vraisemblance ; mais elle est encore trop souvent hasardeuse, elle doit trop souvent à des arrangements contestables (prétendues gloses, transpositions, coupes inexactes) la symétrie rigoureuse qu'elle se flatte d'apercevoir partout. Qu'il y ait des poèmes dans Isaïe, surtout dans Deutéro-Isaïe, et, dans ces poèmes, ce qu'on peut appeler strophes et antistrophes, c'est-à-dire des morceaux d'égale longueur qui se suivent, s'enchaînent et se répondent, qu'il y ait même parfois à leur suite certaines troisièmes strophes d'une nature un peu particulière, c'est ce qui apparaît, en effet, et c'est le mérite du présent commentaire de l'avoir fait toucher du doigt et d'avoir assez heureusement illustré ce que, d'ailleurs, la division massorétique indique déjà en bien des endroits. La présence de certains refrains jalonnant à intervalles réguliers tel chapitre d'Isaïe milite en faveur de la théorie strophique (voir, par exemple, les chapitres IX, 7-X, 4); on peut même aller jusqu'à affirmer que la strophe de 7 vers ($3+2+2$ ou $2+2+3$) est très fréquente chez le prophète. Mais à vouloir préciser davantage, on tombe dans l'arbitraire ou dans l'erreur. Ladite strophe se trouve-t-elle vraiment 66 fois dans Isaïe, comme l'assure le P. C. (p. x)? Il faut souvent solliciter les textes, les couper de façon contestable pour obtenir le résultat espéré. Voici quelques exemples : ch. I, 12, 14, la coupe indiquée ne s'impose pas. J'y verrais plutôt 5 vers ($2+3$) que 4. Le verset $18^a$ peut être considéré comme un vers à lui seul. Ch. IV, v. 2, fait 2 vers et non 1 ; v. 5 de même ; pourquoi 6 doit-il être considéré comme une glose, sinon pour la commodité de la théorie strophique? Le P. C. croit voir cette théorie se justifier avec éclat dans le Deutéro-Isaïe. L'étude qu'il en fait est instructive et il est certain que c'est dans ces « poèmes » qu'on est le plus tenté de chercher de l'art savant et des habiletés dans la structure strophique. Mais là encore les équivalences mathématiques ne sont pas obtenues sans complaisance de la part du commentateur. Au ch. XLII il est arbitraire de voir une glose dans le v. 22; aucune considération n'y invite que le désir d'obtenir l'absolue symétrie. XLIII, 12, fait 2 vers plutôt qu'un ; XLIV, 22, de même. Il est arbitraire de séparer XLIV, 3, en deux parties ; XLV, 5-8, est disposé de façon bien douteuse ; XLV, 11-13, fait $2+2+2$ et non $2+2+3$. On pourrait ainsi critiquer bien des coupes et des divisions. Et si les poèmes désobéissent ainsi aux prétendues règles, l'existence des

dites règles devient problématique, encore une fois au sens mathématique et rigide du mot. Le P. C. attache, en outre, une importance excessive à la répétition systématique et symétrique de certains mots ou expressions qui tantôt sont dénués d'intention particulière (אם, כי) ou sont de rhétorique courante (ברוך, כה אמר יהוה ההוא), tantôt se trouvent ramenés par les exigences du sujet, le mouvement rythmique, etc. Bien rarement l' « inclusio » me semble vraiment frappante (ch. XLIX, 1, LI, 16). Peut-on parler de loi ?

Malgré ces réserves, l'ouvrage du P. C. est à consulter. L'interprétation des passages messianiques ne saurait être chez lui que conforme aux opinions de l'Eglise, — avec une plus large documentation que dans les auteurs catholiques antérieurs. Cette documentation pourrait être néanmoins plus complète parfois ou plus sévère. Dans l'étude des chapitres où se trouve l'expression עבד יהוה et notamment du ch. LIII, le P. C. fait l'histoire de l'interprétation de ces passages et il commence par l'exégèse juive (p. 325). Mais il ne la connaît guère que par Hengstenberg. S'il avait consulté le recueil d'A. Neubauer (*The jewish interpreters on Isaiah* LIII, Oxford, 1876 ; traduit par Driver en 1877), qui contient près d'une centaine de textes (traducteurs grecs, Targoum, Talmud, Midraschim, auteurs rabbanites et caraïtes), il se serait fait une idée moins sommaire de l'exégèse juive du chap. LIII, et surtout il aurait évité de nommer encore Raschi Yarchi, de citer le Talmud au traité *Sanhedrim* et d'appeler le Yalkut un « traité » rabbinique.

J. Weill.

---

מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי על ס' שמות **Mechilta de-Rabbi Simon b. Jochai**, ein halachischer u. haggadischer Midrasch zu Exodus nach handschriftlichen u. gedruckten Quellen reconstruirt... von D. Hoffmann. Francfort, J. Kauffmann, 1905 ; in-8° de XVI + 180 p.

M. D. Hoffmann a naguère montré que les anciens possédaient une Mechilta différente de la nôtre et portant le titre de *Mechilta de R. Schimon b. Yohaï* (*Einleitung in die halachischen Midraschim*, 1887). Il restait à retrouver ce texte. M. Israel Lévy, le savant professeur de Breslau, a prouvé que des extraits de ce recueil sont entrés dans le *Midrasch Hagadol* (*Ein Wort über die Mechilta des R. Simon*, 1889). Ces extraits, M. H. les a réunis et insérés dans le *Ha-Pélès*, t. I à IV; mais, ayant reçu depuis de M. Schechter douze feuillets de cette Mechilta provenant de la Gueniza du Caire, il a procédé à une nouvelle édition, revue et augmentée.

Pour apporter, nous aussi, une contribution à l'œuvre de notre savant confrère, nous donnons ci-après un fragment de cette Mechilta,

qui appartient a la Bibliothèque du Consistoire israélite de Paris et qui vient également du Caire. Il est intitulé : *Autre Aggada de Pâque*. Ce morceau, qui ne correspond pas à la Mechilta classique, montrera la façon dont l'auteur du Midrasch Hagadol a copié le texte qu'il exploitait. Pour permettre cette comparaison, nous donnons les deux textes.

*Recto.*

[אג]דה אחרה לפסח

ויסב אלהים את העם דרך המדבר מהוא ויסב הקיפן ולמה הקיפן א' ה'ק'ב'ה' אם אני מכניסן לארץ יש' מיד מחזיקין הן איש שדהו ואיש כרמו ובטלין מן התורה אלא הרני מקיפן במדבר ארבעים שנה כדי שיאכלו את המן וישתו מי באר והתורה נבלעת בגופן מיכן היה ר' שמעון בן יוחי דורש לא נתנה תורה אלא לאוכלי המן ושונין להן אוכלי תרומה דבר אחר ולמה הקיפן אלא כששמעו הכנענים שישראל יצאו ממצרים עמדו וקבצו את כל האלנות והרסו א' הבינות (lire בנינות) א' ה'ק'ב'ה' היאך אכניס את יש' לארץ חריבה ואני הבטחתי את אבותם שלא להכניסם לארץ חריבה אלא לארץ מליאה טוב ובתים מל' כל טוב אלא הרני מקיפן במדבר ארבעים שנה כדי שיתקנו מה שקלקלו כת' לא ימיש עמוד הענן יומם עד שיעמוד... קיים עמוד האש צומח למוד... דרך ארץ להדלקת נר בערב... שהחא מבעוד יום...

*Verso.*

דבר אל בני יש' וישבו ויחנו' לפ' פי החר' נסעו יש' בחמושי ובערב שבת ושבת מרעמסס לסוכות ומסוכות לאיתם ומאיתם לפני פי החירות באחד בשבת התחילו מהקנים את כליהן ומציינין את בהמתן ליסע אמר להן האוקטרין הגיעה עד (lire עת) שתחזרו למצרים לא כך אמרתם דרך שלש' ימים נל' במדבר אמרו להן ישראל וכי ברשות פרעה יצאנו אמרו להן רוצים לא רוצים סופכן לקיים דברי מלכות עמדו עליהם יש' היכום ופצעום והרגו מהם הלכו והגידו לפרעה מיד א' להן משה חיזרו לאחוריכן כשתקעו הקרן לחזור התחילו מחסרי אמנה שביש' לבכות ולתלוש בשיערן אמרו לו למשה קשה היתה עלינו שיעבוד מצרים כשראינו מיתת אחינו משיעבוד מצרים עכשיו מתמנו במדבר קשה עלינו ממיתת אחינו שאחינו נספדו ונקברו ואנו לחורב ביום ולקרת בלילה א' להן משה אתם מוחררין מן המיתה לכך פי החיר'.

לפני בעל צפון הוא נשתייר מכל הוראות בשביל לפתות לבן של [מצרים] נכחו החנו כדי לפתות לבן של מצרים.

ואמ' פר' לב' יש' נבוכים הם בארץ סגר וג' מטורפים הם מעורבבין הן בלא מלך בלא מושל בלא שר כמה דאת אמר מה נאנחה בהמה נבכו עדרי בקר וכמ' דא' א' והעיר שישן נבוכה, סגר עליהם הנ' כשראו יש' היום סוגר מצד זה ושונא רודף מצד זה נתנו פניהם לברוח במדבר זימן להם ה'ק'ב'ה' במד' חיות רעות כמה דא' א' אלהי שת מלאכיה וסגר פום אריותא.

## Texte du Midrasch Hagadol.

(P. 38) כי אמר אלהים פן ינחם העם אמר הקב"ה אם אני מכניסן דרך פשוטה עכשו הן מחזיקין בשדות ובכרמים ובטילין מן התורה אלא הריני מקופן למדבר ארבעים שנה ויאכלו את המן וישתו מי באר והתורה מהישבת בגופן, מיכאן היה ר' שמעון בן יוחאי אומר לא ניתנה הורה לחרוש אלא לאוכלי מן שניים להם לאוכלי תרומה, ר"א כיון ששמעו כנענים שישראל נכנסין לארץ עמדו ושרפו את הזרעים וקיצצו את הנטיעות וסתרו הבנינות וסיתמו המעיינות אמר הקב"ה אני הבטחתים לאבותיהם שאני מכניסן לארץ חריבה אלא כך הן מובטחין ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת הריני מיכבן במדבר עד שיעמדו כנעניים ויהקנו מה שקלקלו.

(P. 40) לא ימיש הענן יומם ועמוד האש לילה מגיד הכתוב שכשעמוד הענן קיים היה עמוד האש צומח כשעמוד האש קיים עמוד הענן זורח.

(P. 42) ויגד למלך מצרים נסו בני ישראל מרעמסס לסכות ומסכות לאותם ומאיתם לפי החירות ערב שבת ושבת ואחד בשבת שהן חמשה עשר ששה עשר ושבעה עשר, בשני בשבת [שהוא רביעי] לניסיהן הוא יום שמונה עשר היו ישראל מציעין בחמתן ומתקנין כליהן לצאת אמרו להן קטרין חגיע פרתזמוא שלכם שתחזרו למצרים כענין ש' דרך שלשת ימים נלך במדבר אמרו להן כיון שיצאנו ממצרים יצאנו מרשות פרעה אמרו להם רוצים ולא רוצים טופכם לחזור ולקיים דברי מלכות עמדו עליהן ישראל והכו מהם ופצעו מהם והרגו מהם והלכו והגידו לפרעה לכך נאמר ויגד למלך מצרים מי הגיד לו קטרין שהיו עמהן.

(P. 41) ד"א וישובו ויחנו לפני פי החירות אמר להן משה חזרו לאחוריכם, כיון שהקעו קרן לחזור התחילו מחוסרי אמנה שבהן מתלישין בשערן ומקרעין בכסותם אמר להם משה מפי הקדש נאמר לי שאתם בני תורין[1]... לפני בעל צפון נשתייר להם מהיראות כדי לפתוח את ליבן של מצרים ועליו הוא אומר משגיא לגוים ויאבדם, נכחו תחנו על היום, כדי לפתוח לבם של מצרים. ואומר פרעה לבני ישראל נבוכים הם בארץ אין נבוכים אלא מטורפין כענין שנאמר מה נאנחה בחמה נבוכו עדרי בקר, ד"א אין נבוכים אלא מעורבבים כענין ש' והעיר שושן נבוכה... כיון שראו ישראל ים סוגר ושוא רודף נשאו עיניהם למדבר כינס עליהן הקב"ה חיות רעות ולא היו מניחות אותן לעבור ש' סגר עליהן המדבר אין סגירה אלא חיה רעה בענין ש' אלהי שלח מלאכיה וסגר פום אריותא.

Ce tableau confirme l'opinion de M. H., qu'il ne faut pas absolument se fier à l'exactitude de l'auteur du Midrasch Hagadol, qui, comme on le sait, est postérieur à Maïmonide. Mais il atteste aussi que M. H. a procédé à la reconstitution de la Mechilta de R. Schimon avec une sagacité parfaite.

Dans l'introduction, M. H. revient sur ce qu'il a déjà dit de ce

[1] L'allusion est plus explicite dans notre fragment.

Midrasch halachique. L'auteur en est Hizkia b. R. Hiyya, et c'est son œuvre qui est appelée תנא דבי חזקיה dans le Talmud de Babylone, et תני חזקיה dans celui de Jérusalem et dans les Midraschim. C'est, d'ailleurs, l'opinion qu'avait déjà exprimée Israel Levy. Ce Hizkia se distingue par un trait de sa méthode exégétique : là où le Pentateuque énumère, dans les lois, plusieurs détails, il interprète chacun d'eux. Or c'est là un des signes de la Mechilta de R. Simon. Il ne faut pas nier que beaucoup de baraïot du *Sifra* et de la *Tosefta* sont entrées dans cette compilation, mais cela s'explique facilement, Hizkia ayant pu tenir ces textes de son père, Hiyya. Que si cette Mechilta est intitulée *Mechilta de R. Simon b. Yohaï*, cela tient uniquement à ce qu'elle commence par les mots : « R Simon b. Yohaï, dit... ». Mais incontestablement elle ne représente pas l'enseignement particulier de ce rabbin, comme Israel Levy l'a déjà démontré. A ce propos, M. H. déclare renoncer à l'opinion qu'il avait soutenue dans son premier travail, à savoir que notre livre serait un des ספרי דבי רב sur l'Exode, œuvre des disciples d'Akiba. Cette conjecture reposait uniquement sur le fait qu'une consultation des Gaonim appelle la Mechilta de R. Simon ספרי דבי רב, tandis qu'elle désigne celle d'Ismaël — la Mechilta classique — sous le titre de Mechilta de Palestine. Or il se trouve que sur l'Exode nombre d'extraits des ספרי דבי רב, qui se rencontrent dans le Talmud, ne sont justement pas dans la Mechilta de Simon b. Yohaï.

Les deux recueils diffèrent considérablement au point de vue de la jurisprudence, mais pour toute la partie agadique, l'identité est presque complète. Ce phénomène, d'après M. H., serait dû à cette circonstance qu'à l'époque des Tannaïm les *agadot* étaient déjà mises par écrit, à la différence des *halakhot*, qu'il était interdit de rédiger, et les Amoraïm les ont recueillies dans leur teneur définitive. L'explication, donnée un peu trop sommairement, aurait besoin d'être corroborée par des arguments de poids, car elle contredit les nombreux passages où il est parlé de l'interdiction d'écrire les *agadot* ; « les mettre par écrit, dit-on encore, c'est mettre au feu la Tora ».

Mais si les divergences entre les deux Mechiltot, pour les passages agadiques, sont peu importantes, la Mechilta de R. Simon ne laisse pas cependant d'être très utile comme contrôle du texte de l'autre. Elle pourra servir maintes fois à la corriger. Dans cet ordre d'idées, nous signalerons pour l'instant un point seulement. On sait que la Mechilta semble avoir conservé une sorte de recueil indépendant des interprétations midraschiques d'Eliézer de Modiim (Hamodaï), opposées à celles de R. Josué et à celles de l'interlocuteur ordinaire de ce dernier, R. Eliézer b. Hyrcanos, mais plus souvent à celles de Josué seulement. Dans ces chapitres, quand Josué n'a qu'un contradicteur, c'est généralement Eliézer de Modiim. Or il arrive quelquefois que, par une négligence du copiste sans doute, *Hamodaï* est tombé. Dans ces cas, la Mechilta de R. Simon a la bonne leçon ; par exemple sur XVI, 9 fin, 10, 13, 31. M. Bacher devra donc corriger en ce sens son

article sur Eliézer b. Hyrcanos (*Agada der Tannaiten*, I, 2e éd. p. 110 et note 2).

Il y aura encore bien d'autres détails à glaner dans une étude attentive de ce nouveau Midrasch. Ainsi M. Lauterbach, dans son article *Mekilta de Rabbi Shimon*, de la *Jewish Encyclopædia*, t. VIII, col. 447, remarque qu'il nous a conservé une parole très curieuse des דורשי רשומות sur Exode, XXI, 2 (et non 12).

Une autre interprétation inédite de cette école d'exégètes se lit p. 153 :

דורשי רשומות אומ' אלהים לא תקלל מלאתך ודמעך לא תאחר שאם קללה דיין הבואתך את מקלל וכן אתה מוצא כשקלקלו הדין נתמעטה התבואה דכ' ויהי ביום שפוט השופטים שהיה הנשפט שופט את שופטו ויהי רעב בארץ מפני שעוהו את הדין אבל אם זכיתם הדין תהיה הבואתך שלמה מלאתך ודמעך לא תאחר ואם עשיתם כן הויין לך בנים זכרים בכור בניך תתן לי עשיתם כן הרי שורך וצואך והברכה מצויה בכל מקום.

Celle qui leur est attribuée p. 82 n'est pas sure :

דורשי רשומות אומרין אין רפידים אלא רפיון ידים שלפי שריפו ידיהם של ישראל מן התורה לפיכך בא עליהן שונא.

En effet, outre que cette interprétation n'est pas conforme à l'esprit de cette école, la *Mechilta* de R. Ismaël et le *Tanhouma*, qui la reproduit, ont, au lieu de דורשי רשומות, ואחרים אומרים. Ces « autres » sont, d'après *Bekhorot*, 5 *b*, Josué b. Hanania.

C'est peut-être également de la même *Mechilta* qu'est extraite une autre interprétation des דורשי רשומות, conservée dans le *Midrasch Hagadol*, I, col. 769 :

ויאמר יוסף אל אחיו אנכי נה ואלהים פקד יפקד אתכם, דורשי רשומות אומרין מסורה אגדה היא בידיהן שמי שבא ואמר להם פקד פקדתי אתכם הוא יגאל אתכם. אברהם מסר ליצחק ויצחק מסר ליעקב ויעקב מסר ליוסף ויוסף מסר לאחיו וכך אמר להן מי שבא ואמר לכם פקד פקדתי אתכם הוא יגאל אתכם וכיון שבא משה ואמר כה אמר ה' פקד פקדתי אתכם ניר ויאמן העם.

Ce passage est reproduit dans *Tanhouma*, שמות, 24, et dans *Exode Rabba*, 5, sans les mots דורשי רשומות.

Mais comme l'éditeur se propose de consacrer une étude approfondie à ce nouveau monument de l'exégèse rabbinique des premiers siècles, nous n'avons qu'à nous en rapporter à lui ; nul n'est mieux qualifié pour une pareille tâche.

ISRAEL LÉVI.

# TABLE DES MATIÈRES

## ARTICLES DE FOND.


ADLER (Elkan). Documents sur les Marranes d'Espagne et de Portugal sous Philippe IV (*suite*)..... 53 et 211
BAUER (Jules). Les conversions juives dans le Comtat Venaissin. 90
BERNARDY (Amy A.). Nouveaux documents pour servir à l'histoire des Juifs dans la République de San-Marin..... 129
BÜCHLER (Ad.). La Ketouba chez les Juifs du Nord de l'Afrique à l'époque des Gueonim et les relations des communautés africaines avec la Babylonie et la Palestine..... 145
GINSBURGER (M.). Les Juifs de Metz sous l'ancien régime... 112 et 238
GOLDZIHER (Ign.). Mélanges judéo-arabes (*suite*)..... 32 et 182
LÉVI (Israël). I. Le prosélytisme juif..... 1
II. Quelques manuscrits du « Minhat Yehouda » de Juda b. Eliézer..... 45
III. Fragments d'un glossaire hébreu-français..... 197
MACLER (F.). Note sur un nouveau manuscrit d'une chronique samaritaine..... 76
NISENBAUM (S. B.). Un manuscrit de la « Gueniza » de Lublin. 84
POZNANSKI (Samuel). I. Philon dans l'ancienne littérature judéo-arabe..... 10
II. Quelques données nouvelles sur Isaac ibn Baroun.... 191
SCHWAB (Moïse). Manuscrits hébreux du Musée de Cluny..... 136


## NOTES ET MÉLANGES.


LAMBERT (Mayer). Notes exégétiques et grammaticales..... 261
SCHWAB (Moïse). Deux lignes de comptabilité..... 264
SIMONSEN (David). A propos du commentaire biblique de Léontin 263


## BIBLIOGRAPHIE.


BACHER (W.). Varianten u. Ergänzungen des Textes des Jerusalem. Talmuds... Terumoth u. Challa, par B. RATNER. 140

Derenbourg (H.). Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, par Th. Noeldeke ..... 290
Lévi (Israël). I. Revue bibliographique, 2e semestre 1904 et 1er semestre 1905..... 265
II. Mechilta de Rabbi Simon b. Jochaï zu Ezodus, reconstruirt von D. Hoffmann..... 298
Weill (J.). Le livre d'Isaïe, par le P. A. Condamin..... 296
Table des matières..... 303

## ACTES ET CONFÉRENCES.

Assemblée générale du 29 janvier 1905 ..... I
Allocution de M. Edouard de Goldschmidt, président... I
Rapport de M. M. Schwab, trésorier..... VII
Rapport de M. M. Lambert sur les publications de la Société pendant l'année 1903-1904..... X
Célébration du 25e anniversaire de la fondation de la Société. LIV
Conférence de M. Maurice Liber sur Raschi, un rabbin de la France du Nord au XIe siècle..... XXVI
Conférence de M. Théodore Reinach sur Agobard et les Juifs. LXXXI
Liste des membres de la Société au 31 mars 1905..... LXXIII
Procès-verbaux des séances du Conseil..... LXV
Statuts de la Société..... LXIX

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

# ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

## SÉANCE DU 29 JANVIER 1905.

*Présidence de M.* ÉDOUARD DE GOLDSCHMIDT, *président.*

M. le PRÉSIDENT ouvre la séance en ces termes :

MESDAMES, MESSIEURS,

C'est au président dont le mandat prend fin ce soir qu'il appartient de clore le cycle du premier quart de siècle de l'existence de la Société des Études juives. Par un concours de circonstances fortuites, c'est au moins qualifié par ses connaissances spéciales, par les services rendus, que cet honneur échoit. En parcourant la liste des vingt-quatre présidents qui ont été l'illustration de votre compagnie, je sens profondément combien ma tâche est malaisée. Vous voudrez bien, je n'en doute pas, m'octroyer la grâce de votre indulgence.

Avant de vous entretenir de la joie que nous éprouvons tous à atteindre nos noces d'argent, j'ai le devoir de rendre un pieux hommage à ceux qui n'ont pas pu nous tenir compagnie jusqu'à ce jour et que la mort nous a ravis au cours de la présente année. Nous avons eu le regret de voir disparaître M. Alexandre LAZARD, membre perpétuel de notre Société. Il était universellement connu pour sa bonté et sa charité. Chef d'une importante maison de banque, il apportait le concours de son influence et de son appui matériel partout où le sort de ses coreligionnaires malheureux sollicitait une aide. — M. Mathieu BLOCQ fut le président de la communauté israélite de Toul. Nous avions rarement l'occasion de le voir parmi nous. Ses occupations le retenaient loin de nos séances ; mais il

nous était deux fois cher pour son esprit charitable et l'intérêt qu'il portait à nos travaux. — M. Léon Brunschwicg fut un de nos collaborateurs ; il a fourni à notre Revue des études fouillées et solides sur les Juifs de Nantes et du pays nantais, de l'Anjou et de la Bretagne. Nous saluons sa mémoire d'un souvenir reconnaissant et ému. — Le docteur Anselme Weill était le médecin en chef de l'hôpital de Rothschild. Homme d'une science éprouvée, intelligence cultivée et solide, il apportait dans ses occupations professionnelles les qualités d'un cœur compatissant et bienfaisant ; on ne fit jamais en vain appel à son dévouement, et les œuvres charitables de la ville de Paris ont perdu en lui un serviteur dévoué et désintéressé. — M. F.-D. Mocatta, dont la réputation dépassait les limites de son pays, était un de nos membres étrangers. Bien qu'il habitât l'Angleterre, nous avions souvent l'occasion de le voir parmi nous. Sa mort cause un vide sensible pour toutes les œuvres philanthropiques ; aucune d'elles n'échappait à sa bienfaisante vigilance et particulièrement celles qui se vouent à la diffusion de la science. Auteur lui-même d'une excellente monographie scientifique — l'Histoire des Juifs d'Espagne — il applaudit à la fondation de notre œuvre et en resta l'ami fidèle. Son souvenir reste béni par tous ceux auxquels de son vivant il a prodigué ses conseils éclairés et l'appui de son inépuisable charité. — Je suis l'interprète de vos sentiments, Mesdames et Messieurs, en envoyant aux familles de ceux que nous ne reverrons plus parmi nous l'expression émue de notre sympathie.

Mesdames, Messieurs, il faudrait une voix plus autorisée que la mienne pour faire l'historique des vingt-cinq premières années de notre Société. A la première assemblée générale de la Société des Études juives, le 10 novembre 1879, celui qui fut à plusieurs reprises votre président, qui fut avec le regretté baron James de Rothschild le fondateur de la Société, celui qui sans cesse a apporté aux œuvres de la communauté israélite le concours de son inlassable dévouement, d'une compréhension supérieure de ses besoins, de sa sensibilité humaine, pastorale et paternelle, cet homme que nous honorons toujours davantage, s'il était possible d'ajouter chaque année de l'amour à l'amour, des hommages aux hommages, l'orgueil

du judaïsme français, l'âme de ses aspirations les plus nobles, l'éloquent interprète de ses devoirs civiques, l'infatigable ouvrier de charité et de bonté, j'ai nommé M. le grand rabbin de France Zadoc Kahn, vous disait : « Nous entrons dans la vie sous d'heureux auspices ; nous jetons ce soir les fondements d'une institution qui aura pour elle force, durée et succès. »

Les faits, Mesdames et Messieurs, n'ont pas donné un démenti à ces paroles. Il est usuel de répéter que les peuples heureux sont ceux qui n'ont point d'histoire. La Société des Études juives a déjà fourni une course de vingt-cinq années ; elle a une histoire heureuse. — Sans doute les deuils ne lui ont pas été épargnés. Elle a laissé sur la route nombre de ses adhérents, de ses fondateurs et des meilleurs. Mais je suis heureux de saluer ce soir, réunis autour de ce bureau, quelques-uns des pionniers de la première heure qui ont apporté à l'œuvre commune leur contribution incessante de travail, de dévouement, qui, ayant récolté au dehors par d'autres efforts de leur activité intellectuelle la gloire et les honneurs, en ont fait rejaillir une part sur notre Société.

Mesdames, Messieurs, la Société des Études juives, en groupant à sa naissance le faisceau des forces intellectuelles éparses du judaïsme français et de ses amis, avait pour but de créer une bibliothèque française de science et de littérature juives, de reconstituer l'histoire entière d'un passé dont les matériaux étaient disséminés dans toutes les directions, de faire revivre les titres de noblesse d'une race qui a quatre mille ans d'histoire ; mais elle avait également un but moral à remplir, celui de dissiper l'ignorance qui présidait au procès intenté au judaïsme devant l'opinion publique depuis vingt siècles, de confondre les préjugés qui enserraient d'un cercle de fer les hommes fiers à juste titre de tenir leur origine d'un peuple et d'une religion qui se sont mêlés intimement par tant de liens aux civilisations anciennes et modernes.

La *Revue des Études juives* a été l'organe de ces aspirations. Pendant vingt-cinq années chaque trimestre a vu éclore un fascicule de notre Recueil. L'activité de ses collaborateurs s'est exercée dans tous les genres. L'exégèse biblique, la critique historique, la géographie palestinienne, la grammaire, la philologie, l'archéologie,

l'épigraphie, l'étude comparée des religions, la philosophie, le droit, la numismatique, l'éloquence sacrée, l'économie politique, les beaux-arts, le théâtre, la chronologie, les chroniques, les légendes, les correspondances privées, la pédagogie, l'hygiène, voire même la stratégie et la médecine, la critique des ouvrages nouveaux, la bibliographie ont été l'objet d'articles savants et féconds en ce que chacune de ces diverses sciences ou chacun de ces arts pouvait susciter des recherches et des découvertes ayant trait au passé d'Israël.

Et si, jetant un regard sur la carte du monde, on veut marquer les pays et les villes qui ont donné lieu à des monographies détaillées, on reste étonné de la patience laborieuse de tous ces savants, nos collaborateurs passés et actuels, qui ont exhumé l'histoire des Juifs dans tant de localités diverses. En France : les anciennes provinces d'Alsace, d'Anjou, d'Auvergne, de Bourgogne, de Bretagne, de Cerdagne, du Comtat-Venaissin, du Dauphiné, de Franche-Comté, de Languedoc, de Navarre, de Roussillon, de Savoie, de Touraine ; les villes d'Angers, d'Arles, d'Auch, d'Avignon, de Bordeaux, de Carpentras, de Colmar, de Dijon, de Dreux, de Gournay, de Haguenau, d'Issoudun, de Mâcon, de Mantes, de Marseille, de Metz, de Montpellier, de Nantes, de Narbonne, de Nîmes, d'Orange, d'Orléans, de Pamiers, de Paris, de Perpignan, de Saint-Quentin, de Strasbourg, de Tarascon, de Tours, de Troyes, de Verdun, de Vesoul ; en Algérie : Oran ; en Allemagne : la Saxe, la Silésie, Francfort et Mayence ; l'Angleterre et l'Autriche avec la Bohême et la Galicie, Corfou, Riva et Wiener-Neustadt ; la Belgique et l'Espagne avec les provinces de Castille, de Catalogne, les villes de Barcelone, de Cordoue, de Gérone, de Madrid, de Majorque et des îles Baléares, de Ségovie, de Seville, de Tolède, de Valence ; la Grèce ancienne et la Grèce moderne avec Candie ; en Italie : le Piémont et la Sicile, les villes d'Ancône, de Ferrare, de Florence, de Mantoue, de Milan, de Naples, de Padoue, de Pesaro, de Rome, la république de San-Marin et Venise ; la Perse, le Portugal avec Lisbonne ; la Roumanie ; la Russie ; la Serbie avec Belgrade ; la Suisse avec Zurich ; en Turquie : Constantinople et Salonique ; l'Égypte avec Alexandrie ; la Pales-

tine ; la Syrie avec Damas et Smyrne ; la Tripolitaine ; l'Yémen avec Médine ; voire même les colonies avec La Jamaïque et La Martinique.

Cette longue énumération de noms géographiques serait faite pour vous lasser, si elle n'avait pour but de faire revivre un instant devant vous les trésors d'érudition accumulés depuis vingt-cinq ans par les collaborateurs de la Revue. Vienne l'artiste de génie qui coordonnera tous ces travaux : il créera l'histoire authentique d'Israël depuis la dispersion.

Messieurs, un pareil labeur a eu sa récompense. Les 213 collaborateurs et conférenciers qui ont élevé l'édifice de la science juive en France ont vu leurs efforts patients et désintéressés publiquement reconnus. Le 6 décembre 1896 intervenait un décret des pouvoirs publics reconnaissant d'utilité publique la Société des Études juives, et par ce fait assurait à la Société sa personnalité civile ; à l'Exposition universelle de 1900 la Société des Études juives obtenait une médaille d'argent, la classant de pair avec les autres sociétés savantes, ses aînées de longue date. — Et aujourd'hui, Mesdames et Messieurs, nous célébrons nos noces d'argent.

Je n'aurai garde, Messieurs, d'oublier dans ce jour de joie ceux qui ayant été à la peine ne sont pas aujourd'hui parmi nous pour assister à la consécration de leur œuvre. Je vous disais tantôt que la Revue compte déjà plus de 200 collaborateurs : nous les unissons tous dans une même pensée de reconnaissance, mais nous devons à certains d'entre eux un souvenir particulier. Quelques-uns doivent être inscrits au livre d'or de nos annales pour nous avoir donné le meilleur de leur âme, pour avoir été les artisans de la première heure, alors qu'il fallait jeter les bases d'une revue scientifique, lui amener des adhérents, déterminer le courant de ses études d'un ordre particulier et austère, où chacun devait pouvoir puiser les éléments d'une connaissance réfléchie et juste sur le passé d'un peuple et d'une religion calomniés depuis tant de siècles. — Isidore Loeb, Mesdames et Messieurs, on vous l'a dit avant moi en termes émus, quand ses meilleurs amis ont retracé sa carrière toute de dévouement au judaïsme, fut la cheville ouvrière de notre Société jusqu'à sa mort ; Arsène et James Darmesteter, Joseph Derenbourg, David Kauf-

mann, sont des noms qui doivent rester dans nos souvenirs avec le respect et l'attachement dus au bien qu'ils nous ont fait.

Mesdames, Messieurs, s'il est une pensée réconfortante quand on parcourt l'ensemble des travaux de notre Société, c'est bien celle que les concours qui lui sont venus au cours de ses vingt-cinq années d'existence n'émanent pas seulement d'Israélites. Certes c'était un noble dessein que de vouloir réhabiliter par la science le passé d'Israel ; mais il eût été singulièrement restreint, si son œuvre était restée le domaine propre des Israélites. C'est l'honneur de votre Société d'avoir provoqué les sympathies et la collaboration des savants d'autres pays et de tous les cultes qui sont venus à elle de tous les points de l'horizon. Par le fait que votre Revue étendait le cercle de ses études dans tous les pays, partout où il y avait un intérêt historique en jeu ayant trait aux études juives, elle a servi utilement de véhicule à l'internationalisme des idées. C'est ainsi qu'elle a contribué à répandre les idées de tolérance, de justice, de liberté, propres aux plus anciennes doctrines d'Israël, mais qui ont reçu une vitalité nouvelle sur le sol français. Sans doute bien des tristesses sont venues depuis quelques années jeter un voile sur l'idéal de fraternité et de justice ; mais en dépit des polémiques de haine, on ne pourra jamais déraciner dans ce pays les résultats acquis depuis le 27 septembre 1791, jour où la Constituante vota l'emancipation des Juifs et les admit au rang de citoyens français

Messieurs, pour achever de dresser le bilan de votre incessant labeur, je dois mentionner également les conférences périodiques qui re ndent accessibles au public les travaux qui nous sont familiers et enfin ces savantes publications, *Fontes rerum judaicarum*.

J'ai hâte de ne pas retenir votre attention plus longtemps et de céder la parole au conferencier que vous connaissez tous et qui vous charmera par la diversité de ses vues et par sa parole agréable et caustique. Mais j'ai encore un devoir à remplir. Nous avons salué nos morts illustres, nous avons à remercier les vivants, vous, Mesdames et Messieurs, qui nous soutenez dans notre œuvre, qui lisez nos travaux, qui suivez nos conferences ; nous vous convions dès aujourd'hui à nos noces d'or. Laissez-moi aussi remercier publiquement M. Moïse Schwab, trésorier de notre Société depuis le

27 octobre 1892, qui a géré nos finances avec conscience et habileté ; notre infatigable secrétaire, M. Israël Lévi, cheville ouvrière de notre Revue ; M. Théodore Reinach, président de notre comité de publication, et nos rapporteurs annuels, MM. Théodore Reinach, Maurice Vernes, Maurice Bloch, Lucien Lazard et Mayer Lambert, qui se sont transmis successivement le soin de résumer à l'assemblée générale annuelle les travaux de l'année.

Mesdames, Messieurs, c'est avec une légitime satisfaction que nous pouvons regarder la route parcourue depuis la fondation de notre Société. Votre Conseil a estimé qu'il y avait lieu de faire trêve pour une soirée à ses travaux austères. Il vous convie pour le 14 mars prochain à venir célébrer avec lui gaiement et confraternellement le vingt-cinquième anniversaire de notre naissance. Un festin aura lieu ; les dames, sans lesquelles une fête n'est pas une fête, seront gracieusement invitées ; une représentation artistique suivra ; elle ne sera précédée, je vous l'assure, d'aucun discours de votre président, du moins de celui d'aujourd'hui. Je m'excuse auprès de vous d'avoir abusé du privilège de ma fonction.

Il m'est doux de saluer dans la personne de mon honorable successeur à ce fauteuil, le docteur Henri de Rothschild, le fils de celui qui fut le fondateur de notre Société. A un quart de siècle de distance la Société des Études juives verra inscrit en tête de ses annales le nom d'une famille, chère à tant de titres au judaïsme français et qui participe avec grandeur à toutes les œuvres charitables, qui collabore à ses travaux et dans toutes les branches de son activité apporte le concours de ses forces matérielles, morales et intellectuelles.

Comme les coureurs antiques se passaient le symbolique flambeau, je transmets à mon successeur avec confiance les destinées de la Société des Études juives.

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

L'exercice financier de l'année 1904 témoigne de l'activité de notre Société.

### Recettes.

| | | |
|---|---|---|
| En caisse au 1er janvier 1904 | 2,557 fr. | » c. |
| Souscriptions et cotisations | 6.591 | » |
| Souscription du Ministère de l'Instruction publique. | 375 | » |
| Abonnements recueillis par le libraire et ventes diverses | 1.782 | 30 |
| En caisse, revenus des valeurs, intérêts et compte courant chez MM. de Rothschild frères | 3.610 | » |
| Total | 14.915 fr. | 30 c. |

### Dépenses.

| | | | |
|---|---|---|---|
| Impression du n° 94 de la *Revue* | 1.166 fr. 85 | | |
| — — 95 — | 1.122 60 | 4.420 fr. | 65 c. |
| — — 96 — | 1.129 65 | | |
| — — 97 — | 1.001 55 | | |
| Honoraires pour le n° 94 | 643 fr. 25 | | |
| — — 95 | 621 90 | 2.617 | 95 |
| — — 96 | 690 80 | | |
| — — 97 | 662 » | | |
| Gravures et clichés | | 149 | 45 |
| Impression du t. III des *Œuvres* de Josèphe (net). | | 1.878 | » |
| Conférences, location de salle, cartes et invitations. | | 421 | 30 |
| Appointements du secrétaire de la rédaction et du secrétaire-adjoint | | 2.400 | » |
| Avances à des collaborateurs | | 533 | » |
| Affranchissements | | 226 | » |
| Frais de bureau et étrennes | | 215 | » |
| Assurances et magasinage | | 100 | » |
| Frais d'encaissement | | 99 | 45 |
| Total | | 13.060 fr. | 80 c. |

L'exercice se solde donc par un actif de 1,854 fr. 50, quoique nous ayons dû pourvoir au paiement du IIIe volume de Josèphe et faire des

avances à certains de nos collaborateurs. Il se serait clos sur un déficit, si nous avions porté à la réserve l'encaisse au 1er janvier 1904 ; mais nous ne l'avons pas fait, en prévision des dépenses considérables qui marqueront l'année 1905. Dans quelques jours, en effet, nous célébrerons les noces d'argent de notre Société par un banquet et une soirée artistique. En outre, nous publierons un Index général des cinquante premiers volumes de la *Revue*. Nos sociétaires et nos lecteurs nous sauront gré, nous n'en doutons pas, et de la fête qui réunira les amis de notre œuvre et de l'instrument de travail que nous offrirons aux chercheurs.

M. Mayer LAMBERT, secrétaire, lit le rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1902-1903 (voir, plus loin, p. x).

M. Lucien LAZARD fait une conférence sur *la Politique des rois de France à l'égard des Juifs*.

Il est procédé aux élections pour le renouvellement partiel du Conseil. Sont élus : MM. Henri BECKER, BICKART-SÉE, Edouard DE GOLDSCHMIDT, Paul GRUNEBAUM, Lucien LAZARD, Joseph LEHMANN, Michel MAYER, Moïse SCHWAB, membres sortants, et Julien WEILL.

Est élu Président de la Société pour l'année 1905 : M. le Dr Henri DE ROTHSCHILD.

# RAPPORT

## SUR LES PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ

### PENDANT L'ANNÉE 1903-1904

LU A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 29 JANVIER 1905

PAR M. MAYER LAMBERT, SECRÉTAIRE.

---

MESDAMES, MESSIEURS,

Comme notre président vous l'a annoncé, la Société des Études juives va célébrer ses noces d'argent. Il y a vingt-cinq ans que le premier fascicule de la *Revue*, l'organe principal de notre Société, a paru, et, depuis, les volumes se sont succédé régulièrement, grâce à votre bienveillant appui, grâce aussi au zèle de nos collaborateurs, qui ne s'est jamais démenti. Si quelques-uns nous ont été enlevés prématurément, il m'est doux de constater que plusieurs de ceux qui seront cités dans le présent rapport étaient déjà des nôtres il y a un quart de siècle. Qu'il soit permis de vous les dénoncer, ces infatigables travailleurs de la Revue que vous voyez ici : MM. Schwab, Salomon et Théodore Reinach, Maurice Bloch, Israël Lévi, et d'autres que vous ne voyez pas, parce qu'ils demeurent trop loin, sur les bords du Danube : MM. Kayserling, Bacher, Goldziher. Plusieurs sont venus à nous depuis la fondation de la Société, comme M. de Gunzburg et le général Marmier, qui, avant et après la campagne de Madagascar, nous a donné de nombreux articles. Beaucoup des nôtres étaient encore, il y a vingt-cinq ans, sur les bancs de l'école ou n'allaient pas encore en classe. Dans

cette catégorie des jeunes se rangent Mlle Bernardy — car nous avons l'honneur cette année, pour la première fois, de compter une collaboratrice — MM. Elkan Adler, Buchler, Chayes, Crémieux, Gauthier, les cousins Ginsburger, Hildenfinger, Krauss, Meyersohn, J. Weill. Un de nos collaborateurs, M. Liber, est même plus jeune que la Société. Il est à espérer que les nouvelles générations ne nous abandonneront pas dans la période qui commence. Si j'avais l'éloquence de M. le grand-rabbin Zadoc Kahn, je ferais un nouveau sermon à la jeunesse, pour l'exhorter à cultiver la science juive, et ce sermon ne s'adresserait pas aux seuls Israélites. Il appartient tout naturellement aux descendants présumés des douze tribus de s'occuper de l'histoire et de la littérature d'Israël, mais ces branches d'études font partie du domaine universel, et, cette année justement, un grand nombre de savants non juifs sont venus apporter à la Revue leur précieuse collaboration. Il est à souhaiter que l'armée des travailleurs, venus des divers horizons nationaux ou religieux, continue à apporter pour le plus grand profit de la science une moisson toujours plus riche de faits et d'idées.

Mesdames, Messieurs,

Qu'il s'agisse de raconter l'histoire religieuse ou politique des Juifs, ou d'exposer la part qu'ils ont prise au mouvement scientifique dans le monde, on a recours toujours à des documents écrits. Il faut étudier la langue de ces monuments de la pensée ancienne et la connaître non seulement dans son ensemble, mais dans tous ses détails. La linguistique est la première de toutes les sciences historiques, car, sans elle, les autres sciences n'existeraient pas. Etudier avec minutie les écrits de ceux qui nous ont précédés est indispensable, mais aussi très délicat. Les copistes ont joué de si vilains tours aux lecteurs. C'est, d'ailleurs, une vraie jouissance que d'arriver à éclairer la pensée des auteurs antiques, de retrouver le sens précis des mots et des phrases, et d'établir les règles de la parole. Et puis la langue d'un peuple est la marque de son caractère. Le style n'est pas seulement l'homme, mais la nation. Quand on voit cette langue hébraïque, si claire et si forte, on comprend que les Hébreux —

je ne dis pas les Sémites — aient eu des intuitions d'une netteté admirable. Nous devons donc, dans ce rapport, donner la première place aux articles de philologie.

M. de Günzburg [1] a fait des recherches très ingénieuses, parfois un peu ingénues, sur les étymologies des noms de la divinité : El, Allah, Schadday, et de son adorateur : Abraham. M. de Günzburg nous paraît avoir raison contre la plupart des exégètes en voyant dans Schadday, non pas l'être fort et terrible, mais l'être protecteur. L'étymologie qui rapproche *schadday* et *schod* « ravage » est purement populaire. D'autres faits sont à noter dans l'article de M. de Günzburg, alors même que la finesse de ses aperçus semble dépasser les limites de la science courante.

Quoi de plus beau que le mot *frère*, en hébreu *ah !* Mais ce terme si simple et si doux se rencontre dans un certain nombre de versets d'Ezéchiel, des Proverbes et de l'Ecclésiastique, où il est inintelligible. Que signifie par exemple : *Ne sème pas le labourage d'un frère, de crainte que tu ne le récoltes sept fois?* M. Israël Lévi [2] suppose que, lorsque les copistes trouvaient un mot abrégé ou altéré ressemblant à celui-là, ils ne manquaient pas de substituer le mot *frère* au terme obscur qui en offrait la consonne principale. Quand on sait avec combien peu de respect les scribes à une certaine époque traitaient le texte sacré, on ne doit s'étonner de rien. Tout au moins ici le mot *frère* fait-il honneur aux bons sentiments des copistes, sinon à leur perspicacité.

Les erreurs des copistes ont inspiré quelques notes à votre secrétaire [3]. Je crois-même avoir eu l'honneur d'introduire une nouvelle expression dans la terminologie de cette branche d'études : la dittographie verticale. C'est une faute qui consiste à remplacer un mot par celui qui est au-dessus ou au-dessous. Puisse le terme obtenir droit de cité dans le monde de l'exégèse !

L'hébreu que parlaient les docteurs de la Mischna dans leurs écoles était fortement mélangé de grec : Japhet est venu habiter dans les tentes de Sem. Or les copistes, qui maltraitaient les mots

[1] T. XLVII, p. 7 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 1 et suiv.
[3] T. XLVIII, p. 130-1, 273-4.

hébreux, altéraient à plus forte raison les locutions étrangères. M. Buchler [1] montre que dans quelques passages talmudiques le mot *nimos* n'est pas le grec νόμος « loi », mais le mot [illegible] « possession ». Le sens des passages en question en devient tout à fait clair.

Ce n'est pas quitter le terrain des études juives que d'aborder, avec M. Théodore Reinach [2], le domaine des Evangiles. Le héros et les rédacteurs de ces livres étaient des Juifs. Notre savant collaborateur explique le nom énigmatique d'un démon, qui déclare s'appeler *légion*. Ce serait une allusion sarcastique à l'emblème de la légion romaine, qui représentait un sanglier, un porc sauvage. Or, le démon ou plutôt les démons demandent à se réfugier dans les corps de pourceaux. L'animal abhorré des Juifs était jugé digne de représenter l'armée romaine, et l'on se vengeait de la domination étrangère par une plaisanterie. Chose curieuse, on est arrivé à citer dans le style noble la parole de l'Evangile : mon nom est légion. Le démon-pourceau ne s'attendait pas à tant d'honneur.

Quoique la législation juive ne soit obligatoire que pour les Israélites, le Talmud admet que les païens sont tenus d'observer sept préceptes appelés lois des Noachides. M. Krauss [3] montre que ces préceptes ne figurent pas dans les œuvres chrétiennes, comme on l'avait cru ; mais on y trouve l'indication de trente, soixante et cent préceptes, nombres qui marquent des stades de l'initiation des païens et pour lesquels on peut comparer des textes midraschiques.

Au VII[e] siècle une nouvelle religion apparaît dans le monde : l'Islam, et cette religion, issue elle aussi de la Bible, va réagir sur le judaïsme. La langue même des Musulmans, l'arabe, exerce une grande action sur l'étude de la langue hébraïque. De bonne heure les grammairiens et les exégètes juifs reconnaissent l'utilité de la connaissance de l'arabe pour l'étude de l'hébreu, et des explications puisées à cette source pénètrent jusque chez les Juifs du Nord. Raschi, avec son esprit scientifique, ne manque pas de citer les explications tirées de l'arabe qu'il connaissait. M. Eppenstein [4]

[1] T. XLVIII, p. 132-6.
[2] T. XLVII, p. 172-6.
[3] *Ibid.*, p. 32-40.
[4] *Ibid.*, p. 47-56.

donne la liste de ces explications qui se trouvent dans les commentaires bibliques et en indique les sources. M. Liber [1] complète ce travail en citant les explications tirées du commentaire de Rasch, sur le Talmud.

Les relations entre les Juifs et les Arabes n'ont pas été seulement linguistiques. Les Juifs, dans les pays musulmans comme partout ailleurs, se sont imprégnés des idées de ceux qui les entouraient. Au milieu des Arabes ils ont adopté la science dite du kalâm, qui est la théologie rationnelle. A l'époque des califes Abassides, il y avait une grande liberté de pensée chez les Arabes, et il existait des cercles où mahométans, chrétiens, juifs, sabiens discutaient courtoisement sur la théologie : c'était de petits congrès des religions. M. Goldziher [2] nous donne, d'après un philosophe arabe, des renseignements sur un philosophe juif qui faisait de la dialectique avec ses amis dans un de ces cercles. On y discutait, par exemple, si l'idée de Dieu est innée ou tirée de la logique. La question, le croiriez-vous, n'est pas encore résolue.

L'influence de la théologie musulmane, et spécialement de la branche appelée *moutazilite*, se remarque même chez le talmudiste R. Nissim [3], qui écarte les attributs de Dieu anthropomorphiques, s'efforce de démontrer que Dieu ne commet pas d'injustice, et essaye, à l'instar de Saadia, de faire comprendre comment Dieu, qui est immatériel, peut parler aux hommes. Il voit dans la parole divine un phénomène dû à la compression de l'air. Voilà une application de l'air comprimé qui dépasse celle des physiciens modernes.

L'échange des idées entre les diverses confessions ne se montre nulle part mieux que dans le folk-lore, dans les légendes et dans les contes, qui se répandent d'une extrémité du monde à l'autre. M. Israel Lévi [4] nous en donne un exemple dans cette histoire du page que sa piété sauve de la mort. Un roi, auprès de qui le page avait été calomnié, donne à des chaufourniers l'ordre de saisir la

[1] T. XLVII, p. 197-204.
[2] *Ibid.*, p. 41-6.
[3] *Ibid.*, p. 179-186.
[4] *Ibid.*, p. 205-213.

première personne qui viendra de sa part et de la jeter dans le four, puis il envoie le page auprès des ouvriers. Mais le page entre dans une église, entend plusieurs messes, et s'en va seulement ensuite auprès des chaufourniers. Dans l'intervalle, le roi avait envoyé le calomniateur du page pour s'assurer que ses ordres avaient été exécutés. Le calomniateur étant arrivé le premier, les ouvriers le prennent et le brûlent. Quand le page arrive, ils lui disent que la volonté du roi est accomplie. Le page revient auprès du roi, qui est tout saisi en le voyant sain et sauf et reconnaît son innocence. Un recueil de contes juifs donne la même histoire avec les modifications nécessaires.

Quelquefois une légende se présente sous plusieurs formes dans la même littérature. M. Lévi [1] nous le montre dans celle d'Asmodée, le démon, qui, vaincu par le général de Salomon, commet toutes sortes d'actes étranges : il égare un aveugle, il met sur le bon chemin un ivrogne, il rit en entendant quelqu'un demander des chaussures solides, ou un sorcier dire la bonne aventure. Il y a dans le Midrasch tout un cycle de contes où l'on voit des personnages accomplir des actes en apparence extravagants, mais dont la raison apparaît après coup. Mesdames et Messieurs, grâce au folklore, la *Revue des Études juives,* qui est toujours instructive, arrive à être presque folâtre.

C'est encore un emprunt aux chrétiens que la prière en faveur des morts, dont on a parlé les années précédentes. Mais le sujet n'est pas épuisé. M. Israël Lévi [2] cite une consultation rabbinique du XIV^e^ siècle, qui repousse énergiquement cet usage. L'opposition de ce rabbin, malheureusement anonyme, n'a pas empêché les prières pour les morts de se développer dans le judaïsme.

Il est assurément plus raisonnable de chercher à sauver les vivants que les morts. Chez les anciens on pensait échapper par le moyen du jeûne aux catastrophes imminentes. Les jeûnes étaient accompagnés de différents rites parfois difficiles à expliquer, comme celui qui consiste à répandre de l'eau. Est-ce le symbole des larmes?

[1] T. XLVIII, p. 275-7.
[2] T. XLVII, p. 214-220.

Les jeûnes se sont conservés, même lorsque les rabbins ont reconnu que l'essentiel, pour obtenir la faveur divine, était de faire le bien. Au jeûne se joignaient des prières, et la liturgie régulière en a tiré quelques-uns de ses éléments les plus anciens. Chose étrange, les prières manquent totalement dans le livre d'Esther à propos des jeûnes qui y sont mentionnés. M. Lévi [1] pense qu'elles ont été supprimées lors de la revision qui dans ce livre a fait disparaître la mention de Dieu. La Meguilla a été laïcisée ; on a sans doute voulu soustraire le nom divin aux profanations des païens. Cependant il est resté une trace des prières dans une phrase obscure.

Ce ne sont pas les occasions de jeûner qui ont manqué aux Israélites pendant leur longue histoire. Après les catastrophes politiques des premiers temps viennent les persécutions religieuses. Comme toujours, la plus grande partie de la Revue est consacrée à l'histoire des Juifs depuis les premiers temps jusqu'à nos jours.

De l'histoire ancienne nous n'avons à citer que les articles du général Marmier [2], qui étudie la mention des Israélites dans les inscriptions cunéiformes et des tribus arabes dans la Bible. Notre collaborateur se trouve à son aise dans les récits d'expéditions guerrières, pour lesquels il sait combiner les données de la littérature biblique, assyrienne et grecque, et utiliser les travaux des critiques les plus récents, voire même les plus hardis.

Nous franchissons l'espace et le temps et nous sommes au IIIe siècle dans l'île de Chypre. Nous y trouvons un ex-voto d'un rabbi Atticus. M. Th. Reinach [3] en conclut que les Juifs, chassés de cette île au IIe siècle, y avaient bientôt reconstitué des communautés.

Huit cents ans plus tard, nous sommes conduits en Égypte par M. Poznanski [4]. Nous y voyons un certain Ephraïm ben Schemaria soutenant de son argent et de son influence les écoles talmudiques de la Palestine. On avait cru longtemps que l'enseignement du Talmud avait disparu en Palestine après la rédaction du Talmud de Jérusalem. Or, les écoles rabbiniques subsistèrent plus ou moins

[1] T. XLVII, p. 161-171.
[2] *Ibid.*, p. 23-31 ; t. XLVIII, p. 29-47 et 176-190.
[3] *Ibid.*, p. 176-190.
[4] *Ibid.*, p. 145-175.

florissantes. Grâce aux documents tirés de l'inépuisable Gueniza du Caire, la lumière se répand sur ces écoles. Nous savons qu'elles exerçaient leur action sur les communautés de l'Italie et de l'Allemagne, et, ce qui est naturel, de l'Égypte. A Fostat il y avait le rite palestinien et le rite babylonien, comme plus tard il y a eu le rite sefardite et le rite aschkenazite. Il arriva que la colonie égyptienne voulut faire la loi à la métropole. La politique n'était pas étrangère à ce mouvement. Les Fatimides d'Égypte voulant soumettre la Syrie, les Juifs emboîtaient le pas et voulaient exercer leur autorité sur leurs coreligionnaires de la Palestine. Finalement ils échouèrent. Mais le triomphe des Palestiniens fut de courte durée. L'heure fatale avait sonné pour les études talmudiques, le pays fut ravagé par les croisades. Ce sont les chrétiens d'Occident qui firent fermer les écoles à la fin du XI^e^ siècle et non pas les empereurs d'Orient au IV^e^. Cette erreur de sept cents ans valait la peine d'être relevée.

M. Poznanski invoque à l'appui de ses conclusions des documents qui ont à la fois un intérêt historique et paléographique, entre autres un contrat de mariage de 1029. Notre collaborateur l'a daté à tort de 1030. Puisqu'il corrige des erreurs de sept siècles, nous pouvons bien corriger une erreur d'une année. M. Israël Lévi[1] publie de son côté un contrat de fiançailles — les contrats de ce genre étaient une bonne précaution contre la rupture des mariages — et ce document, qui provient de la même ville de Fostat, a été écrit en 1049. Ces actes sont datés d'après l'ère des Séleucides ; mais ce qui est assez surprenant, c'est que cette ère est dans l'un de 311 avant l'ère vulgaire, dans l'autre de 312. A vingt ans d'intervalle on n'aurait donc pas été d'accord pour compter les années.

A la même époque, mais à l'autre extrémité du monde juif, en Espagne, un document, publié par M. Kayserling[2] nous fournit la liste des Juifs de Barcelone, qui n'étaient pas très nombreux. C'est d'eux cependant que la trop fameuse localité de Monjuich tire son nom.

[1] T. XLVII, p. 300.
[2] *Ibid.*, p. 142.

M. Schwab [1] fait connaître un acte de vente de la ville voisine, Girone, où il y avait une très grande communauté.

De l'Espagne nous allons sans peine au Languedoc. A Narbonne, la population juive avait un chef que l'on nommait prince ou roi, et la légende, recueillie à la fois par un historien juif et par les romans sur Charlemagne, racontait que l'empereur avait accordé ou conservé ce titre au chef des Juifs, parce que ceux-ci lui avaient livré la ville. M. Israël Lévi [2] montre que cette légende n'a aucun fondement historique, que les sources latines ont recueilli une tradition locale juive sur l'origine davidique du chef de la communauté, et l'ont combinée avec le récit de la reddition de Narbonne par les Goths. L'historien juif s'est à son tour inspiré des romans latins. Quant à Charlemagne, il n'a jamais pris Narbonne, mais il a pu accorder des privilèges aux Juifs de cette ville.

Dans le Midi de la France, les Juifs maintinrent leurs droits beaucoup plus longtemps que dans le Nord. Des documents tirés par M. Marrel [3] des archives de Saint-Remy de Provence nous montrent un Juif réclamant et obtenant une revision équitable des taxes qui lui étaient imposées. Au XX^e^ siècle les contribuables n'ont pas toujours la même chance.

C'est dans les études de notaires que l'on pourrait faire une ample moisson de documents sur l'histoire des Juifs. On y trouve, en effet, une foule d'actes soit publics soit privés que l'on a passés devant les officiers ministériels. M. Hildenfinger [4] nous le montre pour les Juifs d'Arles. Il a consulté le registre du notaire Bernard Pangonis de 1431 et a découvert des pièces concernant l'organisation financière des communautés d'Arles et des localités environnantes. Des actes de mariage nous apprennent aussi que souvent les jeunes mariés vivaient pendant plusieurs années aux frais de leurs parents. Cet usage, qui existe encore en certains pays, devait singulièrement faciliter les unions.

[1] T. XLVII, p. 57-61.
[2] T. XLVIII, p. 197-207.
[3] T. XLVII, p. 301-306.
[4] *Ibid.*, p. 221-242.

M. Gautier[1] entreprend une étude approfondie de l'histoire des Juifs de Bourgogne au point de vue de leur rôle financier. Lorsque, après la croisade des Albigeois, les populations du Nord revinrent dans leur province, elles attirèrent à leur suite des changeurs et des banquiers ; et c'est ainsi que peu à peu le commerce d'argent devint florissant. Les Juifs y prirent une certaine part, mais ils avaient beaucoup de concurrents chrétiens. Les Juifs de Bourgogne, dont l'histoire commença au XI^e^ siècle, subirent les fluctuations de la politique des rois de France à l'égard de leurs coreligionnaires ; ils furent maintes fois expulsés jusqu'à la proscription définitive de 1394. La confiscation de leurs biens en 1306 comme en 1321 donna lieu à des inventaires très détaillés. Si les Juifs furent volés au profit du trésor royal, du moins ils le furent dans les règles.

Après que les Juifs sont expulsés de France, leur histoire se poursuit en Alsace, en Lorraine, en Allemagne, en Italie, en Espagne, en Asie et en Afrique. Nous avons encore une longue promenade à faire à la suite des collaborateurs de la Revue. Commençons par les pays les plus éloignés. M. Bacher[2] publie des poèmes d'un Juif de Perse, Babay. L'un est relatif à la conversion forcée des Juifs d'Ispahan au XVII^e^ siècle. Le poète parle en termes éloquents de la triste situation des Juifs, contraints d'échanger contre les verroteries de l'Islam les perles précieuses de la foi juive. Une autre pièce raconte comment un renégat fut victime de sa haine contre ses anciens coreligionnaires. Parcourant la Perse pour faire imposer un bonnet spécial aux Juifs, il fut d'abord chassé de Chiraz par le gouverneur de la ville, que le chef de la communauté avait su se concilier. Ailleurs un notable juif le reçut avec un feint empressement, puis, l'ayant invité à une promenade en mer, trouva le moyen de se débarrasser de lui en le faisant noyer. Le procédé est un peu vif, mais dans les pays de despotisme chacun se fait son propre justicier. On le voit ailleurs qu'en Perse.

Revenons en Syrie. M. Schwab[3] explique une inscription funé-

[1] T. XLVIII, p. 208-229.
[2] T. XLVII, p. 262-282 ; t. XLVIII, p. 94-105.
[3] *Ibid.*, p. 138.

raire du XVIIIe siècle, trouvée au cimetière de Saïda, l'antique Sidon.

De là, comme jadis les Phéniciens, nous allons dans l'Ouest de l'Afrique, et nous rencontrons une autre inscription découverte aux confins du Maroc et de l'Algérie et beaucoup plus ancienne, d'ailleurs, que celle de Sidon. M. Schwab [1], qui est un spécialiste en épigraphie juive et a, cette année même, publié un recueil des inscriptions hébraïques de France, corrige l'interprétation donnée à l'Académie par un autre spécialiste.

C'est au Maroc également que M. Schwab [2] serait disposé à rapporter le récit d'un *pourim* local, c'est-à-dire d'une fête instituée en souvenir d'un grand danger auquel les Juifs auraient échappé au XVIIIe siècle, et dont le récit est conservé dans un fragment de manuscrit appartenant à l'Alliance israélite.

Franchissons la mer et débarquons au Portugal. En 1621, les Juifs, c'est-à-dire les descendants des Juifs convertis au christianisme, les maranes, supplient le roi d'Espagne, qui, à cette époque, possédait le Portugal, de mettre un terme aux persécutions dont ils sont l'objet à la suite d'une accusation qu'on avait portée contre eux : ils auraient volé une hostie. Ils demandent une amnistie générale et la liberté de sortir du royaume. Le roi consulte les prélats, qui sont d'avis qu'on expulse les Juifs. Mais le roi lui-même est disposé à donner satisfaction aux Juifs, c'est-à-dire aux néo-chrétiens, et le conseil de Portugal se prononce contre l'expulsion et contre toute mesure restrictive des droits des maranes. Parmi les documents que M. Adler [3] a recueillis en Portugal figure une proposition de ruiner le commerce de la Hollande en obligeant les Juifs à construire deux fois autant de navires que les Hollandais. Cette solution simple et élégante du problème de la marine marchande ne paraît pas avoir eu beaucoup de succès.

Voguons sur la Méditerranée et arrêtons-nous dans cette minuscule république de San-Marin, qui subsiste encore maintenant au milieu de la monarchie italienne, comme la principauté de Monaco

[1] T. XLVIII, p. 137.
[2] *Ibid.*, p. 140.
[3] *Ibid.*, p. 1-28.

dans la République française. Mlle Bernardy [1] nous parle des Juifs qui y furent appelés pour faire le commerce de la banque au XIVe siècle et y restèrent jusqu'au XVIIe siècle. A ce moment l'institution d'une banque publique diminua l'importance de leur rôle commercial.

L'esprit satirique et polémique a produit beaucoup de parodies en Italie, et, comme de juste, les Juifs ont aussi cultivé ce genre de littérature. M. Krauss [2] nous en présente un spécimen assez curieux. Les chrétiens avaient dressé des atlas de Marie, c'est-à-dire des ouvrages indiquant les divers lieux de pèlerinage où étaient adorée la mère de Jésus. Un Juif, nommé Rapa, en fait un à son tour, vers 1550, mais ses descriptions ne sont pas flatteuses pour les sanctuaires, et son but est évidemment de ridiculiser la mariolatrie.

Il y avait cependant des censeurs en Italie, et l'un d'eux, dans sa rage d'effacer l'histoire, a rayé d'une élégie le nom de la ville où les rabbins avaient subi le martyre. M. Goldblum [3] publie cette élégie, mais sans réussir à identifier les personnages torturés pour leur foi. La gloire devait être, d'ailleurs, le moindre souci de ces héros inconnus.

A l'époque où nous sommes arrivés, au XVIe siècle, il n'y a guère qu'en Italie et en Hollande que les Juifs aient une situation un peu indépendante. En Allemagne, leur condition est très précaire. L'histoire des Juifs de Villingen, dans le duché de Bade, que M. Moïse Ginsburger [4] nous raconte, nous montre la série habituelle de vexations et de persécutions, et se termine par une expulsion définitive dont le motif est assez singulier. Un centenaire, étant tombé malade, fut soigné par des Juifs. Il vécut encore quelques années pendant lesquelles il ne fit que souffrir et se ruiner en médicaments. Le roi Maximilien, en ayant été informé, chassa les Juifs de la ville, et ils n'y sont plus revenus depuis quatre cents ans. Voilà ce qu'il en coûte de vouloir guérir un centenaire.

M. Ernest Ginsburger nous ramène en France. Il nous expose [5]

[1] T. XLVIII, p. 241-264.
[2] T. XLVII, p. 307-311.
[3] *Ibid.*, p. 125-7.
[4] *Ibid.*, p. 125-146.

les démêlés des Juifs de Frauenberg en Lorraine avec le procureur du bailliage royal de Sarreguemines. Celui-ci voulait les expulser, Frauenborg n'étant pas désigné comme un des lieux de résidence énumérés dans le décret de Stanislas, roi de Pologne et duc de Lorraine. Les Juifs adressèrent un mémoire au secrétaire d'État et obtinrent satisfaction.

L'histoire des Juifs de Horbourg, près de Colmar, relatée par M. Moïse Ginsburger [1] ne présente pas d'événements bien saillants. En 1723, un Juif est admis dans la localité, puis la communauté augmente et compte en 1875 trois cents âmes. Mais depuis, l'émigration en France et dans les grandes villes l'a réduite, et l'on peut prévoir le temps où il ne restera plus de Juifs à Horbourg. C'est le sort de beaucoup de communautés de la campagne en Alsace-Lorraine.

Le même collaborateur [2] nous donne aussi des détails supplémentaires sur la famille Schweich, dont un membre, originaire de Metz, fut rabbin d'Endingen, en Suisse, au XVIII[e] siècle.

Aidé de son cousin, il nous expose [3] ce que fut le régime de la Terreur en Alsace. Le culte de la Raison ayant été inauguré, il fut défendu de célébrer aucune cérémonie religieuse. L'emploi de l'hébreu fut interdit. Les livres de la Loi furent détruits et on arrêta de notables Strasbourgeois. Le syndic du Directoire du département du Bas-Rhin accusa les Israélites d'outrager la divinité par la circoncision et de porter la barbe longue par ostentation. Il demanda un autodafé du Talmud. On alla jusqu'à envoyer une assignation à un hazan pour avoir tué un bœuf selon les cérémonies judaïques, et on traduisit une femme devant le tribunal de police municipale pour avoir porté un vêtement « qui désigne l'attachement à une secte religieuse et fanatique ». Voilà où menait le culte de la Raison ! D'autres vexations atteignirent les Juifs ; mais ils eurent le courage de parler à un représentant du peuple ; ils adressèrent même une requête à la Convention, qui leur donna gain de cause. C'est un exemple qu'il serait bon parfois d'imiter !

[1] T. XLVIII, p. 106-129.
[2] T. XLVII, p. 128-130.
[3] *Ibid.*, p. 283-299.

L'histoire des Israelites comprend un chapitre artistique, qui n'est pas négligé dans notre Revue. M. Hildenfinger [1] étudie la représentation du judaïsme par les artistes chrétiens du moyen âge. Tandis que, aux temps carolingiens, la synagogue fait encore bonne contenance en face de l'Eglise, sa rivale, à partir de l'époque capétienne, les sculpteurs et les peintres symbolisent l'abaissement du judaïsme. A Strasbourg, par exemple, on voit, sur le portail sud de la cathédrale, l'Eglise fièrement dressée, la couronne en tête et le calice à la main, pendant que la Synagogue, les yeux bandés, tient d'une main une lance brisée et, de l'autre, laisse tomber les tables de la Loi. L'art est ici le témoin des changements survenus dans le sort des Juifs. C'est l'histoire écrite sur la pierre.

Ce n'est pas un symbole attristant, mais une navrante réalité que retrace l'estampe reproduite par M. Meyersohn [2] : le pillage du ghetto de Francfort en 1614. Les Juifs essayèrent de se défendre, mais ils durent céder à la violence, et après avoir vu leurs maisons mises à sac et quelques-uns des leurs tués, ils durent s'estimer heureux d'être chassés de la ville au lieu d'être massacrés. L'image reproduit les scènes de brutalité avec une fidélité saisissante.

Avec M. Schwab [3] nous passons à des dessins plus agréables à contempler. Notre excellent trésorier reproduit quelques miniatures tirées d'un *mahzor* ou rituel des fêtes. Les images sont d'une naïveté qui n'est pas sans charme. Nous y remarquons notamment le sonneur de *schofar*, avec le pied droit posé sur un escabeau. Cette attitude a complètement disparu chez ceux qui jouent de la trompette sacrée. M. Kayserling [4] nous décrit, de son côté, les ornements d'une bible ayant appartenu a la famille du célèbre Abarbanel, ministre des rois de Portugal et d'Espagne.

Des bibliophiles aux bibliographes la distance n'est pas grande. Si je ne craignais de vous fatiguer, nous pourrions avec les auteurs de comptes-rendus recommencer une promenade dans tous les domaines de la science juive. Je me borne à rappeler qu'un volume

[1] T. XLVII, p. 187-196.
[2] *Ibid.*, p. 123-4.
[3] T. XLVIII, p. 230-240.
[4] T. XLVII, p. 131-2.

de mélanges dédié à M. Berliner, à l'occasion de son jubilé, est analysé par M. Poznanski [1] ; des ouvrages d'exégèse littérale et allégorique, de philosophie, de cabale sont étudiés par MM. Bacher [2], Chayes, Julien Weill [3], Blau, et ceux qui veulent se mettre au courant des ouvrages nouvellement parus sur le judaïsme n'ont qu'à consulter la très complète Revue bibliographique de M. Israël Lévi [4].

Pour terminer l'énumération de nos travaux nous devons ajouter que la Revue a publié les conférences de M. Salomon Reinach et de M. Bloch [5], si instructives et si spirituelles, et exprimer le regret que d'autres n'aient pas fait paraître les leurs. S'il est agréable d'entendre une parole élégante et éloquente, il est très utile de la lire imprimée et de s'en pénétrer. Les conférences de l'année dernière avaient esquissé un tableau de l'histoire générale des Juifs, celles de cette année ont été consacrées aux Juifs de France. La conférence de M. Anatole Leroy-Beaulieu sur les Juifs russes en Amérique était un hors-d'œuvre, mais ce hors-d'œuvre était un vrai régal. Le secret du charme de l'orateur, c'est la sympathie pour les malheureux et les opprimés, que M. Anatole Leroy-Beaulieu a toujours ressentie et qui est la marque d'un grand cœur associé à un grand talent.

Je n'oserais louer, comme il convient, l'étude si fouillée et si intéressante que M. Théodore Reinach a faite de l'évêque Agobard. C'est un portrait fait de main de maître, la restitution d'une époque bien éloignée de nous et qui cependant ne laisse pas que de faire penser aux événements contemporains. Mais je ne veux pas insister, et M. Reinach aimera mieux que je fasse de la réclame pour une publication de la Société faite sous sa direction, la traduction des œuvres de Josèphe, dont un nouveau volume vient de paraître. Nous souhaitons que cet ouvrage trouve accès dans les bibliothèques de nos sociétaires et même de ceux qui ne sont pas des nôtres.

[1] T. XLVII, p. 133-146.
[2] *Ibid.*, p. 147-160 ; p. 312-317.
[3] T. XLVIII, p. 279 et suiv.
[4] T. XLVII, *Actes et conférences*, p. I-XIV.
[5] T. XLVIII, p. XVII-XLV.

Flavius Josèphe, le premier historien juif, mérite cet honneur et cette faveur.

Tel est, Mesdames et Messieurs, le bilan intellectuel de nos travaux pour l'année 1903-1904. A lui seul il permettrait de dire que la Société n'a pas démérité de ceux qui l'ont fondée. Notre œuvre a une réputation scientifique incontestée. On a pu reprocher à la Revue de n'être pas assez amusante et de ne pas s'adresser au grand public. Mais nos conférences remplissent le rôle de vulgarisation que le public est en droit d'exiger ; et, il y a dans nos volumes, pour qui sait l'y trouver, de l'attrayant à côté du sévère : du fort peut sortir le doux. En tout cas, les cinquante tomes de la Revue, avec les autres publications de la Société, forment un monument de papier plus durable que le bronze ; car c'est le témoignage d'un labeur incessant et la preuve d'une volonté arrêtée : celle de répandre la lumière sur le passé d'Israël, de dissiper les préventions et les préjugés, et d'apporter ainsi de nouveaux matériaux à l'édifice de la science impartiale et de l'humaine fraternité !

# RASCHI

## UN RABBIN DE LA FRANCE DU NORD AU XI[e] SIÈCLE

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ETUDES JUIVES
LE 19 FÉVRIER 1905

PAR M. MAURICE LIBER.

---

MESDAMES, MESSIEURS,

Raschi est un rabbin français du moyen âge, célèbre par ses Commentaires de la Bible et du Talmud. Sa vie remplit la seconde partie du XI[e] siècle : il est mort en 1105. Il y a donc huit siècles, an pour an, qu'il n'est plus, et le monde savant juif s'apprête à célébrer le huitième centenaire de sa mort. Il ne s'agit pas de lui élever une statue. Nous ne pétrifions pas nos grands hommes ; nous voulons, au contraire, les faire revivre, et vivre avec eux ; nous voulons apprendre à les mieux connaître et à les mieux comprendre, afin de les admirer plus intelligemment, et de les aimer davantage.

C'est à un hommage de ce genre que la Société des Etudes juives a sans doute voulu participer ; pourquoi faut-il seulement qu'elle n'ait pas choisi une voix plus autorisée pour interpréter ses désirs ?

Je m'assure un peu sur l'indulgence de mes auditeurs, — et sur l'intérêt de mon sujet. Quoi ? Raschi intéressant ? Ce « subtil commentateur » aurait donc de l'attrait pour d'autres que des rabbins

et des talmudistes? Eh oui, car ce commentateur n'est rien moins qu'un type.

Un personnage historique est surtout intéressant, quand, tout en ayant sa personnalité propre, il est le représentant d'un milieu et d'un moment. Pour Raschi, non seulement sa figure se présente avec des contours assez accusés et peut être esquissée avec une précision suffisante, mais encore sa vie et son œuvre nous donnent la meilleure idée — je veux dire à la fois la plus fidèle et la plus favorable — de l'esprit et de l'activité des Juifs de son temps.

## I

Dans la physionomie du judaïsme français au XI^e^ siècle — avant les Croisades — un trait explique ou même implique tous les autres : c'est la place intermédiaire qu'il occupe dans la société. La situation économique des Juifs est la même que celle de leurs voisins, et ils entretiennent avec eux de fréquents et cordiaux rapports. Mais ils appartiennent à une confession différente, et comme la religion est partout au moyen âge, ils se distinguent de leurs voisins au point de vue intellectuel et littéraire.

A un point de vue tout extérieur, mais notable cependant, ils leur ressemblent tellement que les distinctions qu'on relève entre eux reflètent celles qu'on signale dans le reste de la population.

Au moyen âge, il y a deux Frances, celle des pays de langue d'oïl et celle des pays de langue d'oc, et même il n'y a que la première qui s'appelle proprement la France. De même, il y a deux Frances juives, de caractère différent, celle du Nord et celle du Midi ; et encore la première seule reçoit-elle le nom de Çarfat. Elle comprend, — si vous tracez une limite idéale qui coupe la France en deux, en allant de la Rochelle à Chalon-sur-Saône — tous les pays situés au nord de cette ligne de démarcation : ce sont principalement les provinces de Lorraine (en partie), Bourgogne, Champagne, Ile-de-France, Normandie, Anjou et Poitou, dont les communautés envoient des délégués aux synodes rabbiniques communs.

Si, grâce à ce renseignement, nous pouvons déterminer la

situation géographique des Juifs de la France du Nord, il est plus malaisé de les situer dans l'histoire. Quand y vinrent-ils et d'où venaient-ils ? On peut supposer que, vers le IVe siècle, ils y ont pénétré par la dépression du Poitou et la vallée du Centre, ou qu'ils ont remonté la vallée du Rhône et de la Saône, ou encore qu'ils ont suivi la route historique qui relie l'Italie à la Bavière et à la Savoie, ou enfin qu'ils ont franchi le Rhin et la Moselle, poussés par cet instinct qui jette les peuples toujours à l'Ouest, et attirés par les mille ressources de la région qu'arrose la Seine. Chacune de ces hypothèses est plausible, et toutes réunies sont peut-être vraies : les Juifs ont pu, de différentes directions, essaimer et se grouper dans cette belle et riche contrée, semblables encore en cela au reste de la population dont une grande partie se composait d'éléments venus de tous les coins de l'horizon.

Les Juifs se confondaient, d'ailleurs, avec cette population dans les diverses branches de l'activité humaine. La possession ne leur étant pas encore interdite, ni le séjour des campagnes, ils avaient des champs et des vignes, qu'ils exploitaient eux-mêmes, se livrant aussi à l'élève du bétail. Mais les Juifs étaient surtout une population urbaine ; ils possédaient dans les villes des immeubles et y exerçaient toutes sortes d'industries. Quelques-uns étaient bien vus des autorités, occupaient des fonctions honorables et portaient des titres honorifiques. Raschi est consulté un jour par une femme qui est la suivante d'une châtelaine. Les Juifs étaient enfin commerçants, et la banque, ce ressort du commerce, leur fournissait aussi des moyens d'existence, quoiqu'on ne les accuse pas encore d'usure : les transactions étaient difficiles, la concurrence peu développée, les canons de l'Eglise mal définis. Mais si beaucoup de Juifs vivent du commerce d'argent, c'est seulement après la première, et surtout après la seconde Croisade qu'ils s'y spécialiseront.

Ayant les mêmes occupations que leurs voisins, ils étaient en fréquents rapports et vivaient en bonne intelligence avec eux. Ni le costume, ni le langage ne les en distinguait. Vous retrouverez dans Raschi toutes les pièces du vêtement et de la toilette, de l'ameublement et de l'armure, qui se trouvent chez les auteurs chrétiens, et désignés par leurs noms français. Car le français n'était pas

pour eux un parler étranger : ils s'en servaient quotidiennement entre eux ; l'hébreu n'était que la langue religieuse et scientifique. On s'y trompait même parfois, et un disciple de Raschi nous entretient d'un Juif qui, dans un serment juridique, avait proféré par entraînement le nom de Dieu en langue vulgaire. Beaucoup de Juifs portaient des noms français ou francisaient leurs noms hébreux : une parente de Raschi porte le « joli » nom de Bellassez (c'est-à-dire : Très-belle).

Avec les noms profanes, les Juifs avaient adopté, en partie au moins, les usages et les superstitions de leurs concitoyens. Raschi nous parle d'une sorte de pierre que les femmes enceintes gardaient sur elles pour ne pas avorter, et des sachets de garance qu'on portait au cou en guise de remède, — il avoue qu'il ne sait contre quelle maladie. Il est mieux renseigné sur le mal d'entrailles, qu'on guérit en plaçant sur le nombril une coupe d'abord pleine d'eau et qui, ayant été vidée, s'est remplie d'air ; la coupe adhère à la chair et remet les intestins à leur place. Il connaît encore certaines amulettes mystérieuses renfermant des formules magiques, et qui portent un nom latin.

Ces emprunts et ces échanges s'expliquent tout naturellement par les relations continuelles entre juifs et chrétiens. Il est, d'ailleurs, fatal que deux collectivités mises en présence ne restent pas sans influence l'une sur l'autre : il n'y a pas de cloisons étanches en sociologie.

Mais il était un pouvoir à qui ces rapports déplaisaient. C'était l'Eglise, dont l'effort constant — qui a pesé sur la politique de tous les rois de France, comme MM. Israël Lévi et Lazard vous l'ont montré ici — a été d'établir un divorce complet entre fidèles et mécréants. Or, c'est au XI^e^ siècle, encore qu'il faille reléguer au nombre des légendes « le drame angoissant de la chrétienté aux approches de l'an mil », que commence à se dessiner un mouvement de ferveur religieuse. C'est l'époque où l'art religieux prend son essor et où « le monde se pare d'une robe blanche d'Églises neuves ». La France surtout tend à devenir une chrétienté. Le clergé s'empare des âmes et les façonne dans le moule de ses intérêts et de ses passions. La prédication des Agobard — que M. Th. Reinach a décrite ici

même — porte ses fruits empoisonnés, et inocule à la foule cette « bile amère et recuite », cette « haine à la quatrième puissance » dont parle Michelet. L'Eglise, après s'être réformée elle-même, affermit son pouvoir sur les esprits en les lançant à l'assaut des lieux saints : c'est à la lueur des armes et des bûchers de la première croisade que les Juifs font leur réapparition dans l'histoire de France.

Cette différence de foi crée une barrière entre les Chrétiens et les Juifs. Ceux-ci ne peuvent pas, comme leurs frères d'Espagne, jouer un rôle dans le gouvernement, ou seulement se mêler à la vie politique de la nation : ils forment, non pas un Etat dans l'Etat, mais une colonie dans l'Etat.

C'est qu'aussi bien la religion est alors à toutes les sources et à tous les affluents de la vie. Elle accapare le mouvement intellectuel, et voici que du même coup les Juifs se trouvent exclus du mouvement général des esprits. La langue savante est le latin, et le latin est la langue ecclésiastique. Raschi le cite quelquefois ; pour lui, c'est le « langage des tonsurés ».

Il est vrai que les Juifs n'avaient pas besoin de se mettre à l'école du clergé dans le domaine intellectuel. Certes, les origines de la culture rabbinique sont obscures comme toutes les origines : l'embryogénie, dans l'histoire comme dans la nature, est un mystère, et les genèses sont des énigmes. Quoi qu'il en soit, il paraît bien que c'est au x^e^ siècle et par l'intermédiaire de l'Italie que la culture rabbinique pénétra dans l'ouest de l'Europe. L'Italie fut comme le pont jeté entre la Babylonie et la France, de même qu'elle était restée, malgré les invasions, le dépôt de la science antique. C'est d'abord la Lorraine, ou plutôt la Lotharingie, qui prend la tête du mouvement talmudique, et c'est à l'enseignement des écoles de Worms et de Mayence, qui appartenaient alors à ce pays, que Raschi viendra puiser plus tard.

Le chef du mouvement fut Guerschom ben Juda, qui enseignait à Mayence dans la première partie du xi^e^ siècle. Par son enseignement et par ses écrits, il suscita une activité scientifique indépendante des académies babyloniennes, tandis que, par ses ordonnances sur la polygamie et sur le divorce unilatéral, il exerçait la plus salutaire influence sur la vie de ses coreligionnaires.

A ce double titre il mérita le surnom, qui lui est resté, de « Lumière de l'exil » ; à ce double titre aussi, il peut être considéré comme un précurseur de Raschi, qui poursuivit son œuvre avec plus de bonheur encore, c'est-à-dire à la fois avec plus de vigueur et de succès. Les disciples de Guerschom contribuèrent également à la diffusion des études talmudiques ; or, les plus remarquables furent l'un l'oncle maternel de Raschi, et les autres ses maîtres dans l'étude de la Bible et du Talmud.

Car la Bible était aussi un aliment de l'activité intellectuelle des rabbins. Sur ce terrain, Raschi doit plus encore à deux savants français dont il ne connut que les écrits : Moïse de Narbonne et Menahem ben Helbo, qui cultivèrent surtout, l'un l'exégèse midraschique, l'autre l'exégèse littérale. Cette résurrection des études est parallèle au mouvement d'idées qui se produit chez les Chrétiens à la même époque ; elle lui est parallèle : elle ne le rencontre pas. La science était d'inspiration cléricale et latine, et quand les laïques et la langue vulgaire s'y installeront, il sera trop tard : les Juifs seront déjà en marge de la société.

Mais nous n'en sommes pas encore là. Au XI^e^ siècle, si, au point de vue économique et social — et les deux se tiennent — les Juifs français ont toutes sortes d'attaches et d'affinités avec le milieu dans lequel ils vivent, au point de vue religieux et littéraire — et les deux se tiennent encore, — ils constituent un monde fermé. Et ainsi Raschi, qui est le représentant le plus éminent de ces Juifs, appartient à son pays par les circonstances de sa vie, tandis que son œuvre est, par son objet et par son caractère, essentiellement et foncièrement juive.

## II

Raschi nous appartient tout d'abord, il appartient à la France, et à la France du Nord, par ses origines, par sa naissance. C'est, en effet, sans raison qu'on l'a fait naître soit sur les bords du Rhin, soit en Provence. Cette dernière erreur provient d'une confusion avec un savant de Lunel, et elle a valu à Raschi le surnom de « Yarhi »

et, par surcroît, celui de Lunatique. En réalité, il s'appelle lui-même et est appelé Rabbénou Salomon fils d'Isaac, ou, ce qui revient au même, Isaaki, ou encore, en prenant les initiales hébraïques de ces noms : Raschi, et il est né en Champagne, à Troyes. La Champagne était déjà le siège de foires importantes, dont les principales se tenaient à Troyes, où l'industrie était également prospère. Raschi parle souvent des usages et des façons de parler de sa ville natale ; il nous apprend, par exemple, que les marchands de la ville avaient coutume de se réunir une fois l'an pour manger, boire et fêter leur Dieu. Il revenait peut-être du marché quand il décrivait « ces amas considérables de marchandises qu'on dispose pour les détailler, ces étalages d'habits ou de laine, de viande salée ou de sauterelles ». C'est sans doute par expérience personnelle qu'il trouvait pénible d'habiter les grandes villes, « qui sont le siège de marchés importants, où tout est cher et où se confond la presse des voyageurs ».

On montre encore à Troyes quelques vestiges de l'ancienne juiverie, la « Broce-aux-Juifs », où deux églises, dont l'une est ruinée, auraient été d'anciennes synagogues. En tout cas, il y avait dans la capitale de la Champagne une communauté juive assez importante, qui nous est connue surtout par l'épisode qui l'ensanglanta à la fin du XIIIe siècle. En 1288, treize Juifs y furent brûlés par l'Inquisition, et cette tragédie inspira deux complaintes, dont l'une, écrite en français, constitue une œuvre unique en son genre. Mais nous ne sommes pas à l'époque où les rois brûleront les Juifs en Champagne, à Brie-Comte-Robert ou à Vitry. Les comtes de Champagne ont intérêt à protéger les Juifs actifs et industrieux, et qui leur payent des impôts. Les historiens notent qu'à Troyes leur pouvoir l'emportait sur celui de l'évêque.

C'est dans cette ville de Troyes que Raschi naquit en 1040. Nous connaissons mal sa famille. La légende, qui aime à faire aux grands hommes un berceau merveilleux, raconte que son père Isaac possédait une pierre précieuse que des chrétiens convoitaient et dont il ne voulait pas se débarrasser. Un jour, ils l'attirèrent sur un vaisseau et le sommèrent de leur livrer son trésor. Le Juif, prenant un parti héroïque, jeta dans la mer l'objet de leur convoitise. Alors une

voix miraculeuse se fit entendre : « Un fils va te naître, ô Isaac, qui éclairera les yeux de tout Israël. »

La scène, maintenant, se passe à Worms. Un jour que la femme d'Isaac, enceinte, passait dans une rue de la ville, deux voitures se rencontrèrent : elle allait être écrasée, et se raidit contre le mur, quand celui-ci s'enfonça par miracle pour lui faire place. Il paraît que l'on montre encore dans cette ville la niche merveilleuse.

On y montre aussi l'école et la chapelle où Raschi aurait enseigné. Ce qui est vrai, — mais c'est tout — c'est que dans sa jeunesse, il y fréquenta l'école talmudique, qui était une des plus célèbres de la Lorraine. La Lorraine (ou, comme disaient alors Juifs et Chrétiens, le pays de Lothier) était plus qu'à demi française ; on y parlait surtout le français. Les relations commerciales et intellectuelles avec la Champagne étaient fréquentes ; de sorte que l'étudiant, en passant des bords de la Seine à ceux du Rhin, ne s'expatriait pas à proprement parler.

A Worms, où il vécut la plus grande partie de ses années d'étude, il suivit les leçons de deux maîtres savants et respectés : Jacob bar Yakar, et Isaac bar Eléazar Halévi ; il se rendit ensuite à Mayence, à l'école d'un autre talmudiste, Isaac b. Juda, comme s'il avait prévu qu'il serait appelé un jour à concentrer, pour ainsi dire, tout l'enseignement talmudique de ces académies ; mais il n'entreprit jamais ce grand voyage autour du monde que lui attribue la légende, en l'agrémentant d'épisodes plus ou moins ingénieux, tels qu'une entrevue avec Maïmonide (qui lui est postérieur d'un demi-siècle, et qui ne connut même pas ses œuvres), la rencontre, à Jérusalem, d'un moine auquel il sauve la vie, un mariage romanesque et une mort feinte à Prague.

Il devait avoir vingt-cinq ans quand il termina ses années d'apprentissage et revint dans sa ville natale. Ce retour est une date : désormais la Champagne va rivaliser avec la Lorraine, pour la supplanter bientôt. Chose remarquable, c'est à la même époque que l'école ecclésiastique de Troyes brille d'un vif éclat. Autre coïncidence : au séjour de Raschi à Troyes se rattache un curieux souvenir. On y montrait encore, vers 1840 (depuis elles ont été abattues), d'anciennes boucheries où les mouches, dit-on, ne pénétraient pas,

et les Juifs prétendaient qu'elles devaient cette immunité à ce qu'elles avaient été construites sur l'emplacement de la maison de l'illustre rabbin. La même tradition existe chez les Chrétiens, sauf qu'ils attribuent ce miracle perpétuel à la protection de saint Loup, patron de la ville. A chaque paroisse, son saint.

Le retour de Raschi dans sa ville natale pouvait lui être commandé par le souci de la vie matérielle. Il s'était marié au cours de ses études, et, si l'on en croit une confidence un peu alambiquée, sa vie d'étudiant aurait été, comme il arrive, assez besogneuse. A Troyes, il semble s'être occupé de la culture de la vigne et de la fabrication du vin. Il fabriquait du vin de Champagne.

L'exercice de cette profession ne l'empêchait pas d'être à la fois — on était tout cela à la fois — rabbin, juge et directeur d'académie. Il occupait d'abord les fonctions rabbiniques, sans d'ailleurs être rétribué. Son savoir et ses vertus le désignaient comme chef de la communauté, sans qu'il exerçât, au véritable sens du mot, une autorité spirituelle. Les Juifs, au moyen âge, ne connaissaient pas le rabbin comme nous l'entendons, et, de même que chaque fidèle était un peu rabbin, le rabbin n'était qu'un fidèle plus considérable et plus considéré.

Sans doute entrait-il dans ses attributions de faire des homélies en certaines circonstances ; en tout cas, il ne se faisait pas illusion sur l'efficacité de la prédication. « Le principal mérite, dit-il, de ceux qui s'empressent d'aller entendre un prédicateur est celui de leur empressement même, car la plupart ne tirent aucun profit réel de l'enseignement qu'on leur donne. »

Le rabbin était surtout un conseiller et un juge. On s'adressait à lui de toutes parts pour la solution des questions de droit, aussi bien que pour l'explication des textes religieux. Nous avons conservé un certain nombre de Consultations de Raschi : elles nous introduisent dans l'existence matérielle et religieuse des Juifs, en même temps qu'elles éclairent le caractère et la méthode du maître. Quelquefois il se faisait assister par ses disciples. On a longtemps cru qu'un jour, étant souffrant, il avait dicté une réponse à sa petite-fille. Cette secrétaire est née d'une faute d'impression, et c'est dommage.

Mais c'est surtout dans son école que Raschi renfermait son activité. Il avait fondé une académie qui attira bientôt de nombreux disciples, et qui prit plus d'importance encore après la mort de ses maîtres. L'activité y était intense, et c'est dans cet enseignement que s'élaborèrent les commentaires de la Bible et du Talmud. Sauf pour quelques livres de l'une et quelques traités de l'autre, il put mener à bonne fin cet immense labeur.

Raschi ne se contentait pas de dispenser l'instruction à ses élèves; il les faisait parfois entrer dans sa famille. L'illustre rabbin n'eut pas de fils. Par contre, il eut trois filles qui épousèrent des talmudistes renommés, de sorte que sa famille devint la messagère de la science rabbinique en France. L'un de ses gendres, Méir ben Samuel, de Ramerupt (ou Rameru, bourg près de Troyes), est célèbre, moins encore par ses propres mérites que par ses trois fils, Samuel, Jacob, Juda, exégètes et talmudistes fameux, les deux premiers surtout. Depuis quarante ans, Méir a même un quatrième fils; je veux dire qu'il y a quelque quarante ans qu'on lui a découvert un quatrième fils, Salomon, dont la réputation de grammairien avait été éclipsée par celle de ses frères.

C'est dans l'exercice de ses triples fonctions de chef spirituel, de juge religieux et de directeur d'académie, que Raschi passa la seconde partie de sa vie. Ses dernières années furent attristées par les massacres de Juifs dont la première croisade fut l'occasion sur les bords du Rhin. Quoiqu'on ne perçoive pas dans ses ouvrages l'écho de ce sanglant épisode, sinon peut-être quand il est consulté sur des femmes devenues veuves par la mort violente de leurs époux, et sur des Juifs convertis sous l'empire de la force, il est certain qu'il fut affecté par ces tueries qui coûtèrent la vie à des milliers d'innocents, dans un pays auquel le rattachaient des affections de parenté et les liens du souvenir.

Si l'on en croyait une légende célèbre, Raschi aurait été en relations directes avec un des chefs de la Croisade, le pieux Godefroy, duc de Bouillon et de Lorraine. Ce chevalier, dit-on, voulut le consulter sur l'issue de son expédition, et le rabbin lui aurait prédit son sort : « Tu prendras la ville sainte et tu règneras trois jours, mais, le quatrième, tu seras mis en fuite, et il te restera trois che-

vaux. » Plein de dépit et de colère, le duc le menaça, s'il revenait avec quatre chevaux seulement, de tirer de lui et des siens une vengeance éclatante. Après plus d'un an de lutte, Godefroy reprit le chemin de la France, suivi de trois autres cavaliers. Il songea alors à la prédiction du rabbin et voulut exécuter sa menace. A son arrivée aux portes de Troyes, une grosse pierre se détacha de la muraille, tuant l'un de ses suivants avec sa monture. Confondu par ce miracle, l'éphémère roi de Jérusalem voulut rendre hommage à Raschi; il apprit alors que le rabbin était mort, et il s'en affligea beaucoup. La légende ne se trompe que sur un point: à l'époque où la seconde entrevue est censée avoir lieu, il y avait bien quelqu'un de mort, mais c'était Godefroy de Bouillon.

C'est encore elle — la légende — qui fait entreprendre à Raschi, sur la fin de sa vie, un voyage à Barcelone, à la recherche de l'homme qui lui était apparu en songe comme devant être son compagnon de paradis. Ce qui est positif, c'est qu'il mourut à Troyes, en 1105, âgé de 65 ans. Il nous semble entendre l'écho des sentiments que sa mort provoqua, dans cette note d'un manuscrit :

« Comme le propriétaire du figuier connaît l'époque propice à la récolte des fruits et les cueille au moment de leur maturité, ainsi Dieu — béni soit-il — connaissait le moment de Raschi, et l'enleva en son temps pour le faire entrer dans l'Académie céleste. Il n'est plus, car le Seigneur l'a pris. »

## III

Telle fut cette vie longue et laborieuse, véritable vie d'étudiant. Raschi n'a fait autre chose qu'étudier sans cesse, et professer, ce qui est encore étudier. Tout entière consacrée au travail (imaginez celle d'un bénédictin), l'existence de Raschi fut sanctifiée par la pratique constante de la religion. Il était pieux et même dévot ; attaché à la pratique, à tout ce qui est observance matérielle, ce qui n'excluait pas une certaine sincérité et abondance de foi, qui s'épanche dans quelques-unes des poésies liturgiques qu'on lui attribue. Il tenait au respect rigide de la loi, et craignait d'ouvrir la porte aux abus; aussi recommandait-il à ses disciples de ne pas

donner de publicité aux allègements qu'il apportait lui même à la règle. Cette circonspection relève d'autant la tolérance qu'il montre dans la solution de certaines questions, telles que l'usage du vin des chrétiens et la capacité civile des apostats. D'ailleurs, si Raschi n'aimait pas le relâchement, il n'aimait pas davantage la dévotion outrée de ceux qu'il appelle quelque part « de pieux insensés ».

Sa foi était pure, je veux dire intacte, sans restrictions et sans scrupules, mais non pas exempte de croyance aux pratiques superstitieuses et aux formules de la magie. On peut bien s'élever au-dessus de ses contemporains par la science ou le caractère, il est plus rare qu'on ne partage pas leurs préjugés et leurs superstitions.

C'étaient là, d'ailleurs, des jeux, et non des spéculations. Nulle trace, dans Raschi, des rêveries mystiques et maladives qui, avec des croyances aussi puériles, troublent les moines de son temps. Raschi n'était pas l'ombre d'un philosophe, et il serait difficile de faire une thèse sur sa métaphysique : la religion traditionnelle était pour lui la vérité, et toute science y était enclose. D'une foi naïve, il n'a jamais soupçonné l'antagonisme de la raison et de la croyance; des difficultés qui inspireront à d'autres des subtilités et des faux-fuyants ne choquent pas sa simplicité, tandis que ses explications naïves ont quelquefois scandalisé des rabbins philosophes.

Nous commençons ainsi à dégager quelques-uns des traits qui constituent la physionomie morale de Raschi. Sa foi, naïve, populaire, mais saine et robuste, annonce une intelligence simple, ennemie de toute exagération ; elle indique aussi un tempérament réglé et ferme, un jugement net et franc, un entendement pénétrant autant qu'un sens droit et profond, un esprit avant tout clair et avide de clarté. La précision transparente de son style, qui fait l'admiration des connaisseurs, n'est que le scintillement naturel d'idées réfléchies par un esprit lucide.

Cette clarté qui est, chez lui, une qualité essentielle et comme un besoin naturel, il ne la mettait pas seulement dans ses pensées: il la projetait autour de lui. Car c'était un curieux et un chercheur, à l'imagination vive et aux sens éveillés, qui retenait ce qu'on lui avait dit et se le rappelait à propos. Il avait eu l'occasion d'exercer et de satisfaire sa curiosité dans ses voyages et à Troyes même, qui

était le rendez-vous des marchands de tous les pays. Les Italiens, qui y fréquentaient en grand nombre, ont pu lui apprendre que les rues de Venise étaient des canaux qu'on traversait en bateau. Un juif espagnol lui expliquait des mots arabes, et c'est à Troyes qu'il a pu entendre des Juifs, de Palestine ceux-là, psalmodier les Écritures en battant la mesure.

Il n'était pas seulement hospitalier aux renseignements qu'il pouvait recueillir ; il possédait le don si précieux de voir et de faire voir avec netteté. N'ayant pas l'esprit critique très-éveillé, il s'en rapportait parfois aux on-dit, et je ne pense pas qu'il ait vu lui-même la mauve « tourner ses feuilles le matin vers l'orient, à midi vers la droite, et tout à fait inclinées à l'ouest le soir », ou « ces êtres marins qu'on appelle sirènes et dont le corps est en partie homme et en partie poisson ». Mais il savait aussi regarder par lui-même, et il n'est pas si commun d'avoir de bons yeux. Je ne sais s'il mettait de l'ironie dans cette observation : « La chouette est hideuse, parce qu'elle ressemble à l'homme ; elle a des joues et une mâchoire humaines. » Il a encore remarqué que l'architecture des maisons, en Babylonie, doit être semblable à celle des couvents de son temps avec « leur promenoir couvert qu'on appelle cloître ». Voici qui va vous faire songer au naturalisme. Le Talmud dit que l'homme qui est né le troisième jour de la semaine aura en partage le luxe et la luxure, parce qu'en ce jour Dieu a créé les végétaux. « Or, observe Raschi, les végétaux pullulent pêle-mêle avec une sève luxuriante : c'est une sorte de débauche. » J'appelle enfin l'attention du nouveau Président de la Société des études juives sur ce texte qui relève de sa compétence : il s'agit de l'hygiène de l'enfance : « On enveloppe l'enfant de langes et on l'entoure d'une large ceinture ; on maintient ainsi ses articulations, qui sont tendres et distendues au moment de la naissance : c'est ce qu'on appelle en français emmailloter. »

La clarté et l'ingéniosité, mais ce sont là des qualités bien françaises, des qualités de terroir, et voici encore un trait qui fait de Raschi un fils de la naïve et maligne Champagne. C'est d'abord une certaine bonhomie ingénue. Il est assez satisfait d'avoir trouvé une explication originale ; il la répète avec complaisance, mais sans

lourdeur ni pédantisme : je ne sais combien de fois on trouve chez lui les mots « talent » et « justice ». Le dirai-je enfin ? cette finesse touche quelquefois à la jovialité et à une gaieté un peu grosse ; elle a des libertés qui choquent notre purisme et notre prudorie, et qui rappellent, autant que la verve de nos Midraschistes, les fabliaux de Champagne et « les chansons que les épiciers de Troyes griffonnaient sur leurs comptoirs » (Michelet).

Si la lucidité, l'ingéniosité et la finesse sont les marques principales de l'esprit de Raschi, la bonté et la modestie sont les traits les plus marqués de son caractère.

Son humeur aimable et souriante est déja un signe de son affabilité. Ses disciples louent à l'envi sa douceur, son esprit de charité et de bienveillance. Il avait une nature foncièrement bonne, et son indulgence est restée proverbiale. Il faisait appel à la conciliation et à la concorde. « Appliquez-vous, disait-il, à poursuivre la paix. C'est elle qui sera votre bouclier contre l'envie. » Son indulgence paraît dans cette réponse adressée à une personne qui l'avait consulté sans se nommer : « J'ai reconnu l'auteur de la lettre à l'écriture de sa main. Il a craint de se faire connaître, soupçonnant que je lui étais hostile. Qu'il se détrompe ; je ne nourris pas ce sentiment à son égard, au contraire. » Un dernier exemple, plus caractéristique peut-être. On sait que le Talmud défend la consommation du vin des non-juifs. On demanda à Raschi si l'on devait appliquer la règle aux Juifs qui s'étaient convertis de force. « Il faut bien se garder, répondit-il, de prendre contre ces malheureux une mesure de rigueur, propre à les isoler et à les blesser. Ils n'ont fait defection que sous la menace de l'épée, mais ils ont hâte de revenir de leurs errements... Leur cœur reste dirigé vers Dieu, et, dès qu'ils peuvent, ils échappent à la confession embrassée de force. »

Ce caractère doux et aimant ne laissa pas de contribuer à faire à Raschi une vie paisible, et la qualité qui y contribua encore, c'est sa profonde modestie. D'ailleurs, la charité suppose l'humilité, et l'abnégation se confond avec l'immolation du moi. Raschi professait le plus grand respect pour ses maîtres, ce respect sincère qui laisse place à l'indépendance, car il ne suit pas aveuglément leurs

opinions ; il discute avec eux et n'a de cesse qu'ils ne lui aient donné raison. Sa modestie apparaît aussi dans le ton qu'il prend avec tous ses correspondants. Déférent et indulgent, il n'est pas affirmatif et tranchant, ni moqueur et caustique. Quand ils se trompent, il s'efforce de justifier leurs erreurs. Il n'hésite pas, d'ailleurs, à reconnaître les siennes, même quand c'est un disciple qui les a signalées, et il est assez fréquent de trouver, dans ses commentaires, cet aveu qui coûte tant aux savants : « je ne comprends pas. » Il considérait, en effet, que la modestie, — encore une leçon pour nous — est inséparable de la science. « L'instruction, dit-il, ne se trouve pas chez l'orgueilleux, car l'homme entiché de lui-même n'étudie pas avec application, et ne se donne pas la peine de répéter ce qu'il a appris. » Il montrait la même réserve dans l'exercice de ses fonctions rabbiniques, quand une communauté étrangère faisait appel à son autorité. Celle de Châlon-sur-Saône l'ayant un jour consulté, il se récusa en ces termes. « Loin de moi la pensée de me croire capable de revendiquer l'autorité d'un tribunal considéré. Si j'étais au milieu de vous, je me joindrais à vous. Mais que suis-je, à moi seul, pour que je me considère comme une célébrité en d'autres lieux ? Je ne suis qu'un homme de peu d'importance, et mes mains sont faibles comme celles d'un orphelin. »

Toutes ces qualités et toutes ces vertus font de Raschi un sage dans la plus belle acception du mot, un sage qui reste humain et n'en est que plus aimable. Il apparaîtrait plus sympathique encore, si nous le comparions aux ecclésiastiques de son temps, les uns vulgaires et batailleurs, les autres mystiques, « malades de l'amour de Dieu » (Michelet).

Par contre, on ne peut s'empêcher d'évoquer la figure d'un concitoyen de Raschi, le bonhomme Joinville. Il serait de mauvais goût assurément, de presser cette comparaison entre le chevalier chrétien qui fit la croisade, quoique sans enthousiasme, et devant qui saint Louis recommandait de pourfendre un Juif plutôt que de discuter avec lui, — et le pieux rabbin qui nourrissait à l'égard des Chrétiens un peu de défiance peut-être, mais point de haine, et qui ne connut des Croisades que les massacres et les deuils. Et pourtant, « n'est-il pas intéressant de saisir, dans cette différence,

des ressemblances qui surprennent et qui charment, parce qu'elles ouvrent un jour soudain sur les sources les plus profondes et les plus mystérieuses de la vie » ? Le bon sénéchal de Champagne, type du « prud'homme » au moyen âge, était lui aussi, au témoignage des historiens de notre littérature, « d'une foi respirée dès sa naissance au point de pénétrer toutes les actions de sa vie, d'un cœur aimant et d'une conscience droite » ; c'était aussi un « charmant esprit, franc, ouvert, primesautier, d'une curiosité éveillée, toujours active... un esprit de la famille de La Fontaine », cet autre Champenois et, comme lui, sinon frère de Raschi, du moins son cousin germain.

## IV

Il faut voir maintenant, après avoir étudié la vie de Raschi, et l'avoir éclairée par son caractère, quel parti il a pu tirer de ses dons et de ses facultés, et ce qu'il a encore mis de personnel et de français dans ses écrits, essentiellement juifs par leur fond, comme sa biographie nous l'a déjà indiqué : juif et rabbin, il s'occupa de la Bible ; jurisconsulte et chef d'école, il étudia le Talmud.

L'œuvre de Raschi, ce sont, en effet, des Commentaires, composés par un Juif français, sur la Bible et sur le Talmud.

Ce sont des Commentaires, et déjà l'on en aperçoit l'infériorité relative. Un simple commentaire ne sera ni ne vaudra jamais les productions d'un esprit créateur, à moins de viser à l'originalité et de cesser ainsi d'être un simple commentaire.

De plus, Raschi n'a pas composé des commentaires perpétuels, mais des gloses détachées sur les termes ou les phrases difficiles, précédées des mots qui sont l'objet de l'explication. Par là se trouve encore restreint l'horizon de l'œuvre : il n'y faudra chercher ni hauteur de vues, ni largeur de conceptions. Si Raschi a l'esprit méthodique, il n'a pas l'esprit généralisateur, et le don qu'il n'avait ni par nature ni par éducation, où l'aurait-il acquis ? Il a ignoré les écrivains chrétiens, qui auraient ouvert de nouvelles avenues à son intelligence. Il n'a même pas connu, je ne dis pas les ouvrages philosophiques, mais les commentaires du grand Saadia, le dernier

en date et le premier en mérite des Gueonim babyloniens, qui aurait pu du moins élargir le cadre de son œuvre. Aussi la critique de Raschi manque-t-elle d'espace et de perspective. Il se renferme, volontairement ou involontairement, dans son rôle de commentateur.

Il est vrai — toute médaille a son avers — qu'il y excelle et y déploie toutes les ressources de son esprit.

Et d'abord la clarté. Quiconque veut expliquer une œuvre doit avant tout être facile à comprendre. Raschi s'entend merveilleusement à résoudre les difficultés et à éclaircir les obscurités. Sa langue n'est jamais figurée, imagée. Mais il a recours à l'image, au propre, et introduit dans ses Commentaires des figures schematiques pour se faire mieux comprendre.

On « énonce clairement » « ce que l'on conçoit bien ». La langue de Raschi n'est pas seulement d'une simplicité transparente; elle a beaucoup de justesse et de netteté. C'est un veritable plaisir que de trouver, après de longs efforts, le mot que l'on avait cherché : Raschi nous fait souvent éprouver ce plaisir. Il a l'expression attendue, ou inattendue, comme vous voudrez. Il saisit les nuances délicates de la pensée, et la fine expression de rapports difficiles a percevoir charme chez lui par l'absolue justesse Il voit et trouve l'expression adéquate à la pensée, le mot propre et définisseur,

Que l'on aime à citer, tant il s'ajuste bien.

Les commentateurs qui veulent être clairs et justes sont souvent diffus, et ceux qui visent à la concision manquent de netteté et de precision. La brièveté est la plus grande qualité des gloses de Raschi. Il s'étend rarement en longs développements; il tranche les difficultés par un seul mot qui est comme un trait de lumière, et un talmudiste a pu, presque sans hyperbole, lui décerner cet éloge qu'une lettre lui suffit pour exprimer des choses qui demanderaient à d'autres des pages entières.

Par ces qualités de lucidité, de propriété, de sobriété, qu'il possède à un degré eminent, Raschi est vraiment dans la tradition de la littérature française, simple et claire entre toutes. Et il n'importe d'ailleurs qu'il ait écrit en hébreu et que son style manque totalement

de qualités esthétiques. Les écrivains du moyen âge, quand ils n'écrivent pas en latin, ne s'en soucient pas davantage; c'est leur facilité à comprendre et à faire comprendre, leur justesse et leur naturel qui, d'après les historiens, caractérisent la littérature médiévale et la rattachent aux productions modernes de l'esprit français.

Raschi appartient encore à son temps et à son pays en ce qu'il lui est difficile de sortir de son milieu, en ce qu'il voit les choses anciennes à travers le miroir de son expérience personnelle, de même que les chansons de geste habillent leurs héros à la française. C'est ainsi qu'il place un sénéchal à la cour de Nabuchodonosor et transforme le questeur des textes talmudiques en un « ministral », c'est-à-dire un officier de justice. Il évalue le sicle saint à une demi-once, d'après le poids de Cologne qui est de bon aloi, et identifie l'hysope biblique avec la sauge. Quand le Talmud parle d'un pont interrompu, Raschi songe à un pont-levis qui n'a pas été abaissé. La connaissance du français lui fait hasarder des étymologies par à peu près. S'il n'a pas tout à fait tort de retrouver le comte féodal dans le « comton » du Talmud, s'il a devancé un illustre philologue en rapprochant le grec πλαγος du français « plage », il s'est un peu aventuré en comparant un mot « oria » qui, en persan, désignerait l'occident... au mot français « orient ».

Mais on pourrait être taxé d'ironie, si on louait Raschi d'être français à force d'anachronismes. Il est aussi curieux, et plus intéressant, de noter les mille indications qu'il nous donne, chemin faisant, sur les usages et sur les metiers de son temps. Il sait l'art de fabriquer des vases avec « l'alun qu'on recueille dans les tonneaux de vins, tandis que les foulons s'en servent pour y tremper les vêtements ». Il nous apprend encore comment les orfèvres obtiennent des « niellures » en sulfurant l'argent, et comment les « fondeurs versent dans les vases de métal de l'eau froide pour raffermir et souder les parois ». Il connaît particulièrement et traduit en français les termes bibliques et talmudiques qui se rapportent à la viticulture et à la tannerie, les deux industries qui faisaient la richesse de Troyes. Faut-il passer du grave au doux? apprenez que dans la joyeuse capitale de la Champagne, on s'attachait sur le visage des masques

grotesques pour effrayer les enfants, et que les facétieux portaient sur les épaules un âne de bois, pour avoir l'air de chevaucher.

Ce qui garantit l'origine et augmente le prix de ces renseignements, c'est que Raschi indique presque toujours en français les mots techniques qui s'y rapportent. Mais il fait de la langue vulgaire un emploi bien plus étendu encore, soit pour ajouter plus de clarté aux explications, ou pour épargner une longue annotation. Ce sont, en tout cas, des mots français, transcrits en caractères hébreux, et qui font partie integrante du texte; on les appelle « laazim »; les commentaires de Raschi en contiennent plus de trois mille, qui forment un vocabulaire de près de deux mille termes différents. Ils ont eu beaucoup de succès et ont en grande partie inspiré les glossaires hébreu - français, comme MM. Lambert et Brandin viennent d'en publier un. Ils ont, dans une certaine mesure, répandu la connaissance de notre langue chez les Juifs allemands et italiens, un peu — un tout petit peu — comme nos jongleurs et nos poètes ont popularisé le français a l'étranger. Aujourd'hui encore, il y a dans telles écoles tamudiques de Russie des étudiants que ces mots français arrêtent et intriguent : c'est... de l'hébreu pour eux. Il y a quelques mois, me trouvant en Pologne, je fis une visite, ou, si vous voulez, un pèlerinage à un rabbin de Chassidim. « Ah! vous êtes Français! vous comprenez donc les laazim de Raschi! »

Ce n'est pas seulement leur histoire qui rend ces gloses intéressantes. Nous y cherchons de plus l'expression de la pensée de Raschi, et surtout des renseignements sur la vieille langue française. Elles ont une importance capitale pour la reconstitution de notre langue dans une de ses plus anciennes périodes. Les très rares monuments que nous possédions de la langue d'oïl au XI^e^ siècle appartiennent au dialecte normand et à la langue poétique; les gloses de Raschi nous font connaître, dans un dialecte plus voisin du français pur, des centaines de mots du parler usuel et populaire. Sans doute il faut transcrire ces gloses et les identifier, mais, grâce à la richesse de voyelles de l'hébreu (les laazim sont souvent ponctués), et au système de transcription fidèlement suivi, on peut établir avec une quasi-certitude la forme et la prononciation de ces mots français.

Malheureusement, le succès des commentaires de Raschi a donné naissance à beaucoup de manuscrits et ceux-ci à beaucoup de fautes. On les a tellement copiés qu'on désigne aujourd'hui le mode d'écriture cursive employé pour les ouvrages rabbiniques sous le nom « d'écriture de Raschi », ce qui a valu à celui-ci la renommée de calligraphe. Dans ces copies, les gloses français ont beaucoup souffert de l'ignorance et de la négligence des scribes. Un savant juif, Arsène Darmesteter, comprit, jeune encore, quel parti la science philologique pouvait en tirer pour l'histoire du vieux français. Il visita les principales bibliothèques de l'Europe et dépouilla un grand nombre de manuscrits. Mais d'autres occupations, puis une mort prématurée, ne lui permirent pas d'élever ce monument à la science juive et à la littérature française. Heureusement, les matériaux de l'édifice subsistent et une partie verra le jour bientôt. Qu'en diront les philologues antisémites? Qu'auraient dit les théologiens subtils qui employaient tout leur savoir et toute leur passion à mettre les Juifs au ban de la société, s'ils avaient su que ces maudits feraient plus pour la littérature française que tout le fatras de leurs traités latins? Qu'auraient dit les jongleurs et les ménestrels, qui regardaient d'un œil méprisant ces mécréants, s'ils avaient su que leurs savants poèmes n'auraient pas trop, pour être compris, des élucubrations de ces magiciens et de ces usuriers?

Car enfin, nous ne devons pas oublier que les ouvrages de Raschi sont des Commentaires écrits en hébreu, par un Juif, sur la Bible et sur le Talmud. Voilà qui achève de les caractériser, et qui les caractérise essentiellement, car il ne s'agit plus de leur méthode et de leur forme, mais de leur objet et de leur fond.

Un savoir solide et étendu fait, à ce point de vue, le mérite de ces Commentaires. Assurément, Raschi est loin d'être le savant universel qu'a fait de lui l'admiration populaire, et, pas plus que les écrivains de son temps, il n'avait d'éducation scientifique. A part l'hébreu et le français, c'est à peine s'il savait quelques mots d'allemand et d'arabe. Il ne connaissait pas davantage les sciences profanes, si l'on ne tient pas compte de quelques notions sur les métiers et les arts pratiques. Mais si le savoir de Raschi est borné à la littérature rabbinique, il est, sur ce domaine, aussi vaste que

sûr, et ses nombreuses citations montrent qu'il connaissait à fond presque tous les écrits qu'on avait composés jusqu'à lui en hébreu et en araméen. Grâce à cette érudition, il combla en partie les lacunes de son instruction, de sorte que, pour son temps et son pays, son savoir donne une valeur inattendue à ses Commentaires de la Bible et du Talmud.

On peut prendre comme type celui du Talmud. Pour en apprécier tout le mérite, il n'est pas inutile et il suffit même de se rappeler ce qu'est le Talmud et quelles difficultés en offre la lecture, ou, pour mieux dire, le déchiffrement. Imaginez un texte rédigé tantôt en hébreu, tantôt en araméen, sans vocalisation ni ponctuation, où les questions et les réponses, les objections et les digressions se suivent, dans une langue obscure à force de concision, sans ordre, du moins apparent, de sorte que des matières souvent ardues sont examinées chemin faisant, tandis que d'autres, nécessaires pour éclairer le débat, doivent être cherchées ailleurs. A combien de points de vue ne faut-il pas se placer pour rendre intelligible cette Somme du droit civil et religieux des Juifs ?

Celui qui écrirait aujourd'hui le Commentaire de Raschi ne manquerait pas de l'intituler : Commentaire critique, explicatif, pratique, philologique, historique, etc. Le Commentaire de Raschi est tout cela, sans le dire.

Il repose, comme sur un fondement solide, sur une critique attentive du texte. L'auteur a soumis celui-ci à une revision sévère, consultant les manuscrits, les passages parallèles, mais aussi sa logique. Aussi ses lectures, si elles sont fondées en raison, ne représentent pas forcément la leçon primitive. Cette critique du texte, si elle ne fut pas toujours faite avec bonheur, eut un grand succès, et, grâce aux élèves de Raschi, qui introduisirent ses corrections dans le corps du texte, le texte de Raschi est devenu le texte ordinaire et reçu.

Le texte ainsi établi peut servir de base au commentaire proprement dit. Tantôt Raschi appuie ses explications sur des traditions orales ou écrites, tantôt il les tire de son propre fonds. Dans tous les cas, il étudie les textes simplement, mais à fond ; il les creuse, mais sans subtilité et sans violence. C'est merveille de voir avec

quelle sûreté et quelle aisance il évolue dans l'enchaînement des questions et des réponses, élaguant le superflu, mais ne reculant pas devant les explications nécessaires.

Il est, en effet, obligé parfois, soit pour faire comprendre la suite, soit parce qu'il y a eu ou qu'il peut y avoir discussion, mais surtout parce qu'il poursuit un but pratique, et que ces lois doivent être constamment appliquées — *quid leges sine moribus?* — il est obligé, dis-je, d'indiquer le résultat définitif des débats du Talmud, de déterminer la règle pratique, la « halacha ». Mais le plus souvent, il se confine dans son rôle de commentateur. En cela sa méthode lui est bien personnelle. Il n'est pas tant préoccupé de dégager la « halacha » que de faire comprendre l'ensemble et le détail de la discussion, en précisant le sens de chaque opinion émise et de chaque terme employé. C'est, en un mot, un commentaire grammatical. Expliquer le Talmul littérairement et littéralement, mais savez-vous qu'aujourd'hui encore, c'est une curiosité ?

Il est aussi rare de trouver un talmudiste qui ait l'esprit scientifique et qui tienne compte de l'histoire. Raschi se garde bien de confondre les différentes générations des docteurs, ou les divers rabbins entre eux ; il connaît leur biographie, l'époque et le théâtre de leur activité. Assurément, il lui arrive de commettre des erreurs, parce que ni la tradition, ni l'imagination ne peuvent suppléer à l'insuffisance de renseignements ou de sens critique. Mais, d'une façon générale, le Commentaire de Raschi fournit des indications précieuses et souvent uniques sur certains ouvrages, événements ou usages.

Critique du texte, explication grammaticale, substantielle et historique, tel est le *Commentaire talmudique* de Raschi, œuvre, certes, inimitable et dont on ne saurait se passer. Cette supériorité est due à la profonde connaissance qu'il avait du sujet. Il s'était vraiment rendu maître de sa matière ; il se l'était, si l'on peut dire, assimilée, au point qu'il lui arrive de reproduire, en deux passages différents, la même explication presque dans les mêmes termes, et sans se copier. En telle sorte que, si le Talmud a été comparé à une mer, on peut dire que Raschi y est le pilote le plus habile et le plus sûr.

Les *Commentaires bibliques* de Raschi sont à ceux des traités talmudiques ce que l'aggada est à la halacha. Il y règne, — je parle surtout du commentaire du Pentateuque, — les autres sont plus rigoureusement scientifiques, — il y règne un certain laisser-aller. Il semble qu'on y perçoive l'écho de ces homélies familières qu'on entend encore parfois dans le clair-obscur des vieilles synagogues, le samedi après-midi, alors que le soleil lui-même paraît sourire avec bonhomie.

Ne nous y trompons pas, cependant ; la Bible était, chez les Juifs, non pas un simple passe-temps, mais le principal aliment de l'activité religieuse et morale de la masse. Ils voyaient tout dans les Livres Saints, depuis les prescriptions de la loi orale jusqu'aux règles du savoir-vivre, et, pour les y voir, il fallait les y mettre. Cette méthode, qui permet de trouver dans un texte autre chose que ce qui s'y trouve, est celle du « midrasch » ou « derasch », par opposition au « peschat », qui est le sens simple et naturel. Les théologiens chrétiens, au moyen âge, cultivaient surtout la première méthode, et combien d'exégètes, de nos jours, sont encore théologiens sous ce rapport !

Sollicité et également séduit par ces deux méthodes, Raschi leur fait place à toutes deux. Il a une reelle prédilection pour l'exégèse rationnelle, et déclare souvent que c'est elle qu'il a en vue. Mais c'est reconnaître qu'il y en a une autre, et quand un verset peut sans difficulté prendre le sens midraschique, Raschi adopte cette interprétation. Ou encore, quand le texte est trop difficile, ou, au contraire, n'offre pas de difficultés, il se rejette sur les jeux de l'aggada.

Il semble que Raschi n'ait pris conscience que peu à peu, avec le temps et l'étude, des exigences d'une saine exégèse. Nous possédons à cet égard le témoignage précieux de son petit-fils : « R. Salomon, mon aïeul, le Flambeau de la Captivité, qui a commenté la Loi, les Prophètes et les Hagiographes, s'est appliqué à développer le sens naturel du texte, et moi, Samuel, fils de Méir, j'ai souvent discuté ses explications avec lui et devant lui ; il m'a avoué que, s'il en avait le loisir, il remanierait son travail, en tenant compte des explications littérales qui se produisent chaque jour. »

La grammaire doit être la base d'une bonne exégèse. Raschi fut aussi habile grammairien qu'il pouvait l'être. Malheureusement les études philologiques n'étaient pas très florissantes en France, et il ne connut pas les meilleurs des travaux de l'école espagnole. Sa grammaire est donc rudimentaire et empirique. Il la complète heureusement par son intelligence très fine du génie de l'hébreu, que lui avait donnée le commerce intime de sa littérature. Grâce à cette connaissance, il interrogea, avec une simplicité toute rationnelle, la pensée des Écritures, et la trouva souvent, au point qu'il paraît quelquefois corriger le texte quand il n'a fait que le pénétrer. En tout cas, il a retrouvé comme par divination la signification de nombreux passages, et l'on pourrait dresser une liste des explications méconnues par ses successeurs et retrouvées par les exégètes modernes. Quelques-uns le reconnaissent; la plupart ne s'en doutent même pas.

## V

Si nous avons suffisamment caractérisé l'œuvre de Raschi, nous avons indiqué en même temps quelle action cette œuvre a pu exercer. Écrite dans une langue inintelligible au reste des Français, intéressant une religion ignorée et un peuple détesté, elle était condamnée à ne pas influer sur le mouvement général des esprits. Pour que des Chrétiens en prennent connaissance, il faudra le hasard, et le hasard se produira, d'ailleurs.

Par contre, dans les milieux juifs, le retentissement fut immense; même, s'il faut mesurer une œuvre au mouvement scientifique qu'elle provoque, nulle œuvre, dans la littérature juive, ne l'emporte peut-être sur celle de Raschi. Son influence ne fut pas seulement très féconde, elle s'exerça d'une façon vraiment heureuse. On dit qu'on ne prend aux grands hommes que leurs défauts. Il n'en fut pas de même d'abord pour Raschi. Les *Commentaires bibliques* furent repris et dépassés; on se contenta de développer ses *Commentaires talmudiques*.

Ces derniers propagèrent la connaissance du Talmud et multiplièrent en France les Académies, qui devinrent bientôt aussi nom-

breuses que considérables. Les disciples de Raschi, ses deux gendres, et surtout ses trois petits-fils furent les premiers Tossafistes, ainsi qu'on appelle les commentateurs français du Talmud, qui poursuivent l'œuvre de Raschi avec pénétration et originalité. Ce fut l'âge d'or du judaïsme français. Pendant deux siècles, une activité intense régna dans les écoles de Rameru, Dampierre, Paris, Sens, Touques, etc., sous la direction de maîtres éminents, Isaac l'Ancien, Juda Sire Léon, Moïse de Coucy, et cent autres.

Presque tous les Tossafistes se consacraient en même temps à l'étude du Talmud et de la Bible, et, sur ce dernier domaine, l'influence de Raschi s'exerça avec plus de bonheur encore. Des commentaires composés à son exemple rivalisent avec les siens et les dépassent même, quoiqu'ils aient été éclipsés par eux. Tels sont les travaux de Samuel b. Méir, de Joseph Kara, de Joseph Bechor-Schor, les représentants les plus connus — mais insuffisamment connus encore — de cette école exégétique française, qui peut rivaliser avec sa sœur d'Espagne pour la hardiesse, l'originalité et la simplicité de sa méthode. Malheureusement, cette période d'éclat ne fut pas longue, et, dès la fin du XIII^e^ siècle, la vieille tradition midraschique reparaît, toujours respectueuse de Raschi, mais plus fidèle à la lettre qu'à l'esprit de son exégèse.

Comme par compensation, sa renommée dépasse les limites de la France du Nord. Un peu après sa mort, il est connu en Provence et même en Orient. Les exégètes comme les talmudistes espagnols l'imitent ou le combattent, mais reconnaissent son autorité, et bientôt son autorité devient incontestée pour les uns et pour les autres.

Pendant ce temps, en France, les autodafés de livres et les expulsions ruinent les écoles et chassent les Juifs; au milieu de ces épreuves, la Bible et le Talmud, avec les *Commentaires* de Raschi, devenus inséparables du texte, sont leur suprême consolation et le lien de leur unité religieuse. Les Juifs de France portent d'ailleurs leur littérature à l'étranger, et la popularité de cette littérature s'accroît d'autant. Les *Commentaires talmudiques* de Raschi deviennent le manuel des savants, tandis que son *Commentaire du Pentateuque* est entre les mains de tous les fidèles et entre, pour ainsi dire, dans la vie religieuse des Juifs. De nombreuses légendes se forment

sur l'auteur, et plusieurs familles prétendent descendre de lui. Malheureusement, cette admiration est plus enthousiaste qu'intelligente; elle produit surtout des supercommentaires et des « Hiddouschim » pleins de subtilité. Bientôt la découverte de l'imprimerie va encore augmenter la popularité du maître. Son *Commentaire du Pentateuque* est le premier ouvrage hébreu dont la date d'impression nous soit connue — 1475 — et depuis, d'innombrables éditions se sont succédées jusqu'à nos jours.

L'influence de Raschi ne fut pas limitée aux cercles juifs. Le moine franciscain Nicolas de Lyre, qui vivait dans la première moitié du XIVe siècle, est l'auteur des « Postilles perpétuelles » sur la Bible, où il s'inspire à chaque instant de notre commentateur, tout en le combattant à l'occasion. Il a ainsi mérité le surnom de singe de Raschi, « simius Salomonis » : le latin dans les mots brave... la politesse. Il est plus poli, il est presque lyrique quand il proclame : « Si Lyra non lyrasset, Lutherius non saltasset » : Si Lyre n'avait pas chanté, Luther n'aurait pas dansé. Il a pourtant raison. Le chef de la Réforme a beaucoup pratiqué le commentaire du franciscain, et il a ainsi puisé indirectement à une source juive. Raschi a formé Nicolas de Lyre, Nicolas de Lyre a formé Luther.

Nous sommes d'ailleurs au XVIe siècle. Ce sont maintenant les humanistes chrétiens qui se mettent à l'étude de la langue hébraïque et de l'exégèse biblique, restées stationnaires chez les Juifs. Tous ces hébraïsants se servent de Raschi, comme d'un représentant de la tradition rabbinique officielle. De nombreuses traductions partielles sont publiées en latin ; enfin Breithaupt publie, au commencement du XVIIIe siècle, une bonne traduction complète.

Chez les Juifs cependant, l'œuvre de Raschi, qui avait été un asile, menaçait de devenir une prison. Les rabbins du XVIIIe siècle y usent leur savoir et leur subtilité. Il faudra attendre que quelques savants inaugurent de notre temps l'étude scientifique du Talmud. Mais sur le domaine de l'exégèse, c'est déjà Mendelssohn et ses disciples qui remettent en honneur le « peschat », et font un emploi judicieux des commentaires du rabbin français. L'œuvre de Raschi semble d'ailleurs liée aux destinées de la littérature juive. Léopold Zunz, qui en est le rénovateur, débute par une étude qui

fonde la réputation scientifique de Raschi en même temps que la sienne propre.

Malheureusement l'insuffisance de sa critique biblique n'a pas permis à Raschi d'occuper une grande place dans l'histoire de l'exégèse: On revient cependant de ce dédain exagéré, sinon injustifié, et une compagnie de savants juifs qui publient en ce moment une série de commentaires critiques de la Bible — pour une fois la France y est représentée, — commence à lui rendre justice. A plus forte raison est-il resté l'oracle des Juifs orthodoxes; son commentaire est étudié par les enfants en même temps que le texte, et j'ai vu en Pologne des jeunes filles qui se vantaient de lire le Pentateuque avec Raschi.

Le temps et la science se chargeront de mettre chaque chose à sa place, de donner à chaque œuvre sa place et sa valeur. L'influence de Raschi deviendra plus heureuse, sans cesser d'être aussi considérable. Le Commentaire talmudique surtout gagnera à être étudié plus scientifiquement. Raschi s'est taillé là un domaine où il est au-dessus de toute imitation et de toute critique. Il y a quelques années, un imprimeur ayant voulu éditer le Talmud, les rabbins déclarèrent qu'ils lui refuseraient leur approbation s'il ne publiait pas en même temps le Commentaire de Raschi. Je n'en finirais pas, si je ne tenais à finir.

Et maintenant, Messieurs, que j'ai trouvé

Le secret d'ennuyer *sans* celui de tout dire,

il me faut résumer et conclure. La vie de Raschi est remarquable par son cours laborieux et paisible, ce qu'expliquent son esprit actif et curieux, son caractère affable et modeste. Ses qualités et ses dons apparaissent dans son œuvre aussi considérable par son étendue et ses mérites propres que par son influence persistante et féconde.

Comme homme et comme écrivain, Raschi personnifie le judaïsme de la France du Nord. On vous a montré ici même dans Agobard et dans Amolon la politique de l'Eglise, dans Philippe-Auguste et dans Philippe-le-Bel, celle des rois de France à l'égard des Juifs. On paraît faire de la satire, et pourtant on ne fait que de l'histoire quand on oppose les Juifs à leurs ennemis. On doit vous

présenter bientôt le judaïsme languedocien et provençal, échauffé et éclairé par le soleil du Midi et le contact des Arabes, où la diffusion des connaissances enfante le conflit de la philosophie et de la foi. Le judaïsme du Nord, privé de ces lumières, ne connut pas ces orages ; il resta plongé dans l'étude de la Bible et du Talmud. C'est pourquoi son histoire se réduit à celle de ses rabbins, et ceux-ci sont des précurseurs ou des disciples de Raschi. Tout le mouvement intellectuel se ramène à lui.

Cette action profonde n'est même pas limitée à la France et au moyen âge : aujourd'hui encore, le judaïsme tout entier obéit à l'impulsion qui lui fut alors imprimée sur les bords de la Seine. Par là, Raschi l'emporte sur les plus profonds théologiens et les poètes les plus brillants du judaïsme espagnol. Ni Juda Halévi, ni peut-être Maïmonide n'ont exercé cette action profonde. L'œuvre du rabbin de Troyes fut autrement durable et féconde.

Elle doit d'ailleurs cette popularité à son caractère profondément juif. Le *Guide des Egarés* et le *Divan* de Juda Halévi sont des produits de l'esprit juif greffé sur la culture arabe ; aujourd'hui, ils apparaissent un peu comme des fruits exotiques. Raschi, au contraire, appartient tout entier au judaïsme, quoique lui aussi plonge ses racines et étende ses rameaux sur le sol national : car ce Juif et ce Talmudiste est français, non seulement parce qu'il a vécu et écrit en France, mais parce que son esprit a des affinités avec l'esprit français. Richard Simon revendiquait, non sans fierté, pour notre pays, l'honneur d'avoir donné le jour à ce rabbin : les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* ne l'ont pas jugé indigne d'occuper une place dans l'histoire du mouvement scientifique au moyen âge, et aujourd'hui son nom figure sur la façade de la Bibliothèque Sainte-Geneviève.

Et voilà pourquoi tous les Juifs en général, mais particulièrement les Juifs français, doivent garder le souvenir de Raschi et le culte de son œuvre. Longtemps encore ses écrits, si clairs, si objectifs, seront étudiés, admirés et imités, tandis que sa physionomie, si éminemment sympathique, sera entourée et comme éclairée de la triple auréole de la science, de la piété et de la vertu. *Gloria majorum lumen posteris est.*

# CÉLÉBRATION DU 25e ANNIVERSAIRE

DE LA

# FONDATION DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

Le Conseil ayant décidé de célébrer, par un banquet et une soirée musicale et littéraire, le 25e anniversaire de la fondation de la Société, cette solennité a eu lieu le 14 mars 1905, à la salle Hoche, sous la présidence de M. le Dr Henri de Rothschild. Assistaient au dîner : MM. Bayet, directeur de l'Enseignement supérieur, Elkan Adler, de Londres, M. et Mme Henri Becker, M. et Mme Georges Berr, M. et Mme Maurice Bloch, MM. Abraham Cahen, le baron Carra de Vaux, Paul Cerf, M. et Mme Debré, M. et Mme Hartwig Derenbourg, M. et Mme Dieulafoy, M. René Dreyfus, M. et Mme J.-H. Dreyfuss, MM. Edouard de Goldschmidt, David Haguenau, Hertz, M. et Mme Zadoc Kahn, M. le Dr et Mme Léon-Zadoc Kahn, M. et Mme Paul Kinsbourg, M. et Mme Mayer Lambert, MM. Lucien Lazard, Joseph Lehmann, Paul Lehmann, Anatole Leroy-Beaulieu, M. et Mme Israël Lévi, M. et Mme Sylvain Lévi, MM. Léon Levy, Raphael Levy, le Dr Arnold Netter, Alphonse Ochs, J. Oppenheimer, M. et Mme Théodore Reinach, MM. Frederic Reitlinger, Jean Réville, M. et Mme Moïse Schuhl, M. et Mme Moïse Schwab, M. Emile Straus, M. et Mme Emmanuel Weill, M. et Mme Julien Weill.

Au dessert, M. le Dr Henri de Rothschild prononça les paroles suivantes :

Mesdames, Messieurs,

La Société des Études juives a bien voulu me nommer son président pour l'année 1905. Cet honneur m'a vivement touché, car votre Comité a eu la délicate pensée de m'offrir ce fauteuil vingt-

cinq ans après que mon père regretté l'eut occupé. Aussi est-ce avec une réelle émotion que je le prie d'accepter l'expression de toute ma gratitude.

Il y a à peu près vingt-cinq ans qu'un groupe d'érudits et de chercheurs se réunirent pour fonder une Société dont le but devait être de favoriser le développement des études relatives au Judaïsme. Celui qui eut l'idée de créer cette Société n'était autre que M. le Grand Rabbin de France, M. Zadoc Kahn, dont les idées généreuses et utiles ne se comptent pas. Sa voix éloquente trouva une oreille attentive auprès d'un lettré qui s'était fait connaître tant par ses recherches littéraires que par ses travaux de droit et qui avait pour le judaïsme un culte véritable. Cet homme, qui fut à la fois un savant et un philanthrope, était le baron James de Rothschild, mon père. Ses travaux ont illustré la science paléographique et la bibliographie française. Sa mort prématurée a été pour tous ceux qui l'entouraient et pour la science qu'il affectionnait une perte irréparable. Celui que j'ai malheureusement trop peu connu savait qu'il y avait dans le passé du judaïsme, dans la littérature talmudique, un champ des plus vastes à exploiter, où il n'y avait qu'à fouiller pour découvrir des richesses inépuisables. Déjà il avait puissamment aidé à faire revivre, en créant la Société des anciens textes français, les œuvres littéraires et scientifiques oubliées dans les dépôts de manuscrits. Grâce à son érudition, à sa méthode, à son ardeur au travail, la Société des anciens textes français, richement dotée, a pu créer toute une bibliothèque de documents intéressant notre histoire littéraire. Il fit œuvre de vrai Français en consacrant son temps à mettre à la disposition du monde savant les monuments que seuls quelques bibliophiles pouvaient utiliser.

Mais, alors que l'esprit scientifique nuit parfois aux sentiments religieux, il en fut autrement pour le baron James de Rothschild, qui sut unir ses qualités de savant à celles de croyant. Il pensa, avec un éclectisme de lettré, qu'à côté de la littérature nationale, il y en avait une autre qu'il serait bon de faire revivre. En effet, à l'étranger et plus particulièrement en Allemagne, on s'était préoccupé de la littérature et de l'histoire du judaïsme. Des périodiques avaient été créés, des sociétés fondées dans le but de jeter

une lumière nouvelle sur des faits historiques quelque peu ignorés, ou contestables, et sur des légendes utiles à détruire. Des documents importants n'ont-ils pas été publiés? Ne doit-on pas à nos voisins d'outre-Rhin une histoire du judaïsme qui représente un monument historique du plus grand intérêt? Fallait-il que la France restât en arrière, elle toujours à la tête du progrès et en quête de nouveautés, ayant à sa disposition des intelligences sagaces, les bonnes volontés les plus zélées? Aussi, la création d'une société pour le développement des études relatives au Judaïsme s'imposait, quand le baron James de Rothschild fit, en novembre 1879, un appel aux savants Israélites. Sa voix fut entendue, ses vœux rapidement réalisés. La Société des Études juives était constituée. Dès sa première assemblée, le baron James de Rothschild en fut nommé président à l'unanimité. C'était évidemment un gage de prospérité et d'avenir, mais, hélas, peu de temps après, du fait de l'implacable destinée, la Société devait perdre son premier président. Toutefois, l'impulsion était donnée et si puissamment que notre Société se développa rapidement, de façon inespérée, à telle enseigne qu'elle finit par être reconnue d'utilité publique. Je serais malvenu à vous faire ici l'historique de ces vingt-cinq années d'une existence laborieuse et utile. Je me trouverais, en effet, au-dessous de ma tâche, dans une infériorité telle que je m'exposerais aux plus graves lacunes et à des anachronismes que la plupart d'entre vous pourraient séance tenante redresser. Cet historique de vingt-cinq années de travail ne pourrait être, de ma part, que la transcription de titres de documents, et cette transcription n'aurait même pas la valeur de l'inédit, car elle aurait été puisée dans les tables de matières d'une Revue que les membres de la Société des Études juives ont non seulement lue, mais étudiée.

Je vous dirai, cependant, qu'un fait est particulièrement à remarquer, c'est que la Société des Études juives, contrairement à ce qui se passe souvent, n'a pas manqué à ses engagements. Elle n'a pas réuni d'assemblée générale pour modifier, même légèrement, le texte de ses primitifs statuts; c'est vous dire qu'elle a été fidèle à son programme et cela, depuis vingt-cinq ans. Elle a voulu faire abstraction complète des préjugés, elle a recherché uni-

quement la vérité, elle a laissé à tous les collaborateurs de sa Revue une entière responsabilité, ne voulant imposer à personne une doctrine. La vérité historique et scientifique a été son seul but et sa seule préoccupation. Aussi, les membres de notre Société n'ont-ils pas été surpris quand ils ont été invités à assister à des conférences ou à des lectures faites par des personnalités de toute confession qui, par leurs études, leurs recherches et leurs travaux ont su mériter la reconnaissance du judaïsme, l'estime et parfois l'admiration de la postérité. L'Histoire et la Science doivent être au-dessus des préjugés et nos auditeurs n'ont pu que se féliciter du libéralisme de ceux qui avaient fait appel à ces conférenciers. Et n'est-ce pas une gloire pour nous que d'avoir été honorés du concours d'hommes tels que Renan, Gaston Paris, Maspéro, Cagnat, Albert et Jean, Réville, Dieulafoy, Perrot, Leroy-Beaulieu et tant d'autres ?

Quel fut le résultat de cette façon véritablement scientifique de traiter l'histoire du judaïsme ? Alors qu'à l'étranger des sociétés et des publications ont été créées pour n'avoir qu'une durée éphémère, la Société française des Études juives est en pleine prospérité, puisqu'elle fête aujourd'hui ses noces d'argent.

De ceux qui ont travaillé à la prospérité de notre œuvre, beaucoup, par le cours naturel des choses, nous ont été ravis et il n'est que juste de rappeler leur souvenir en cette soirée, comme je le faisais tout à l'heure pour notre président-fondateur. Les uns sont partis chargés de jours, après une carrière admirablement remplie, tels J. Derenbourg, Frank, Michel Erlanger. D'autres ont laissé, avec le regret de ce qu'ils avaient été, celui de ce qu'ils auraient pu encore faire et ceux-là, hélas! sont les plus nombreux : les deux frères admirables, Arsène et James Darmesteter; enfin, celui qui résumait en lui la Société, qui en était l'âme, Isidore Loeb. Leur vie a été profondément utile à notre Société et, encore aujourd'hui, c'est d'eux qu'elle s'inspire.

La Société des Etudes juives compte encore beaucoup de ceux qui assistèrent à sa première séance. Ils m'en voudraient de les nommer, ce serait trahir leur âge. Mais peut-on parler de la Société sans exprimer sa reconnaissance à M. Zadoc Kahn, qui en a été le bon génie, à M. Th. Reinach, qui, depuis sa fondation, ne lui a ja-

mais marchandé son concours infatigable et précieux, à M. Schwab qui en est le trésorier modèle?

Comme je vous le disais tout à l'heure, Mesdames et Messieurs, je n'ai que bien peu de titres pour occuper le fauteuil présidentiel. Mes prédécesseurs ont porté des noms illustres et ont joué un rôle des plus féconds dans l'histoire de notre Société. Mais ici, comme dans toute autre société, le Président ne constitue pas à lui seul l'âme active de l'œuvre. Il y a autour de lui un certain nombre de collaborateurs qui travaillent et qu'une modestie, souvent regrettable, empêche de faire apprécier suffisamment. Ils sont toujours sur la brèche à la recherche ou d'adhérents nouveaux ou de concours tant pour les conférences que pour la Revue. Ce sont les membres du Comité de publication, dont les efforts constants et l'inlassable abnégation font vivre la Société.

Je manquerais à mon devoir le plus strict en ne rendant pas hommage aux services considérables rendus par un autre de nos collaborateurs dont la modestie voudrait que je le laissasse dans l'ombre ; mais je ne puis oublier celui à qui nous devons l'organisation de cette fête si cordiale et si touchante. Il occupe aujourd'hui une situation importante dans le judaïsme français. Professeur à l'Ecole des Hautes Etudes, rédacteur en chef de la Revue, il est un de ceux qui connaissent le mieux l'histoire religieuse du judaïsme. Son passé a été des plus heureux, et nul doute qu'un avenir non moins brillant ne lui soit ouvert. Proche parent de notre cher grand-rabbin de France, dont il partage les sentiments si élevés, il en est le collaborateur le plus dévoué. Le rôle qu'il joue dans l'administration de notre Société est un gage certain de sa prospérité et de son avenir. Je crois être ici l'interprète de tous en adressant à M. Israël Lévi l'expression de notre gratitude sincère pour les services constants qu'il rend non seulement à notre Société, mais encore au judaïsme français par les sentiments qu'il professe, par la précision et la diversité de ses connaissances, par l'éloquence avec laquelle il sait communiquer sa conviction profonde.

Il m'est doux aussi de remercier en votre nom M. Bayet, directeur de l'Enseignement supérieur, qui a bien voulu être des nôtres ce soir et rehausser par sa présence l'éclat de cette fête intime.

Je n'ajoute plus qu'un mot. Je me contente, pour terminer, de vous demander de vouloir bien vous associer à moi pour porter la santé de la Société des Etudes juives et plus particulièrement celle de ses deux dévoués administrateurs : M. le grand-rabbin Zadoc Kahn et M. Israël Lévi. Je souhaite à la Société française des Etudes juives de célébrer, en 1930, ses noces d'or, et à vous, Messieurs et Mesdames, d'être tous réunis à nouveau à l'échéance de ce long bail afin d'adresser de nouveaux remerciments à tous les collaborateurs de la Société pour les nouveaux efforts qu'ils auront faits et pour les nouveaux services qu'ils auront rendus à la science.

M. Bayet dit qu'il a accepté avec empressement l'invitation du Conseil de la Société des Études juives, heureux de lui apporter l'hommage de sa sympathie. Dans l'ensemble des œuvres vouées en France à l'étude du passé, la Société des Etudes juives avait sa place marquée : le passé qu'elle se propose de faire revivre est des plus glorieux, c'est celui d'un peuple qui a eu la passion de la justice. La façon dont les collaborateurs de la *Revue des Etudes juives* se sont acquittés de leur tâche ne mérite que des félicitations. M. Bayet boit à la prospérité d'une œuvre qui a eu de si heureux débuts.

M. le Grand Rabbin Zadoc Kahn prononça les paroles suivantes :

Mesdames et Messieurs,

Le Comité d'organisation de cette charmante fête a bien voulu me faire la gracieuseté de me réserver une place dans la série des toasts, qui sont l'accompagnement obligé de tout banquet et font partie intégrante du dessert au même titre que le vin de Champagne. Je lui en exprime ma sincère reconnaissance, puisqu'il me fournit l'occasion de remercier immédiatement notre cher Président, M. le baron Henri de Rothschild, des paroles trop flatteuses qu'il vient de m'adresser et du bien qu'il a dit de quelqu'un qui me touche de près.

Je m'imagine, Mesdames et Messieurs, que, si mon nom figure au programme de cette réunion, ce n'est pas à mes fonctions religieuses que je dois cet honneur : la Société des Etudes juives se défend, en effet, et elle en a pleinement le droit, d'être une œuvre confessionnelle. Mais on s'est rappelé que je suis un de ceux qui ont pris

part à la fondation de notre Société et qui hélas ! ne sont plus tous avec nous, loin de là. Eh bien ! ce mérite, je le revendique hautement ; je ne suis pas fâché qu'un jour, le plus tard possible, alors que les amis se mettent à glaner de toute part pour composer une gerbe présentable, on puisse dire : « Il fut aussi un des promoteurs de la Société des Etudes juives ! »

Mesdames et Messieurs, il faut rendre à chacun ce qui lui est dû ; et à l'occasion de notre vingt-cinquième anniversaire, je considère comme un acte de justice de prononcer ici un nom, qui ne rappellera peut-être rien de précis à quelques-uns d'entre vous, mais qui, aux yeux de ceux qui savent, signifie intelligence, esprit d'initiative, amour éclairé du judaïsme, bonté et dévouement ; c'est le nom de Charles Netter, qui, à côté de tant d'autres services inoubliables rendus à notre culte, s'est acquis un titre durable à notre gratitude en créant, en développant cette belle école agricole de Jaffa, cette institution de *Mikwe Israël*, point de départ du mouvement remarquable qui, depuis une trentaine d'années, tend à ramener les populations juives les plus déshéritées du monde vers la noble occupation de nos ancêtres primitifs, vers la culture de la terre.

Charles Netter, qui m'honorait de son amitié, venait me voir souvent et m'entretenait des intérêts du judaïsme, qui lui tenaient fortement à cœur. Frappé de l'émiettement de nos forces, peiné du manque de cohésion qu'il constatait parmi les membres de notre Communauté parisienne et surtout parmi notre jeunesse, il rêvait, il appelait de tous ses vœux la création d'un centre commun, d'un lieu de réunion, d'une sorte de cercle amical où nos jeunes gens pussent se rencontrer, s'instruire, se distraire et apprendre surtout à se serrer les coudes. Je ne pus que faire bon accueil à ces idées et entrer dans des vues exposées avec la chaleur communicative et la conviction qui étaient au fond de son caractère. « J'ai votre affaire », lui dis-je, et j'allai trouver le baron James de Rothschild, que nous sommes si heureux de voir revivre, en quelque sorte, après vingt-cinq années, dans la personne de notre président actuel, épris comme lui de science, passionné comme lui pour le progrès et sachant comme lui mettre son temps, son activité, ses ressources au service des causes qui intéressent la patrie et la religion. Comme je

m'y attendais, le baron James fut immédiatement conquis. Il se mit à la tête du mouvement, sut grouper autour de lui quelques amis de son âge, sur lesquels il pouvait compter, et la cause était gagnée!

J'ai encore présente à l'esprit notre première réunion, où furent jetés les fondements de la nouvelle Société. Du premier coup on se mit d'accord sur le nom qu'il convenait d'adopter, sur les principes qui devaient nous diriger, et on arrêta un programme qui, nous pouvons nous rendre ce témoignage, a été scrupuleusement respecté depuis : culte sévère, exclusif de la science, recherche impartiale de la vérité historique, sans aucune arrière-pensée de polémique religieuse, de prosélytisme ou même d'édification, portes largement ouvertes à tous les travailleurs sérieux et de bonne foi ; fondation d'un recueil périodique, publication de traductions d'œuvres importantes léguées par l'antiquité et de travaux originaux, conférences de nature à intéresser le grand public aux résultats acquis par les savants de profession, tout cela fut proposé, discuté, décidé dans cette mémorable séance. La Société des Etudes juives était née et, comme vous voyez, née sous d'heureux auspices, puisqu'elle a fait brillamment son chemin dans le monde et qu'elle est arrivée, sans encombre, à l'âge adulte.

Messieurs, je n'oserais affirmer que Charles Netter fût absolument satisfait de la tournure qu'avait prise sa conception première : on lui avait quelque peu changé son enfant en nourrice. A son association attrayante et jusqu'à un certain point mondaine on avait substitué une œuvre grave et sévère, que personne ne saurait accuser de trop sacrifier aux grâces. Mais j'ai la certitude que si nous avions le bonheur de voir Charles Netter au milieu de nous ce soir, il ne ferait aucune difficulté de reconnaître que les organisateurs de notre Société ont bien fait ce qu'ils ont fait. Qui sait à quels écueils se serait heurtée l'œuvre telle qu'il l'avait conçue? Quels froissements d'amour-propre et quelles rivalités elle eût suscités? La science, elle, quand on la cultive pour elle-même, est un puissant ciment pour unir les esprits et les volontés; elle sait se mettre au-dessus de toutes les diversités d'opinions, de confessions et de nationalités; les frontières morales comme les frontières matérielles lui sont inconnues. Elle n'a qu'un but, qu'un désir, qu'une ambition : voir clair dans les choses

du passé, dissiper les obscurités qui voilent la réalité, ressusciter, avec le plus d'exactitude et de relief possible, la vie, la pensée, l'âme de nos devanciers; et pour atteindre son but, elle ne dédaigne aucun effort sérieux, ne refuse aucun concours loyal. C'est, je crois, Messieurs, un honneur pour nous que nous puissions compter, au nombre des collaborateurs de notre Revue et de nos conférenciers, tant de savants, tant de penseurs distingués, tant d'écrivains éminents, qui, sans appartenir soit à notre confession soit à notre pays, sont venus à nous, enrichissant notre Revue du fruit de leurs recherches et animant nos conférences de leur parole autorisée, éloquente souvent, instructive toujours.

Ah! Messieurs, comme il serait à souhaiter qu'il y eût à l'usage des hommes beaucoup de ces îlots paisibles et enchantés, épargnés par la fureur des passions qui s'entrechoquent, fermés aux vents desséchants des haines et des violences gratuites, mais où les mains s'étreignent fraternellement, où les cœurs n'ont aucune peine à s'entendre, et où l'on travaille de concert au bien commun, qu'il s'agisse de hâter les progrès de la science ou ceux de l'œuvre sociale!

Mesdames et Messieurs, est-ce à dire pour cela que nous ayons méconnu les intérêts particuliers du judaïsme? Loin de là! N'est-il pas de la plus haute importance pour lui que son passé soit connu, que ses doctrines soient fidèlement exposées, que le premier venu puisse se rendre compte de ce qu'il est et de ce qu'il vaut, des œuvres produites par le génie de ses poètes, de ses prophètes, de ses penseurs, des idées qu'il a semées dans le monde, de ses triomphes et de ses revers, de ses grandeurs et de ses lacunes, de ses qualités et de ses défauts? Car nous n'avons pas la sotte prétention d'être parfaits, et nous ne savons pas mauvais gré à l'illustre écrivain que j'ai l'honneur d'avoir pour voisin d'avoir, avec une rare impartialité et en toute connaissance de cause, mis en lumière le bien et le mal qu'on peut dire de nous. Nos plus anciennes archives, la majeure partie de notre littérature, un grand nombre de documents qui s'occupent de nous sont écrits dans une langue qui n'est pas accessible à tout le monde. La Société des Études juives, dans les cinquante volumes de sa Revue et dans ses autres publications, offre à tous ceux qui sont curieux de connaître notre histoire une mine inépuisable de ren-

seignements de toute nature. C'est encore le meilleur moyen de clore la bouche de la sottise et de l'ignorance, et de faire tomber les préjugés.

Nous avons aussi, Messieurs, la prétention d'avoir fait quelque chose pour l'honneur de notre pays. L'éminent orateur qui m'a précédé l'a dit en termes éloquents : la France, qui, dans le passé, avait cultivé avec un véritable éclat les études auxquelles nous nous consacrons, s'était, au siècle dernier, laissé quelque peu distancer par ses rivaux de l'étranger. Il nous est doux de penser que nous avons fait de notre mieux pour la relever de cette apparente déchéance ; et si notre Revue a conquis sa place, une place en vue, dans le monde des savants, notre patriotisme a le droit de s'en applaudir. La sympathie dont le Gouvernement de notre pays nous a donné des preuves significatives, en nous accordant son appui, en nous conférant la faveur de la Reconnaissance d'utilité publique et en nous décernant une distinction honorifique dont nous sommes fiers, la présence à cette fête de notre vingt-cinquième anniversaire de tant de personnes distinguées qui sont étrangères à notre culte ne nous permettent-elles pas d'affirmer que notre œuvre, si modeste qu'elle soit, peut être considérée comme un élément du patrimoine national ?

Mais il est temps de mettre une fin à ces propos de table, car je ne voudrais pas imposer une trop longue épreuve à votre patience ; et puisqu'il faut boire à quelque chose, je vous propose, Mesdames et Messieurs, de boire à l'union des hommes par la science, par la recherche désintéressée et loyale de la vérité.

M. Israël Lévi dit qu'il ne s'attendait pas à être accablé de tant de compliments, qu'il voit dans les paroles du Président la marque de sa bienveillance excessive. Il ne l'en remercie que plus vivement et est heureux de l'occasion d'exprimer au Conseil sa reconnaissance pour la confiance qu'il ne cesse de lui accorder depuis vingt-cinq ans. Il fallait quelque hardiesse pour appeler à un poste aussi difficile que celui de Secrétaire de la rédaction d'une Revue un jeune homme à peine sorti de l'école. Il est vrai que sa tâche lui était rendue facile par celui qui, pendant plus de dix années, fut vraiment l'âme de la Revue, son regretté et inoubliable maître,

Isidore Loeb. Il n'a eu, après la mort de ce savant, qu'à s'inspirer de ses traditions. Il doit encore de la reconnaissance à la Société pour lui avoir donné l'occasion, par l'exercice de ses fonctions, de nouer avec les membres du Conseil et les collaborateurs de la Revue des relations et des affections qui lui sont chères. Il n'a garde d'oublier ceux que la distance a empêchés d'assister à la solennité de ce jour. Si la *Revue des Études juives* compte en France de nombreux amis, elle a peut-être à l'étranger plus de lecteurs ; elle y a surtout des collaborateurs éminents dont le concours est un gage de son succès. Un de ces collaborateurs a bien voulu traverser la Manche pour prendre part aux agapes de cette soirée, c'est M. Elkan Adler, le globe-trotter de la science juive, le savant qui a eu le mérite de pressentir les richesses contenues dans la « Gueniza » du Caire, qui a découvert nombre de documents, inédits et du plus haut prix, qui a réuni une des plus belles bibliothèques hébraïques du monde, qui ouvre largement ses trésors à qui veut les utiliser, à son exemple. C'est à sa santé, à celle des amis et collaborateurs de la *Revue des Études juives*, français et étrangers, qui ont fait de cette publication un organe apprécié de la science désintéressée et sévère, que M. Israël Lévi boit et propose à la réunion de boire avec lui.

M. Elkan Adler répondit à ce toast par quelques paroles pleines d'humour.

La Société des Études juives a reçu, à l'occasion de sa fête, de nombreux témoignages de sympathie de ses adhérents et de ses collaborateurs ; elle remercie en particulier de leurs félicitations et vœux MM. le Rev. Chief Rabbi H. Adler, le baron de Rosenthal, Paul de Kokovtsoff, M. Kayserling, S. Poznanski, H. Gross, D. Simonsen.

# PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

## SÉANCE DU 27 AVRIL 1904.

*Présidence de* M. Édouard de Goldschmidt, *président.*

L'heure des conférences est maintenue par le Conseil (dimanche, 5 heures). A la majorité, le Conseil décide que les conférences auront lieu en 1904-05 dans la salle consistoriale.

M. Théodore Reinach propose de restreindre à une période ou à une question déterminée les sujets de conférences de 1904-05. M. Albert Cahen estime que l'on pourrait donner six conférences dans l'espace de quatre mois (décembre à fin mars). Ces propositions sont adoptées.

M. Théodore Reinach propose comme sujet de conférences le *Judaïsme en France*. Adopté.

M. Théodore Reinach demande que des membres étrangers au Conseil puissent faire partie du Comité de publication. La proposition est adoptée en principe.

M. Théodore Reinach fait une communication sur des antiquités juives d'Asie-Mineure.

## SÉANCE DU 29 JUIN 1904.

*Présidence de* M. Édouard de Goldschmidt, *président.*

Il est donné lecture d'une lettre de M. Théodore Reinach proposant une série de sujets de conférences relatifs à l'histoire des Juifs de France et indiquant quelques conférenciers. Le Conseil charge M. Israël Lévi de s'entendre avec M. Reinach pour rédiger un programme définitif des conférences.

Pour célébrer le 25e anniversaire de la fondation de la Société, M. Derenbourg propose de faire une cérémonie solennelle, un banquet et une réception. La question est mise à l'ordre du jour de la prochaine séance. Il est décidé que la cérémonie aura lieu après l'assemblée générale et au mois de mars.

Le Conseil délègue MM. Schwab et Israël Lévi pour représenter la Société au Congrès des Orientalistes à Alger.

M. Lazard signale l'intérêt de la publication faite par M. Longnon de documents relatifs à la Champagne.

## SÉANCE DU 26 OCTOBRE 1904.

*Présidence de* M. Édouard de Goldschmidt, *président.*

M. Grunbaum, ne pouvant plus assister régulièrement aux séances du Conseil, donne sa démission de secrétaire.

M. Théodore Reinach annonce que M. Anatole Leroy-Beaulieu est disposé à faire une conférence sur *Les Juifs russes en Amérique.*

M. Israël Lévi donne la liste des sujets de conférences qu'il a dressée, de concert avec M. Th. Reinach, pour l'hiver 1904-05. Le Conseil fixe la date approximative de ces conférences.

Le Conseil décide que la célébration du 25e anniversaire de la fondation de la Société comportera un banquet suivi d'une soirée littéraire.

M. Lévi expose qu'un des collaborateurs de la *Revue* a l'intention de reproduire ses articles dans un autre périodique, et il demande que l'on examine le droit de propriété de la *Revue.* Sur la proposition de M. le Président, le Conseil prie M. Bickart-Sée de rédiger une consultation juridique à cet égard.

M. Théodore Reinach annonce que le troisième volume de *Josephe* est terminé.

M. Schwab communique une inscription funéraire qu'il croit appartenir au XVe siècle.

## SÉANCE DU 30 NOVEMBRE 1904.

*Présidence de* M. Édouard de Goldschmidt, *président.*

M. Bickart-Sée rapporte qu'il a étudié la question de propriété de la *Revue* à l'égard des articles qui pourraient être reproduits par leurs auteurs. Il n'y a aucune règle fixe sur la matière. Le Conseil décide, sur la proposition de M. Lévi, de prévenir les collaborateurs que la Société se réserve le droit exclusif de reproduire les articles parus dans la *Revue*. Le Conseil adresse ses remerciements à M. Bickart-Sée.

M. Theodore Reinach fait une communication sur le contenu hypothétique de l'arche sainte.

---

## SÉANCE DU 12 JANVIER 1905.

*Présidence de* M. Édouard de Goldschmidt, *président.*

M. Schwab expose l'état du budget de 1904 et le projet de budget pour 1905, qui est adopté.

Le Conseil décide de proposer pour la présidence de la Société en 1905 le baron Henri de Rothschild.

M. Lévi propose la candidature de M. Julien Weill comme membre du Conseil en remplacement d'un membre démissionnaire.

Le Conseil examine divers moyens de faire de la propagande pour recruter des adhérents à la Société. Sur la proposition de M. Théodore Reinach, il est décidé que des bulletins de souscription seront distribués à l'occasion des conférences.

La date de la célébration du jubilé de la Société est fixée au 25 mars. La souscription sera de 15 francs pour les Sociétaires. Ceux-ci pourront être accompagnés d'une dame de leur famille. Le Conseil nomme une commission chargée d'organiser le banquet et la soirée littéraire.

---

## SÉANCE DU 22 FÉVRIER 1905.

*Présidence de* M. LAZARD, *vice-président.*

M. Lévi annonce que le banquet aura lieu le 14 mars à la salle Hoche. Sur la proposition de la Commission, le Conseil décide que les personnes ayant rendu des services à la Société seront invitées au banquet. Les personnes étrangères à la Société qui désireraient assister au dîner seront autorisées à y souscrire.

Le Conseil élit comme membres du Bureau : MM. LAZARD et BICKART-SÉE, vice-présidents ; MM. LAMBERT et Julien WEILL, secrétaires ; M. SCHWAB, trésorier.

Le Comité de publication est maintenu en fonctions.

---

## SÉANCE DU 29 MARS 1905.

*Présidence de* M. LAZARD, *vice-président.*

Sont reçus membres de la Société : MM. Raoul Bloch, Gouguenheim, Arthur Spitzer, Isidore Lévy, Lazare Weiler, présentés par MM. Léon Lévy, Schwab, Julien Weill, Th. Reinach, Lazard et Sylvain Lévi.

La Société vote l'achat d'un certain nombre d'exemplaires des ouvrages de M. Louis Levy, *la Famille dans l'antiquité israélite* et *la Métaphysique de Maïmonide*.

Le Conseil décide de publier le compte rendu de la cérémonie du 25e anniversaire de la fondation de la Société, et vote des remerciements aux organisateurs du banquet.

*Les Secrétaires,*

Mayer LAMBERT,
Julien WEILL.

---

# SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

RECONNUE D'UTILITÉ PUBLIQUE PAR DÉCRET EN DATE DU 6 DÉCEMBRE 1896

## STATUTS

### TITRE PREMIER. — *But de la Société.*

ARTICLE PREMIER. — La *Société des Études juives*, fondée en 1880, a pour objet de favoriser le développement des études relatives à l'histoire et à la littérature juives, et principalement à l'histoire et à la littérature des Juifs en France.

Elle a son siège à Paris.

ART. 2. — La Société poursuit son but : 1° par la publication d'une Revue périodique ; 2° par la publication d'ouvrages relatifs aux études juives et par des subventions ou des prix accordés aux ouvrages de ce genre ; 3° par des conférences et lectures.

### TITRE II. — *Composition de la Société.*

ART. 3. — La Société se compose : 1° de membres actifs, qui doivent être Français et jouir de leurs droits civils et politiques ; 2° d'associés étrangers. Les uns et les autres peuvent être : A : membres fondateurs ; B : membres perpétuels ; C : membres souscripteurs.

ART. 4. — Les membres souscripteurs sont ceux qui payent une cotisation annuelle d'au moins 25 francs. Les membres perpétuels sont ceux qui versent en une seule fois la somme de 400 francs au moins. Les membres fondateurs sont ceux qui versent en une seule fois la somme de 1,000 francs au moins.

ART. 5. — Les membres nouveaux sont nommés par le Conseil sur la présentation de deux membres de la Société.

ART. 6. — La qualité de membre de la Société se perd : 1° par démission ; 2° par la radiation prononcée par le Conseil pour motifs graves, le membre intéressé ayant été préalablement appelé à four-

nir des explications, sauf recours à l'Assemblée générale ; 3° pour les membres titulaires, par défaut de paiement de la cotisation annuelle.

### TITRE III. — *Administration et fonctionnement.*

ART. 7. — La Société est dirigée par un Conseil composé d'au moins vingt et un membres.

ART. 8. — Les membres du Conseil sont élus pour trois ans par l'Assemblée générale parmi les membres actifs. Le Conseil est renouvelé annuellement par tiers. Les membres sortants sont rééligibles.

Le vote par correspondance est admis.

ART. 9. — Le bureau du Conseil, qui est en même temps le bureau de la Société, se compose d'un président, de deux vice-présidents, de deux secrétaires et d'un trésorier.

ART. 10. — Le président est choisi parmi les membres du Conseil et nommé pour un an par l'Assemblée générale. Le président n'est pas rééligible immédiatement.

Le vote par correspondance est admis.

ART. 11. — Le Conseil élit dans son sein les autres membres du bureau.

ART. 12. — Le Conseil se réunit au moins six fois par an.

ART. 13. — Le trésorier représente la Société en justice et dans tous les actes civils.

ART. 14. — Toutes les fonctions de membre du Conseil d'administration sont gratuites.

ART. 15. — L'Assemblée générale se compose des membres actifs de la Société ; elle se réunit au moins une fois par an.

ART. 16. — L'ordre du jour de l'Assemblée générale est réglé par le Conseil. Toute proposition signée de vingt-cinq membres de la Société est inscrite de droit à cet ordre du jour. Elle devra être notifiée au Conseil un mois avant la réunion de l'Assemblée générale.

ART. 17. — L'Assemblée générale entend, une fois par an, un compte rendu de la situation financière et morale de la Société, approuve les comptes de l'exercice, pourvoit au renouvellement des

membres du Conseil et à la nomination du président ; elle vote sur la modification des statuts dont il est question au titre VI, et sur la dissolution de la Société dont il est question au titre VII.

ART. 18. — Le compte rendu annuel de la situation financière et morale est publié par le Conseil et adressé à tous les membres et aux Ministres de l'Instruction publique et de l'Intérieur.

ART. 19. — Les délibérations du Conseil d'administration relatives à l'acceptation de dons et legs, les délibérations de l'Assemblée générale relatives aux acquisitions et échanges d'immeubles, aliénations de biens dépendant des fonds de réserves et prêts hypothécaires ne sont valables qu'après l'approbation du Gouvernement.

## TITRE IV. — *Ressources de la Société.*

ART. 21. — Les ressources annuelles de la Société se composent : 1° des cotisations annuelles des membres titulaires ; des versements des membres perpétuels et fondateurs ; 2° des subventions qui peuvent lui être accordées ; 3° du produit de la vente de la *Revue* et autres publications de la Société ; 4° du revenu de ses biens et valeurs de toute nature.

ART. 23. — Le fonds de réserve est placé en rentes nominatives sur l'État ou en obligations nominatives de chemins de fer dont le minimum d'intérêt est garanti par l'État. Il peut être également employé en acquisition d'immeubles pourvu que ces immeubles soient nécessaires au fonctionnement de la Société, ou en prêts hypothécaires, pourvu que le montant de ces prêts réuni aux sommes garanties par les autres inscriptions ou privilèges qui grèvent l'immeuble ne dépasse pas les deux tiers de sa valeur estimative.

## TITRE V. — *Modification des Statuts.*

ART. 24. — Les présents statuts ne peuvent être modifiés que par l'Assemblée générale, sur la proposition du Conseil ou de vingt-cinq membres de la Société.

ART. 25. — L'Assemblée générale ne peut modifier les statuts qu'à la majorité des deux tiers des votants.

Le vote par correspondance est admis.

ART. 26. — Les modifications des statuts votées par l'Assemblée générale sont soumises à l'approbation du gouvernement.

## TITRE VI. — *Dissolution de la Société.*

ART. 27. — La dissolution de la Société peut être prononcée par une Assemblée générale convoquée spécialement à cet effet sur l'initiative du Conseil ou sur la demande du quart des membres de la Société.

ART. 28. — La dissolution ne pourra être prononcée que si elle est votée par au moins les deux tiers des membres de la Société présents à l'assemblée ou votant par correspondance. Le vote par correspondance est admis. Ce vote sera soumis à l'approbation du gouvernement.

ART. 29. — En cas de dissolution ou en cas de retrait de la reconnaissance de l'association comme établissement d'utilité publique, l'Assemblée générale désigne un ou plusieurs commissaires chargés de la liquidation des biens de l'association. Elle attribue l'actif net à un ou plusieurs établissements analogues publics ou reconnus d'utilité publique. Cette délibération est soumise à l'approbation du gouvernement. Dans le cas où, l'Assemblée générale n'ayant pas pris les mesures indiquées, un décret interviendrait pour y pourvoir, les détenteurs des fonds, titres, livres et archives appartenant à l'association s'en dessaisiront valablement entre les mains du commissaire liquidateur désigné par ledit décret.

## TITRE VII. — *Règlement intérieur.*

ART. 30. — Un règlement adopté par l'Assemblée générale et approuvé par le Ministre de l'Intérieur, après avis du Ministre de l'Instruction publique, arrête les conditions de détail propres à assurer l'exécution des présents statuts. Il peut toujours être modifié dans la même forme.

# LISTE DES MEMBRES

DE LA

# SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

AU 31 MARS 1905.

---

## Membres fondateurs [1].

CAMONDO (feu le comte A. de).
CAMONDO (feu le comte N. de).
* GUNZBURG (le baron David de), 1re ligne, n° 4, St-Pétersbourg.
* GUNZBURG (le baron Horace de), 1re ligne, n° 4, St-Pétersbourg.
LÉVY-CRÉMIEUX (feu).
POLIACOFF (feu Samuel de).
ROTHSCHILD (feu la baronne douairière de).
ROTHSCHILD (le baron Henri de), faubourg Saint-Honoré, 33.
ROTHSCHILD (feu le baron James de).

## Membres perpétuels [2].

ALBERT (feu E.-J.).
BARDAC (Noël), rue de Provence, 43 [3].
BISCHOFFSHEIM (Raphaël), député, rue Taitbout, 3.
BRUHL (feu David).
CAHEN D'ANVERS (feu le comte).
CAMONDO (le comte Moïse de), rue Hamelin, 19.
DREYFUS (feu Nestor).
FRIEDLAND (feu).

[1] Les Membres fondateurs ont versé un minimum de 1,000 francs.
[2] Les Membres perpétuels ont versé 400 francs une fois pour toutes.
[3] Les Sociétaires dont le nom n'est pas suivi de la mention d'une ville demeurent à Paris.

GOLDSCHMIDT (feu S.-H.).
* HARKAVY (Albert), bibliothécaire, Gr. Pouchkarskaya, 47, Saint-Pétersbourg.
HECHT (feu Étienne).
HIRSCH (feu le baron Lucien de).
KANN (feu Jacques-Edmond).
KOHN (feu Édouard).
LAZARD (feu Alexandre).
LÉVY (feu Calmann).
* MONTEFIORE (Claude), Portman Square, 18, Londres.
OPPENHEIM (feu Joseph).
PENHA (Immanuel de la), avenue d'Eylau, 15.
PENHA (feu M. de la).
RATISBONNE (feu Fernand).
REINACH (feu Hermann-Joseph).
REINACH (Théodore), rue Hamelin, 9.
ROTHSCHILD (feu le baron Adolphe de).
TROTEUX (Léon), rue de Mexico, 1, le Havre.

**Membres souscripteurs** [1].

* ADLER (Elkan N.), Copthall avenue, 15, Londres, E. C.
* ADLER (Rev. Dr Hermann), Chief Rabbi, 6 Craven Hill, Hyde Park, Londres.
ALBERT-LÉVY, professeur à l'École municipale de chimie et de physique, rue Godot de Mauroy, 7.
ALLIANCE ISRAÉLITE UNIVERSELLE, 35, rue de Trévise (**175 fr.**).
* ALLIANZ (Israelitische), I. Weihburggasse, 10, Vienne, Autriche.
* ARDITI, rabbin des Écoles de l'Alliance israélite, Tunis.
* BACHER (Wilhelm), professeur au Séminaire israélite, Erzsebetkorut, 9, Budapest.
* BALITZER (S.-A.), chef d'institution, Delftschevaart, 32, Rotterdam.
BASCH, Rennes.
BAUER (J.), rabbin, Avignon.
BECHMANN (E.-G.), rue Copernic, 34.

[1] La cotisation des Membres souscripteurs est de 25 francs par an, sauf pour ceux dont le nom est suivi d'une indication spéciale. L'astérisque indique les associés étrangers.

Becker (Henri), docteur ès lettres, rue de la Victoire, 47.
* Bergmann (J.), rabbin, Carlsruhe.
Bickart-Sée, rue de Lisbonne, 30.
* Bibliothèque Esra, Dietelsgasse, Cracovie.
* Bibliothèque de la communauté de Breslau.
* Bibliothèque de la communauté de Kœnigsberg.
* Bibliothèque de la communauté israélite de Vienne, Seitenstettengasse, 4, Vienne, I.
Bloch (Abraham), grand rabbin d'Alger.
Bloch (Armand), grand rabbin de Belgique, Bruxelles.
Bloch (Isaac), grand rabbin, Nancy.
Bloch (Maurice), boulevard Bourdon, 13.
* Bloch (Philippe), rabbin, Posen.
Bloch (Raoul), boulevard Voltaire, 137.
Blum (Victor), le Havre.
Bruhl (Paul), rue de Châteaudun, 57.
Büchler (Ad.), professeur au Séminaire, Rudolfsplatz, 1, Vienne.
Cahen (Abraham), grand rabbin, rue Vauquelin, 9.
Cahen (Albert), rue Condorcet, 53.
Cahen d'Anvers (Louis), rue Bassano, 2.
Cattaui (Élie), rue Lafayette, 14.
Cerf (Hippolyte), rue Française, 8.
Cerf (Louis), rue Française, 8.
Cerf (Paul), imprimeur, rue Duplessis, 59, Versailles.
* Club Concordia, Corfou.
* Chwolson (Daniel), professeur de langues orientales, rue Wassili Ostrov, 7, ligne 12, Saint-Pétersbourg.
Consistoire central des Israélites de France, rue de la Victoire, 44.
* Consistoire israélite de Belgique, r. du Manège, 12, Bruxelles.
Consistoire israélite de Bordeaux, rue Honoré-Tessier, 7, Bordeaux.
* Consistoire israélite de Lorraine, Metz.
Consistoire israélite de Marseille.
Consistoire israélite de Paris, rue Saint-Georges, 17 (**200 fr.**).
* Covo (Mercado), Seres, Turquie.
Daltrof, rue de Cléry, 17.
* Danon (Abraham), directeur du Séminaire israélite, Constantinople.

DEBRÉ (Simon), rabbin, avenue Philippe-le-Boucher, 5 *bis*, Neuilly-sur-Seine.

DERENBOURG (Hartwig), membre de l'Institut, avenue Henri-Martin, 30.

DREYFUS (Abraham), avenue de Villiers, 74.

DREYFUS (L.-L.), avenue des Champs-Élysées, 77.

DREYFUS (René), rue de Monceau, 81.

DREYFUSS (Jacques-H.), grand-rabbin de Paris, rue Taitbout, 95.

DUVAL (Rubens), professeur au Collège de France, rue de Sontay, 11.

EICHTHAL (Eugène d'), boulevard Malesherbes, 144.

ENGELMANN, rue de Châteaudun, 51.

EPHRUSSI (Jules), place des Etats-Unis, 2.

EPPENSTEIN (S.), rabbin, Brisen, West.-Pr., Allemagne.

* EPSTEIN, Grillparzerstr., 11, Vienne.

* ERRERA (Léo), professeur à l'Université, rue de la Loi, 38, Bruxelles.

* FERNANDEZ (Isaac), à la Société générale de l'Empire Ottoman, Constantinople.

* FITA (Rév. P. Fidel), membre de l'Academie royale d'histoire, Calle Isabella la Catholica, Madrid.

* FRANCO (M.), directeur de l'Ecole de l'Alliance israelite, Choumla, Bulgarie.

* GAUTIER (Lucien), Grande Boissière, Genève.

* GINSBURGER, rabbin, Soultz, Haute-Alsace.

GINSBURGER (Ernest), rabbin, rue Fléchier, 4.

* GOEJE (J. de), professeur à l'Université, Leyde.

GOLDSCHMIDT (Édouard de), boulevard Haussmann, 157.

GOUGUENHEIM (Isaïe), boulevard Voltaire, 137.

* GRATZ COLLEGE, 336 N, 3d str., Philadelphie.

* GROSS (Heinrich), rabbin, Augsbourg.

GRUNEBAUM (Paul), boulevard Beauséjour, 21.

GUBBAY, avenue du Bois de Boulogne, 34.

GUBBAY (M^me^), boulevard Malesherbes, 165.

* GUDEMANN (D^r^), grand rabbin, Werdethorgasse, 17, Vienne.

* GUNZBURG (baron Alfred de), Galernaia, 43, Saint-Pétersbourg.

HAGUENAU (David), rabbin, rue d'Hauteville, 23.

HAGUENAUER (P.), grand-rabbin, Constantine.

HAYEM (Julien), avenue de Messine, 10 (**40 fr.**).

* Heller (Bernard), professeur, II, Ker. realiskola, Budapest.
Herrmann (Joseph), rabbin, Reims.
Hertz, rabbin, rue Elzevir, 1, Paris.
Herzog (Henri), ingénieur des ponts et chaussées, Dieppe.
Hildenfinger (Paul), boulevard Voltaire, 1.
* Israelitisch-theol. Lehranstalt, Vienne.
* Istituto superiore, sezione di filologia e filosofia, Florence.
Jewish theological Seminary of America, 531 West. 123 str., New-York.
Jourda, directeur honoraire de l'Orphelinat de Rothschild, avenue d'Eylau, 26.
Kahn (Zadoc), grand rabbin du Consistoire central des Israélites de France, rue Saint-Georges, 17.
Kann (Mme), avenue du Bois de Boulogne, 58.
* Kayserling (M.), grand rabbin, Budapest.
Kinsbourg (Paul), rue de Cléry, 5.
Klotz (Victor), rue de Tilsitt, 9.
Kohn (Georges), rue Ampère, 30.
* Komitet Synagogi na Tlomackiem, Varsovie.
* Kokovtsoff (Paul de), Ismailowsky Polk, 3 rotte 11, log. 7, Saint-Pétersbourg.
* Krauss (Samuel), Gellerter, 3, Budapest.
Lambert (Éliézer), avocat, faubourg Poissonnière, 130.
Lambert (Mayer), professeur au Séminaire israélite et à l'École des Hautes-Études, avenue Trudaine, 27.
Lassudrie, rue Laffitte, 21.
Lazard (Lucien), archiviste-paléographe, rue Rochechouart, 49.
Lebhar (Samuel), rue de Chartres, 13, Alger.
Lehmann (Joseph), grand rabbin, directeur du Séminaire israélite, rue Vauquelin, 9.
Lehmann (Mathias), rue Taitbout, 29.
Lehmann (Samuel), avenue Victor-Hugo, 49.
Léon (Xavier), rue des Mathurins, 39.
Léon d'Isaac Jaïs, rue Henri-Martin, 17, Alger.
Léonino (baron Emmanuel), rue de Presbourg, 8.
Leven (Émile), rue Brunel, 26.
Leven (Dr Manuel), avenue des Champs-Élysées, 26.
Leven (Narcisse), avocat, rue d'Aumale, 9.
Leven (Stanislas), faubourg Saint-Honoré, 201.

LÉVI (Israël), rabbin, professeur au Séminaire israélite et à l'École des Hautes-Études, rue Condorcet, 60.

LÉVI (Sylvain), professeur au Collège de France, rue Guy de la Brosse, 9.

LEVY (Alfred), grand rabbin, Lyon.

* LEVY (Charles), Colmar.

LEVY (Aron-Emmanuel), rue Pierre Corneille, 61, Lyon.

LEVY (Isidore), rue du Bouloi, 11.

LEVY (Léon), rue Logelbach, 2.

LEVY (Louis-Germain), rabbin, Dijon.

LEVY (Raphaël), rabbin, rue du Pas de la Mule, 6.

* LÉVY (Ruben), instituteur de l'Alliance israélite, à Damas.

LÉVY-BRUHL (Lucien), professeur à la Sorbonne, rue Lincoln, 7.

LŒWENSTEIN (Léopold), rue Le Peletier, 24.

* LŒVY (A.), 54, Springfiel Road St John's Wood, Londres, W.

* LŒW (Dr Immanuel), rabbin, Szegedin.

MANNHEIM (Charles-Léon), rue Saint-Georges, 7.

* MARCUS (Saniel), inspecteur de la régie Ottomane, Kochstr. 8, Berlin.

* MATHEWS (H.-J.), 43 Brunschwick Road, Hove, Brighton.

* MAY (Mme Jules), place de l'Industrie, 22, Bruxelles.

MAYER (Gaston), avocat à la Cour de Cassation, avenue Montaigne, 3.

MAYER (Michel), rabbin, place des Vosges, 14.

MEISS, grand rabbin, Marseille.

* MENDELSOHN (S.), Wilmington, N. C., États-Unis.

MEYERSOHN, boulevard Malesherbes, 78.

* MUNK (Mayer), professeur, Kopernika, Lemberg.

NETTER (Dr Arnold), membre de l'Académie de médecine, boulevard Saint-Germain, 129.

NEYMARCK (Alfred), rue d'Amsterdam, 90.

OCHS (Alphonse), rue Lafayette, 26.

OPPENHEIMER (Joseph-Maurice), rue Le Peletier, 7.

OPPERT (Jules), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de Sfax, 2.

OUVERLEAUX (Émile), conservateur honoraire de la Bibliothèque royale de Bruxelles, rue Cortambert, 13.

PÉREIRE (Gabriel), rue Maubec, 38, Bayonne.

PÉREIRE (Gustave), rue de la Victoire, 69.

* Perles (Félix), rabbin, Kœnigsberg.
* Philipson (David), rabbin, Lincoln Avenue, 126, Cincinnati.
* Philippson, rue Gueynard, 42, Bruxelles.
* Poliakoff (Lazare de), boulevard Tver, Moscou (**100 fr.**).
* Poliakoff (Michel de), même adresse.
Porgès (Charles), rue de Berry, 25 (**40 fr.**).
* Poznanski (S.), rabbin, Tlomackie, 7, Varsovie.
Propper (S.), rue Pierre-Charron, 64.
Ragosny, à la Compagnie générale, rue Taitbout, 62.
Reinach (Joseph), avenue Van Dyck, 6.
Reinach (Salomon), membre de l'Institut, rue de Traktir, 4.
Reitlinger (Frédéric), avenue Hoche, 9.
* Rosenthal (le baron de), Heerengracht, 500, Amsterdam.
Rothschild (le baron Alphonse de), membre de l'Institut, rue Saint-Florentin, 2 (**400 fr.**).
Rothschild (le baron Edmond de), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 41 (**400 fr.**).
Rothschild (le baron Gustave de), avenue Marigny, 23 (**400 fr.**).
Rothschild (le baron Henri de), rue du Faubourg-St-Honoré, 33 (**400 fr.**).
Rothschild (la baronne James de), avenue Friedland, 42 (**50 fr.**).
Rothschild (le baron Edouard de), 2, rue Saint-Florentin (**150 fr.**).
* Rozelaar (Lévie-Abraham), Sarfatistraat, 30, Amsterdam.
Ruff, rabbin, Verdun.
Saint-Paul (Georges), maître de requêtes au Conseil d'État, place des Etats-Unis, 8.
Schuhl (Moïse), grand rabbin, Vesoul.
Schuhl (Moïse), rue Mayran, 8.
Schwab (Moïse), bibliothécaire de la Bibliothèque nationale, rue de Provence, 29.
Schumacher, rabbin, Châlons-sur-Marne.
Sèches, rabbin, Saint-Étienne.
Sée (Camille), conseiller d'État, avenue des Champs-Élysées, 65.
Sée, ancien préfet, boulevard Malesherbes, 101.
* Simonsen, grand rabbin, Copenhague.
* Sonnenfeld (Dr), rue Pasquier, 2.
Spitzer (Arthur), rue Cardinet, 41 (**50 fr.**).
Stern (René), boulevard Malesherbes, 90.

STRAUS (Emile), avocat à la Cour d'appel, rue Miromesnil, 104.
* SULZBERGER, 6, Chestnut Street, Philadelphie.
TAUB, rue Lafayette, 10.
* URI, grand rabbin, rue des Juifs, Strasbourg.
* VEREIN für Forderung d. jüd. Geschichte u. Literatur, Munich.
VERNES (Maurice), directeur-adjoint à l'École des Hautes-Études, rue Boissonade, 3.
VIDAL-NAQUET, président du Consistoire israélite, Marseille.
* VOGELSTEIN, rabbin, Stettin.
WEILL (Emmanuel), rabbin, rue Mayran, 6.
WEILL (Georges), rue des Francs-Bourgeois, 13.
WEILL (Julien), rabbin, Versailles.
WEILLER (Lazare), rue de la Bienfaisance, 36.
* WELLESZ (Gyula), rabbin, Nagy-Bitosc, Trencsen, Autriche-Hongrie.
WERTHEIMER, grand rabbin, Genève.
WINTER (David), avenue Velasquez, 3.
WOLF (J.), rabbin, La Chaux-de-Fonds, Suisse.

## MEMBRES DU CONSEIL

### PENDANT L'ANNÉE 1905.

*Président d'honneur :* M. le baron Alphonse de ROTHSCHILD;
*Président :* M. le baron Henri de ROTHSCHILD ;
*Vice-présidents :* MM. BICKART-SÉE et Lucien LAZARD ;
*Trésorier :* M. Moïse SCHWAB ;
*Secrétaires :* MM. Mayer LAMBERT et Julien WEILL.

MM. Henri BECKER, Maurice BLOCH, Abraham CAHEN, Albert CAHEN, Hartwig DERENBOURG, J.-H. DREYFUSS, Rubens DUVAL, Edouard de GOLDSCHMIDT, Paul GRUNEBAUM, Zadoc KAHN, Mayer LAMBERT, Joseph LEHMANN, Israel LEVI, Sylvain LEVI, Michel MAYER, Jules OPPERT, Salomon REINACH, Théodore REINACH, Maurice VERNES.

Le gérant,
ISRAEL LEVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

# AGOBARD ET LES JUIFS

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 15 JANVIER 1905

PAR M. THÉODORE REINACH,

---

MESDAMES, MESSIEURS,

Il y a un peu plus de trois cents ans, — c'était, vous le voyez, sous le bon roi Henri IV, — un jurisconsulte sexagénaire, qui avait été successivement jésuite, professeur, bibliothécaire, avocat et substitut du Roi, mais qui était surtout un historien fécond et un antiquaire passionné, M. Jean Papire Masson, flânait un soir dans la rue de la Mercerie à Lyon en compagnie de son ami, M. Estienne Verdier. La partie de la rue de la Mercerie où déambulaient les deux copains était alors à Lyon ce qu'est de nos jours le quai Voltaire à Paris ou l'allée des Patenôtres (Paternoster Row) à Londres : le rendez-vous des bibliophiles et des fureteurs. Les échoppes des bouquinistes s'y alignaient, ombreuses et poudreuses, entremêlées de boutiques se rattachant à la même profession. Après quelques visites chez les libraires, nos deux amis entrèrent chez un relieur. Il y avait quelquefois de bonnes occasions chez ces derniers, car ils employaient volontiers à la reliure de livres modernes les vieux manuscrits en parchemin, dont le public ne se souciait plus guère, mais qui pouvaient révéler des trésors aux yeux avertis. Précisément, nos amis trouvèrent le patron en tenue de sacrifica-

teur, le tablier autour des reins, un couteau dans une main, dans l'autre un vieux livre qu'il s'apprêtait à déchiqueter. Ce livre était un petit in-octavo jauni, racorni et percé par endroits, mais dont les caractères intacts et lisibles avaient un air carolingien des plus alléchants. M. Papire Masson avait l'âme tendre pour ces vieux serviteurs qu'on mène à l'abattoir sans égard à un long passé de loyaux offices ; il avança la main et dit : « Combien votre bouquin ? — Tant de livres. — Les voici. » Le relieur, interloqué de cette aubaine inespérée, tendit le volume et prit l'argent. L'horrible sacrifice était conjuré.

M. Papire Masson, serrant contre sa poitrine l'enfant trouvé, l'emporta chez lui, le démaillota et se mit tout aussitôt à feuilleter fiévreusement ces pages vénérables. A mesure qu'il avançait dans sa lecture, son cœur battait plus fort, ses yeux s'allumaient plus brillants. O surprise ! ô joie ! Le volume qu'il venait d'arracher à une destruction imminente, c'était... le manuscrit contemporain, unique, et à peu près complet, des écrits de saint Agobard, archevêque de Lyon, sous Louis le Débonnaire, prélat très célèbre de son temps, mais de qui le nom seul avait alors survécu, ses ouvrages ayant péri, ou étant censés avoir péri, dans les tempêtes de ce triste x^e^ siècle, qui est comme la nuit de la nuit médiévale. Voilà qu'après sept cents ans d'éclipse le vieux prélat sortait du sépulcre, tout vibrant de ses passions fougueuses d'autrefois, le verbe haut, l'injure à la bouche contre les ignorants, les mécréants ou les hérétiques, qui lui avaient donné de son vivant tant de tablature ! Jean Papire Masson eut des rêves dorés cette nuit-là ; il n'avait vraiment pas perdu sa journée.

L'infatigable érudit s'empressa de copier et de faire imprimer sa précieuse trouvaille ; l'édition princeps en parut à Paris chez Denys Duval, au commencement de 1605, in-8°, précédée d'une éloquente preface en latin datée du 1^er^ janvier, où l'éditeur offre aux chefs de la Sainte Eglise de Lyon « leur concitoyen qu'il a sauvé de la mort » et réclame en récompense « une couronne civique ». Jean Papire obtint-il sa couronne ? je l'ignore. Je dois à la vérité de dire que son édition était fort incorrecte ; elle renferme, selon Baluze, des fautes presque à chaque ligne ; quelques-unes sont imputables au

manuscrit, mais non toutes. Après la mort de Masson, qui survint au bout de peu d'années (1611), le manuscrit fut donné à la Bibliothèque royale par son frère Jean-Baptiste Masson, aumônier du roi. Une inscription tracée sur la garde du volume atteste le fait ; elle est datée du 16 juillet 1616. Le *Codex* d'Agobard forme aujourd'hui encore un des joyaux de la collection nationale. Exactement soixante ans après l'édition princeps, le savant Baluze le collationna avec soin et en donna une édition nouvelle, plus correcte, enrichie de notes érudites, et qui est restée la base de toutes les réimpressions subséquentes.

Voyez, Messieurs, comment tout s'enchaîne en ce bas monde et combien mystérieuses sont les voies de la Providence. Si Papire Masson n'avait pas été se promener à Lyon, s'il n'avait pas été flâner un beau soir rue de la Mercerie, si le hasard — je parle ici en profane — ne l'avait pas conduit précisément ce soir-là dans la boutique d'un relieur à court de parchemin, si seulement il y était entré une demi-heure, un quart d'heure plus tard, — tout aurait été consommé. Agobard, dépecé, mis en bouillie, disperse aux quatre points cardinaux, et bientôt, de hotte en hotte, de corbeille en cheminée, envolé à tous les vents, — où vont les feuilles de roses et les feuillets de théologie, — Agobard serait resté jusqu'à la fin des siècles ce qu'il était en 1605, c'est-à-dire un simple nom, une ombre évanide perdue dans la foule ignorée. Nous ne saurions rien de son œuvre et de son caractère, rien de ses démêlés avec les Juifs, rien, ou presque rien, de la situation des Juifs eux-mêmes sous le fils de Charlemagne, et, pour comble de malheur, je n'aurais pas pu vous entretenir ce soir de cette figure curieuse et renfrognée d'antisémite d'il y a mille ans. *Habent sua fata libelli*. A quoi tient le destin des hommes, des livres — et des conférences !

## I

Agobard, dont l'Église lyonnaise a fait un saint, — on ne sait trop ni quand ni pourquoi — est un représentant typique de cette phalange vigoureuse de prélats instruits et réformateurs, issue de

ce qu'on a appelé avec raison la renaissance carolingienne. Charlemagne, vous le savez, avait fait un magnifique effort pour tirer la société de l'ignorance et de la grossièreté où elle s'enfonçait de plus en plus depuis trois cents ans. En ce qui concerne la société civile, cet effort avorta. Le morcellement politique qui suivit bientôt sa mort, les invasions normandes, l'enfantement laborieux de la féodalité, provoquèrent une recrudescence nouvelle de barbarie où sombrèrent, ou peu s'en faut, les germes de civilisation semés par le grand empereur. Mais où son œuvre fut féconde et durable, ce fut dans la réformation de l'Eglise. Il la tira vraiment de sa léthargie, il en améliora les mœurs, il en régularisa la discipline, il suscita chez elle le goût de l'étude, des études théologiques en première ligne, mais aussi, dans une certaine mesure, des sciences profanes. Les cathédrales devinrent des écoles, des asiles où l'histoire et les lettres allaient trouver un refuge jusqu'au jour où des temps meilleurs leur permettraient d'en sortir. A la tête du clergé il se forma une élite de prélats instruits et éloquents, qui prirent la direction du mouvement intellectuel et religieux de leur époque, et naturellement aussi cherchèrent, avec succès, à jouer un rôle politique, dès que les circonstances ouvraient le champ à leur activité.

Agobard appartient à la seconde génération de ces grands évêques formés par Charlemagne, à celle qui entre en scène sous Louis le Débonnaire, et qui tout de suite cherche à profiter de la faiblesse notoire du caractère de l'empereur et de ses embarras domestiques pour essayer de le mettre en tutelle et d'établir en Gaule une sorte de théocratie. Il était né, paraît-il, en Espagne, mais était venu fort jeune en Gaule ; là, il devint l'élève, le collaborateur, le favori de Leidrade, archevêque de Lyon, un de ces prélats instruits à la cour de Charlemagne et qui, rentré dans son diocèse, y avait propagé la bonne parole et relevé moralement et matériellement l'Eglise. Dès l'année 808, Agobard, alors âgé de trente ans, est *chorévêque* de Lyon. En 816, il succède à son protecteur en qualité d'archevêque de ce diocèse, et il conserve, au moins théoriquement, ces fonctions jusqu'à sa mort. Pendant ces vingt-quatre années, Agobard s'est mêlé à toutes les luttes politiques de son époque. Il

s'y jette avec ardeur, et sans la moindre trace de « charité chrétienne ». En 822, on le trouve parmi ceux qui imposent à Louis le Pieux la pénitence d'Attigny. Il avait pris énergiquement parti pour l'acte de 817, par lequel l'empereur partageait lui-même ses Etats entre ses trois fils. Agobard s'était particulièrement attaché à l'aîné, Lothaire, qui l'avait pris sous sa protection lorsque son élection à l'archevêché de Lyon avait été contestée et même cassée, comme faite en contravention des canons de l'Eglise. Aussi, lorsque l'empereur, remarié et devenu père d'un quatrième fils, Charles le Chauve, voulut modifier l'acte de partage au profit de celui-ci, Agobard fut-il de ceux qui le combattirent avec le plus d'acharnement et se déclarèrent pour les trois aînés révoltés contre leur père.

Il ne paraît pas avoir joué encore de rôle effectif dans le soulèvement de 830, mais l'année suivante, quand Louis, momentanément tiré des griffes de ses ennemis, eut dépouillé Lothaire du titre impérial, Agobard éclate : « Voilà, écrit-il insolemment à Louis, voilà que sans raison et sans prudence celui que vous avez choisi devant Dieu (Lothaire), vous le rejetez sans Dieu ! Nous craignons fortement que la colère divine ne tombe sur vous ! » Et quand, en effet, la « colère divine » fut tombée sur Louis, quand son armée l'eut abandonné dans le « champ du mensonge », quand l'Eglise l'eut condamné à une nouvelle pénitence plus humiliante que la précédente, Agobard exulte : « Que tous les peuples entendent ce que je vais dire ! Que toute la terre, depuis le levant jusqu'au couchant, l'entende, et que tous sachent que les fils de Louis ont bien agi ! » Inutile d'ajouter qu'il daube sans pitié sur la seconde femme de l'empereur, l'impératrice Judith, source de toutes ces divisions. Celle dont les flatteurs firent une Esther, c'est pour lui une Dalila, une Athalie, une Jézabel : on croirait entendre les prédicateurs puritains, tonnant contre Marie Stuart ou le Père Duchêne contre Marie-Antoinette. Agobard approuva fortement qu'on eût chassé Judith du palais impérial ; quant à l'empereur, il lui conseilla de prendre le froc et se préparer humblement à la vie éternelle. Pourquoi se plaindrait-il ? n'est-ce pas son « cher fils » qui a pris sa place ? Agobard avait triomphé trop tôt (833) ; par un de ces revi-

rements brusques, si fréquents dans l'histoire de ce temps, le peuple revint à Louis et lui rendit sa couronne. Le bouillant archevêque fut alors déposé (835) et obligé de s'exiler en Italie ; mais sa disgrâce dura peu : dès 837 l'empereur lui rendit son archevêché. Il mourut pendant un voyage en Saintonge, la même année que Louis le Débonnaire, en 840.

Ce bref résumé vous donne une idée de la vie et du caractère du personnage. Il achève de se peindre par ses ouvrages : « Il était, disent les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, homme d'esprit et de savoir, de tempérament vif, hardi, impétueux dans ses écrits, mais du reste d'une si grande timidité qu'à peine osait-il ouvrir la bouche en présence des grands. Irréprochable dans ses mœurs et fidèle observateur des lois de l'Église, il aurait voulu qu'on les eût observées dans la dernière rigueur. Lorsqu'il avait une fois embrassé un sentiment, il y restait attaché jusqu'à l'opiniâtreté. »

L'activité littéraire d'Agobard fut très grande et très variée. Elle ne se concentra pas, comme ce fut plus tard la mode, dans quelque volumineux commentaire théologique bien indigeste et qui, comme le haricot d'Harpagon, rassasie devant qu'on y ait touché. Il la monnaya, au contraire, en une quantité de courts écrits, je dirais volontiers de brochures, qui font de lui comme le précurseur des publicistes — j'allais dire des folliculaires — de nos jours. Dans ces écrits on trouve de tout : de la théologie pure, des commentaires sur les Pères, de petits traités sur des points controversés de discipline ou de liturgie, des pamphlets politiques, des mandements sur des questions de morale et de science vulgaire, des observations sur la réforme de l'antiphonaire et du calendrier, et jusqu'à des essais de poésie. Mais dans tout cela, c'est la polémique qui domine ; partout et toujours on voit l'auteur appliqué à combattre les erreurs de son siècle sur le dogme, la morale et la discipline. « Quant au style d'Agobard, disent encore les Bénédictins que je citais tout à l'heure, sa prose vaut beaucoup mieux que sa poésie. En général, sa manière d'écrire est naturelle, simple, assez agréable, mais quelquefois un peu dure, aigre, hardie et partout sans élévation et sans ornement. Il y suit uniformément le goût de son siècle, qui était de faire moins usage du raisonnement que de l'autorité, et d'enri-

chir ses écrits de longs passages de ceux des anciens. Il le faisait souvent sans beaucoup de choix. Il paraît, du reste, qu'il avait fait des études sérieuses des ouvrages des Pères, particulièrement de saint Augustin, et qu'il possédait à fond l'Écriture Sainte. »

Vous n'attendez pas, Messieurs, de moi l'analyse détaillée des 20 ou 25 traités qui nous restent du fécond pamphlétaire. Je veux attirer seulement votre attention sur trois points.

D'abord, la haute idée qu'il se fait de la dignité du sacerdoce en général et de la papauté en particulier. Il s'indigne contre les nobles qui, ayant pris des prêtres dans leur maison, les emploient à des fonctions serviles, par exemple, servir à table, mêler le vin, conduire des chiens en laisse, ou encore tenir l'étrier aux belles dames qui montent à cheval. Il s'indigne surtout contre ceux qui se croient quittes envers la religion parce qu'ils ont à leur solde un prêtre, généralement un prêtre indigne, et qui vendent les églises, les monastères, les tombeaux mêmes, élevés par la piété de leurs ancêtres. De même qu'il surveillait sévèrement l'éducation et l'administration des clercs de son diocèse, ainsi réclame-t-il avec énergie la restitution des innombrables biens ecclésiastiques confisqués aux époques précédentes. Il veut l'Église riche, respectable ; il la veut aussi obéie : les évêques sont les vrais directeurs du peuple. Ce qu'on doit d'abord demander à Dieu, c'est d'inspirer au roi une administration juste et régulière, telle qu'à son abri les pasteurs puissent faire paître le troupeau « selon la discipline ». Et au-dessus de tous les rois, il y a le Saint-Siège : le premier, ou un des premiers, Agobard émet l'exigence que les rois, que l'empereur se soumettent sans restriction aux décrets du pape.

Le second point, c'est l'élévation et la pureté de ce qu'on pourrait appeler la philosophie religieuse d'Agobard. Si sa théologie proprement dite n'a rien de remarquable, s'il est fidèle, ou du moins se flatte d'être fidèle aux opinions traditionnelles, et si l'on serait tout à fait téméraire d'essayer de faire de lui, avec un de ses biographes [1], un précurseur de Luther et de Calvin, en revanche il faut le louer de son zèle à défendre en toute occasion la pureté du dogme

[1] Rozier.

chrétien et de la morale chrétienne contre l'invasion des idées fausses et des pratiques barbares. S'agit-il du dogme de l'inspiration ? il s'élève contre ces esprits grossiers qui croient à l'inspiration *littérale*, qui veulent que Dieu place les paroles elles-mêmes dans la bouche de ses interprètes. S'agit-il du recueil des chants d'église ? il en proscrit, onze siècles avant Pie X, les airs de fantaisie et les paroles frivoles, pour n'y laisser figurer que l'Ecriture elle-même. Dans la question qui agitait alors profondément l'Occident et l'Orient, celle du culte des images, Agobard prend résolument parti contre ce culte, surtout adressé aux images des saints ; il s'exprime à ce sujet avec un radicalisme qui frise l'hérésie : « De même, dit-il, qu'Ezéchias a détruit le serpent d'airain, il faudrait détruire toutes les images de saints, les racler et les gratter jusqu'à les réduire en poussière ! » S'agit-il enfin du droit ? Agobard, frappé des inconvénients des législations multiples et contradictoires, souhaite un code unique pour tous les chrétiens ; mais surtout il s'élève contre les codes comme la loi Gombette (la loi des Burgondes), qui n'admettait pas la preuve testimoniale et recourait à tout propos au duel judiciaire ou au prétendu « jugement de Dieu », c'est-à-dire aux épreuves de l'eau et du feu. L'une et l'autre coutume lui paraît absurde. Dans le duel, on peut être vaincu sans être coupable : ce sont des combats impies, *impia certamina*. L'épreuve par l'eau et par le feu porte à tort le nom de jugement de Dieu, puisque Dieu ne l'a jamais prescrite, et là-dessus il aligne des textes de la Bible qui prouvent que Dieu a ordonné de placer dans chaque ville des juges intelligents et des magistrats intègres, non des fers rouges et des chaudières bouillantes.

Le troisième et dernier point à noter, c'est la courageuse polémique d'Agobard contre les superstitions qui foisonnent dans la religion des hommes de son temps, à peine sortis du paganisme et toujours prêts à y rentrer. Dans un traité spécial il combat une opinion qui s'était répandue dans son diocèse : que la grêle et le tonnerre pouvaient être produits suivant le caprice des hommes. Renouvelant une antique légende, dont le *folklore* de tous les pays garde des traces, les Lyonnais croyaient que certains hommes appelés *tempestarii* soulevaient des orages par leurs incantations.

On parlait d'une contrée appelée *Magonia* d'où venaient des navires à travers les airs : les fruits abattus par la grêle étaient transportés par ces navires dans la contrée de Magonia. Un jour même on présenta à l'évêque plusieurs personnes que l'on croyait descendues de ces navires aériens et à qui la foule voulait faire un mauvais parti. Agobard, non sans peine, obtint leur délivrance, mais cela ne lui suffit pas ; il essaya, par des raisonnements fondés sur l'Écriture sainte, de déraciner complètement l'absurde superstition « qui attribue à l'homme ce que Dieu seul peut accomplir ». Ses raisonnements, encore qu'un peu trop théologiques pour notre goût, ne manquent pas de saveur et de bon sens ; par exemple, il demande pourquoi ces prétendus auteurs de grêle ne savent pas faire aussi de la pluie, et pourquoi l'on ne s'adresse pas à eux dans les mois de sécheresse ? En admettant même qu'on recueille des aveux touchant des faits de ce genre, ils seraient sans valeur : c'est sous l'influence du diable que les sorciers se reconnaissent coupables de crimes qu'ils n'ont jamais commis. Plût à Dieu que ces paroles eussent trouvé plus d'écho au moyen âge ! Que de bûchers elles auraient éteints à propos !...

Agobard n'est pas plus crédule ni plus tendre aux prétendus miracles qu'on lui signale ici ou là. Dans le diocèse de Narbonne des hommes ont été atteints, sans cause apparente, d'épilepsie, de plaies, de brûlures ; ils ont reçu des coups de pierre ou de bâton assénés par la main de démons invisibles. Tout cela se traduisait, comme de nos jours, par des pèlerinages lucratifs et des offrandes copieuses. Agobard ne voit dans ces récits que sottise, ostentation et superstition : *inanitas fidei aut delectatio vanitatis*. Ceux qui apportent leur argent à l'église de saint Firmin feraient bien mieux d'exercer la charité envers les pauvres et d'écouter l'exhortation du prophète Michée : « Savoir rendre la justice, aimer la miséricorde et marcher dans l'humilité avec Dieu. »

Ces quelques échantillons de la polémique d'Agobard contre les erreurs de son temps me paraissent suffisants pour justifier le mot de l'historien des lumières du moyen âge, Reuter, qui l'appelle : « la tête le plus lucide du IX^e^ siècle », et d'Henri Martin, qui,

indépendamment de Reuter, et presque en même temps a reconnu en lui « l'homme le plus éclairé qu'eût formé le siècle de Charlemagne ».

## II

Il semblerait, à première vue, que ce chrétien « éclairé », cet évêque intègre, cet ami du droit et de l'unité législative, pénétré de la lecture de la Bible, et surtout de l'Ancien Testament, il semblerait, dis-je, qu'Agobard eût dû observer envers les Juifs de son temps, sinon une attitude bienveillante, du moins une neutralité équitable, et les défendre au besoin contre la violence brutale et les sottes calomnies de leurs contemporains. D'autres évêques avant lui, en France, même à l'époque mérovingienne, avaient vécu familièrement avec les Juifs; des papes même, comme Grégoire le Grand, les avaient protégés contre les baptêmes forcés. Or, tout au contraire, les lettres et les mémoires d'Agobard nous montrent en lui un ennemi militant, fanatique, irréductible du judaïsme et des Juifs, qui ne se lasse pas d'appeler sur eux les sévérités de la loi et du roi, qui sème contre eux le soupçon, le mépris et la haine, qui travaille, en un mot, de toutes ses forces à rehausser la barrière qui sépare les deux confessions, à claquemurer les Israélites dans un ghetto moral et civil, en attendant le ghetto matériel. Ce contraste a frappé les historiens ; on en a cherché l'explication parfois un peu loin, par exemple dans l'origine espagnole, d'ailleurs très problématique, du bouillant archevêque [1]. En réalité, la conduite d'Agobard envers les Juifs, sans se justifier, s'explique assez facilement : d'un côté par la psychologie du personnage, de l'autre par l'état moral de son troupeau.

Nous avons dit qu'il était un esprit absolu, un caractère entier. Sa foi dans la vérité du christianisme était ardente, sans réserve ; il ne pouvait donc voir que des ennemis de Dieu et, pour ainsi dire, des ennemis personnels, dans tous ceux qui ne la partageaient pas.

[1] Wiegand.

De plus, il ne faut pas oublier qu'au commencement du xe siècle, le christianisme des populations gallo-romaines, franques et bourguignonnes, quoique vieux déjà de 3 ou 400 ans, était encore de complexion assez frêle. Ce christianisme, établi sans grande résistance, n'avait pas été fécondé par le sang des martyrs, ni cultivé par un clergé qui fût vraiment à la hauteur de sa tâche ; c'était un vernis assez superficiel qui avait recouvert le paganisme d'autrefois et n'avait pas encore pénétré les cœurs : à chaque instant, dans les croyances ou dans les pratiques de cette époque, on sent craquer ce vernis, et le vieux fond de paganisme reparaît à la surface. Le culte rendu aux images des saints dégénère en idolâtrie, des superstitions bizarres, toutes païennes de caractère et d'origine, dont nous avons cité quelques exemples, s'accréditent dans l'esprit de ces prétendus chrétiens. Bref, le christianisme des Gaules, comme une plante jeune et chétive, a besoin d'être défendu à la fois contre sa propre faiblesse et contre les souffles pestilents du dehors. La grande tâche qu'Agobard se proposa fut précisément de défendre la foi de ses diocésains contre les aberrations spontanées comme contre tout alliage, toute influence extérieure qui pût en ébranler la solidité ou en ternir la pureté. La lutte contre le judaïsme n'est qu'un des articles, un des épisodes de ce programme. Agobard voyait dans le contact journalier du judaïsme un danger pour la foi, et un danger d'autant plus menaçant que l'on affectait, en haut lieu, de l'ignorer ou de le méconnaître.

Le judaïsme avait tenu déjà une certaine place dans la Gaule mérovingienne. Venus on ne sait quand, on ne sait d'où, les Juifs de Gaule s'étaient, de très bonne heure, tournés vers l'industrie, le négoce et les carrières libérales ; ils avaient rendu des services à la société et s'étaient enrichis eux-mêmes comme orfèvres, comme médecins, comme agents politiques ; il n'y a pas trace d'animosité dans leurs rapports avec les populations chrétiennes de cette époque, et les mariages mixtes n'étaient pas sans exemple. Ce développement pacifique du judaïsme en Gaule inquiétait les évêques : l'honneur du Christ leur parut menacé. Dès le vie siècle quelques-uns baptisent les Juifs de force : dans leurs conciles, ils insistent pour l'observation ou pour le rétablissement des prohibitions légales

imaginées par les premiers empereurs chrétiens, prohibitions qui se ramenaient à deux idées maîtresses : 1° empêcher les Juifs d'exercer une autorité quelconque sur les chrétiens ; 2° empêcher les chrétiens de vivre dans la familiarité des Juifs. Comme ces mesures, quoique sanctionnées par les rois, étaient insuffisantes ou mal observées, on se décida à un remède plus radical : en 629, sur les conseils, prétend-on, de l'empereur d'Orient Héraclius, Dagobert donne à tous les Juifs de son empire le choix entre le baptême et l'exil. On a contesté la réalité de cette prescription ; elle paraît cependant bien confirmée par les faits, car à partir de cette date jusqu'à l'époque de Charlemagne, il n'est pas fait une seule fois mention de Juifs en France ; le territoire de Narbonne, où ils figurent encore, appartenait, non aux Francs, mais aux Visigoths.

Avec l'avènement de la dynastie carolingienne cet état de choses se modifia. L'empire franc s'était alors incorporé de vastes provinces en Septimanie, en Espagne, en Italie, d'où les Juifs n'avaient jamais été expulsés. On ne pouvait songer à élever des barrières intérieures ; par conséquent, l'édit de Dagobert fut abrogé, ou plutôt tomba en désuétude, et les Juifs reparurent peu à peu, même dans les anciennes provinces de Gaule et de Germanie. Les Carolingiens ne les virent pas d'un mauvais œil, et ils avaient pour cela d'excellentes raisons économiques.

Un grand changement s'était, en effet, accompli dans le monde par l'expansion de l'islamisme et la conquête arabe. Le bassin méditerranéen se trouvait désormais coupé en deux : d'une part le groupe des États chrétiens, qui se résumait dans les deux empires d'Occident et d'Orient, d'autre part la ceinture des pays musulmans qui les enserraient à l'Est, au Sud et à l'Ouest, depuis le Taurus jusqu'aux Pyrénées. Entre ces deux groupes territoriaux les relations de commerce étaient nécessaires, car chacune produisait des denrées qui manquaient à l'autre, mais ces relations étaient rendues singulièrement difficiles par l'éloignement, par l'insécurité des mers sillonnées de pirates et des routes infestées de brigands, par l'antagonisme que créait la différence des religions, par les hostilités presque permanentes qui régnaient sur toutes les frontières.

Les populations occidentales n'avaient encore aucune éducation

commerciale. Les Syriens, qui au VI^e^ siècle avaient presque monopolisé le commerce d'Orient, étaient maintenant, pour la plupart, musulmans et avaient désappris le chemin des Gaules. Dans ces conditions, il ne restait guère que les Juifs pour jouer le rôle d'intermédiaires. Ni musulmans, ni chrétiens, ils étaient, sinon admis, du moins tolérés, par les deux groupes à la fois religieux et ethniques qui se partageaient le monde ; eux seuls pouvaient servir de trait d'union, et avec leur vive intelligence, leur souplesse d'échine et de cerveau, leur facilité à se déplacer et à baragouiner toutes les langues, ils paraissent avoir rempli ce rôle à la satisfaction des deux parties et à leur propre avantage.

Les textes ne sont pas nombreux, mais ils ne laissent aucun doute sur ce point. Les Juifs fournissaient aux États chrétiens des négociateurs et des négociants. Un Juif, Isaac, accompagna, en qualité de drogman sans doute, l'ambassade que Charlemagne envoya au calife Haroun et seul revint de cette longue mission. Des marchands juifs étaient établis dans tous les grands centres, depuis Aix-la-Chapelle jusqu'à Narbonne. Ils approvisionnaient de leurs denrées les villes, les plaids, les armées [1]. Ils avaient des navires sur la Méditerranée et allaient chercher jusqu'en Palestine des marchandises précieuses, qu'ils rapportaient en Italie et en Gaule. D'autre part et surtout, ils achetaient par milliers des esclaves, que fournissaient à cette époque en abondance les guerres incessantes des Francs et des Byzantins contre les peuples slaves du Balkan et du Danube ; les prisonniers slavons vendus à l'encan étaient si nombreux que le nom même de *Slave*, *Slavons* ou *Esclaves* devint alors synonyme de *serf* et remplaça peu à peu les termes classiques d'autrefois. Ces esclaves, dont la vie économique de ce temps-là ne pouvait se passer, les Juifs s'en servaient selon les cas pour eux-mêmes, pour l'exploitation de leurs terres ou pour leurs besoins domestiques, mais ils en faisaient aussi un grand commerce sur les marches de la Gaule chrétienne et même de l'Espagne sarrasine.

La preuve de l'intérêt supérieur que l'on attachait alors à la sécurité du négoce juif nous est fournie par des « lettres de protection »

[1] Lothaire, dans les *Regesta* d'Aronius, n° 60.

que Louis le Pieux accorda à divers marchands de cette religion et dont l'emploi devait être assez répandu pour qu'on les ait insérées comme modèles dans le recueil des « formules » de ce temps-là. Ces lettres commencent par garantir aux intéressés la sécurité de leurs personnes et de leurs biens contre la violence et la calomnie. Ils obtiennent le droit absolu d'échanger ou de vendre tous leurs biens, meubles ou immeubles, de vivre d'après leurs lois et d'employer des mercenaires chrétiens, excepté les jours de fête et dimanches. Ils ont le droit d'acheter des esclaves *étrangers* et de les vendre à l'intérieur de l'empire [1]. En cas de contestations entre juifs et chrétiens, le chrétien demandeur doit présenter trois témoins juifs et autant de chrétiens. Défense de les soumettre au jugement de Dieu (par l'eau et le feu), défense de les frapper de verges, à moins qu'il ne soit établi d'après leurs propres lois qu'ils ont violé les articles (*capitula*) édictés à leur sujet. Défense *sous peine rigoureuse* de débaucher les esclaves des Juifs ou de les baptiser contre le gré de leurs maîtres. Enfin les impétrants sont placés sous la garde et mainbournie (*mundeburdo*) du roi, et quiconque attente à leur vie paiera au Trésor royal 10 livres d'or, somme considérable pour l'époque.

Un article de ces privilèges fait allusion à un édit spécial sur les Juifs, dont il est encore question ailleurs, mais qui s'est perdu, car les prétendus capitulaires *de Judaeis* qu'on lit sous le nom de Charlemagne et de Louis le Pieux sont de fabrication bien postérieure. Nous savons seulement qu'il y avait un magistrat spécial chargé de veiller à l'observation des capitulaires soit par les Juifs eux-mêmes, soit par les chrétiens. Ce haut fonctionnaire portait le titre de *magister Judaeorum* ; au temps où nous sommes le titulaire s'appelait Everard.

## III

Parmi les négociants juifs nommément privilégiés dont nous possédons les diplômes, il y en a plusieurs de Lyon. Et, en effet, cette

[1] L'exportation des esclaves était défendue en principe.

place de commerce avait dû particulièrement attirer les Juifs par les avantages de sa situation. Placée au croisement des routes qui mènent de Paris en Italie et d'Allemagne en Espagne, Lyon était véritablement le foyer commercial de la monarchie carolingienne ; la communauté juive y prit une importance rapide. Elle était, croit-on, principalement agglomérée au pied de la colline qui s'appelle aujourd'hui Fourvière [1], mais il n'y avait pas alors de « juiverie » proprement dite. Les Juifs vivaient parmi les chrétiens de Lyon et en bons termes avec eux ; on se rencontrait au marché, on achetait et on vendait les uns aux autres, on s'offrait à dîner ; les chrétiens visitaient les synagogues. C'est précisément l'intimité de ces rapports qui finit par alarmer l'orthodoxie d'Agobard et qui le décida à entrer en campagne.

Sur les détails de cette campagne et, en général, sur toute la question juive de cette époque, nous sommes renseignés principalement par cinq écrits d'Agobard, dont voici la liste par ordre chronologique (d'après Simson et Aronius) :

1° *Ad proceres palatii I* [2] (lettre à ses amis de la cour au sujet du baptême des esclaves juifs) (Migne, t. CIV, p. 101). Écrite vers 824 ;

2° *Ad proceres palatii II* [3] (même sujet) (Migne, p. 174). Date : 826 ou 827 ;

3° *De insolentia Iudaeorum* (mémoire justificatif au roi au sujet de la querelle d'Agobard avec les Juifs et leurs défenseurs) (Migne, p. 69). Date : 827 ?

4° *De iudaicis superstitionibus* (mémoire collectif des évêques Agobard, Faova et Bernard au roi contre les superstitions des Juifs, annexe au précédent) (Migne, p. 77). Date : 827 ;

5° *Ad Nibridium* [4] (lettre à Nibrid, évêque de Narbonne, pour lui recommander de rompre les relations sociales de ses ouailles avec les Juifs) (Migne, p. 107). Date : 828.

Agobard, comme il l'avoue lui-même, prit l'offensive. Son pre-

[1] C'est là que se trouve, en effet, la rue *Juiverie*.

[2] Vulgo : *Consultatio et supplicatio de baptismo iudaeorum mancipiorum.*

[3] Vulgo : *Contra præceptum impium de baptismo iudaeorum mancipiorum.*

[4] Vulgo : *De cavendo convictu et societate iudaica.*

mier acte fut de prêcher une série de sermons où il engageait ses fidèles à rompre ou, tout au moins, à réduire au minimum leurs relations d'affaires et de société avec les Juifs. Ces sermons ne se sont pas conservés, mais Agobard nous en a donné lui-même la substance dans son mémoire au roi (*De insol. iud.* 3-4). Voici la longue série des recommandations qu'il adressait à son troupeau :

1° *Ne pas vendre aux Juifs des esclaves chrétiens.* C'est l'application du principe proclamé par les empereurs chrétiens et les conciles du VI^e^ siècle, que le Juif ne doit avoir aucune autorité sur un chrétien ;

2° *Ne pas tolérer que les Juifs vendent des chrétiens aux Sarrasins d'Espagne.* Plus tard Agobard prétendra que les marchands juifs *volent* à Lyon, Arles et ailleurs des enfants chrétiens pour les vendre en Espagne ;

3° *Ne pas permettre que les Juifs prennent dans leurs maisons comme ouvriers ou employés à gages des chrétiens.* Même principe que le n° 1 ;

4° Il y a des femmes chrétiennes qui célèbrent le sabbat avec les Juifs, des chrétiens qui travaillent le dimanche : ce scandale doit cesser ;

5° Pendant le carême, les chrétiens ne doivent pas prendre des repas avec les Juifs ;

6° A la même époque, il ne faut pas souffrir que les mercenaires (païens) au service des Juifs mangent de la viande ;

7° Les chrétiens ne doivent plus acheter aux Juifs de la viande égorgée et dépecée par eux ni la revendre aux chrétiens. En effet, les Juifs ont coutume de vendre aux Chrétiens la viande qui, pour quelque motif, est devenue impure à leurs yeux (par exemple si le foie est lésé, si le poumon adhère à la plèvre, s'il n'y a pas de fiel, etc...), ils l'appellent « bétail de chrétiens » (*christiana pecora*) ;

8° Pour la même raison les chrétiens ne doivent plus acheter ni boire du vin juif, car les Juifs ont l'habitude de vendre aux chrétiens du vin souillé, par exemple, celui qui est tombé par terre à un endroit immonde.

Enfin Agobard accuse les Juifs de blasphémer quotidiennement le nom du Christ et les chrétiens dans leurs prières. (Allusion à l'im-

précation contre les *Minim* qui se trouve dans la prière des 18 bénédictions).

Cette liste de griefs est longue: pourtant elle est moins remarquable par ce qu'on y trouve, que par ce qu'on n'y trouve pas. Il ne vous a pas échappé, en effet, que de tous les reproches qui formeront au XIII^e^ et au XIV^e^ siècles la monnaie courante de la polémique antisémite, pas un seul ne figure encore dans cette énumération; les Juifs ne sont accusés ni d'usure, — preuve que le commerce d'argent n'était pas encore dans leurs mains — ni de sacrilèges contre les hosties, ni de « meurtre rituel ». La calomnie, on le voit, renouvelle de temps en temps son répertoire ; seul l'esprit qui l'anime est invariable.

Un autre point à noter, c'est que dans toutes ces réclamations contre le commerce d'esclaves des Juifs, il n'y a pas un mot contre l'institution même de l'esclavage, qui était cependant la source de tout le mal; tant s'en faut que l'Eglise ait aboli l'esclavage, qu'elle n'a jamais songé à le condamner!

Voici, d'après Agobard lui-même [1], par quelle parabole il terminait cette longue philippique : « Si un homme aime son seigneur et lui est attaché, et qu'il sache qu'un autre homme est l'ennemi de ce seigneur, médit de lui, l'insulte, le menace, il ne voudra ni être l'ami de cet homme, ni s'asseoir à sa table, ni partager ses aliments. S'il le fait et que son seigneur le sache, comment pourrait-il croire encore à sa fidélité ? Par conséquent, comme nous savons de source certaine que les Juifs blasphèment le nom de notre Seigneur Jésus-Christ et de ses fidèles chrétiens, nous avons le devoir de nous abstenir de partager leurs aliments et leurs boissons, et de nous conformer là-dessus aux exemples et aux préceptes édictés par les Saints Pères. D'ailleurs, puisqu'ils vivent parmi nous, nous ne devons ni leur témoigner de malveillance, ni attenter à leur vie, à leur santé, à leur fortune. Contentons-nous d'observer la règle de l'Eglise, règle nullement obscure, mais clairement exprimée, qui nous prescrit d'être à leur égard à la fois humains et prudents. »

Ces recommandations qui, sous une forme pateline, n'en ten-

[1] *De insol. Iud.*, 4.

daient pas moins à la rupture de tous rapports d'amitié et de commerce entre Juifs et chrétiens, étaient de nature, on le comprend, à provoquer une vive irritation chez les Juifs de Lyon, froissés dans leur amour-propre et lésés dans leurs intérêts. Mais Agobard ne s'en tint pas là, et, parallèlement à sa campagne d'exclusion sociale, il entreprit une campagne de prosélytisme. Il ne s'attaqua pas aux Juifs eux-mêmes, qui paraissaient trop réfractaires. Il en convient dans sa lettre à Nibridius : « Avec quelque bienveillance que nous les traitions, nous ne réussissons pas à les attirer à la pureté de notre foi spirituelle : au contraire, plusieurs d'entre nous, partageant volontiers avec eux les mets du corps, se laissent aussi séduire par leur nourriture d'esprit. » Il laisse donc les maîtres pour entreprendre leurs esclaves, étrangers et païens pour la plupart, dont le grand nombre tentait l'esprit missionnaire de l'ardent archevêque. Ces esclaves vivaient dans les maisons des Juifs, mais, afin d'apprendre la langue du pays (latin ou roman), ils fréquentaient les écoles ouvertes à l'archevêché (*inter nos discunt linguam nostram*). Agobard et ses prêtres profitaient de cette circonstance pour leur inculquer, en même temps que les notions de la langue, celles de la religion chrétienne. On les faisait assister à la messe, on leur parlait de la foi (*audiunt de fide*), on les amenait insensiblement au baptême. Une fois l'esclave baptisé, il invoquait les canons de l'Eglise qui ne permettaient pas à un Juif de garder des esclaves chrétiens, et il exigeait que le maître juif le mît en liberté ou, tout au moins, le cédât à un maître chrétien moyennant un prix fixé jadis par le concile de Mâcon (canon 16); le prix, naturellement, ne correspondait pas toujours à la réalité, et les Juifs refusaient par principe de l'accepter.

Ce petit manège, qui paraît s'être prolongé avec succès pendant plusieurs années, était en contradiction avec les ordonnances impériales. Nous avons noté, dans les privilèges accordés par Louis à des marchands de Lyon, une clause interdisant absolument de convertir les esclaves des Juifs sans le consentement de leurs maîtres, et cela sous des peines corporelles et pécuniaires pour le convertisseur[1].

[1] Privilege de Donatus et Samuel (n° 30. Roziere, 27. Aronius, 81).
Suggesserunt etiam iidem Iudei celsitudini nostræ de quibusdam hominibus, qui

Cette interdiction est fondée, suivant Louis, sur les canons mêmes de l'Église (il s'abstient malheureusement de dire lesquels); il y a tout lieu de croire qu'elle ne figurait pas seulement dans des privilèges spéciaux, à titre exceptionnel, mais qu'elle avait été répétée dans la loi générale, les capitulaires que l'empereur avait édictés au sujet des Juifs. Néanmoins Agobard croyait pouvoir passer outre à cette défense. Placé entre l'ordre de l'empereur et ce qu'il croyait être le plus sacré devoir d'un chrétien — propager sa religion et sauver les âmes —, obligé de choisir entre la loi humaine et la loi divine, il n'hésitait pas à se prononcer pour celle-ci. Et il se flattait, d'ailleurs, qu'il pourrait le faire impunément. On était alors dans cette période d'accalmie qui s'étend entre la diète d'Attigny (829), où Louis, « conseillé par les évêques », avait fait pénitence de l'exécution de son neveu Bernard, et la diète de Worms (829), où l'empereur, en dotant son dernier-né du royaume d'Allemanie, déchaîna la guerre civile aves ses fils aînés. Pendant ces années, deux partis se disputent l'influence à la cour : d'une part la coterie des évêques et de leurs amis, le groupe clérical ayant pour chefs Adalhard, abbé de Corbie, son frère l'abbé Wala, et l'archi-chapelain Hilduin; d'autre part la *camarilla* de l'impératrice Judith, belle et séduisante, et de son favori — les mauvaises langues disaient son amant — le duc Bernard de Septimanie, qui voulaient émanciper l'Empereur de la tutelle ecclésiastique. Cette dernière coterie était en coquetterie réglée avec les grands Juifs de la cour, fournisseurs de vins, d'esclaves et d'autres denrées précieuses. C'est naturellement sur le parti clérical qu'Agobard comptait pour étouffer les réclamations des Juifs quand

*contra christianam religionem* suadent mancipia Hebræorum sub autentu christianæ religionis contemnere (?) dominos suos baptizari, vel potius persuadent illis, ut baptizentur, ut a servitio dominorum suorum liberentur ; quod nequaquam sacri canones constituunt, imo talia perpetrantes districtâ anathematis sententiâ feriendos diiudicant ; et ideo volumus, ut neque vos ipsi prædictis Hebræis hoc ulterius facere præsumatis, neque inniores vestros ullis facere permittatis, certumque teneatis, quia quicumque hoc perpetravit, et ad nos delatum fuerit, quod absque *sui periculo et rerum suarum damno* evadere non poterit.

Privilège de David et Joseph (n° 31. Rozière, 28. Aronius, 82).

Et nemo fidelium nostrorum præsumat eorum mancipia peregrina sine eorum consensu ac voluntate baptizare.

ceux-ci commencèrent à porter plainte à la cour contre la violation réitérée de leurs privilèges.

Adalhard, Wala et le chancelier Helisachar cherchèrent tout d'abord à styler le *magister Iudaeorum*, Everard ; mais celui-ci, comme dit Agobard, « ne se montra pas raisonnable » : en d'autres termes, il fit son devoir et transmit en haut lieu les plaintes des Juifs. Agobard fit alors le voyage de la cour, mais, d'après son propre récit, ne se montra pas brillant. Il raconte [1] comment, placé en présence de ses accusateurs et de ceux qui avaient pris en main la requête des Juifs, il se borna à murmurer quelques paroles confuses (*mussitantem potius quam loquentem*). Ensuite ses amis (Adalhard et consorts) entrèrent chez l'empereur pour le justifier, mais Agobard lui-même dut faire antichambre (*ego steti ante ostium*). Admis enfin en présence de Louis, il ne reçut de lui aucune bonne parole, mais simplement la « permission », c'est-à-dire l'ordre, de rejoindre son diocèse. Agobard, troublé, pris de fausse honte, n'attendit même pas de savoir ce que l'empereur avait répondu à ses amis et regagna précipitamment son siège épiscopal (*recessi turbatus, arripui iter incertus, perveni domum confusus, resedi afflictus*).

Une fois rentré à Lyon, l'archevêque réfléchit sur la gravité de son cas et écrivit une lettre à ses protecteurs ; il la fit porter par un homme de confiance, qui était chargé de la compléter par des explications orales. Dans cette lettre, Agobard se faisait très petit garçon : il *consulte* ses amis sur la marche à tenir à l'égard des esclaves des Juifs ; il *sollicite* un ordre impérial ; en attendant, il rend compte de sa conduite et cherche à la justifier par des considérations mystiques : « Le vrai maître de l'esclave est-il celui qui a payé 20 ou 30 sous (d'or) pour le posséder, ou le Seigneur Dieu qui l'a créé ? Les Pères de l'Eglise, les apôtres ont-ils attendu, pour baptiser les esclaves païens, la permission de leurs détenteurs ? L'empereur lui-même ne dispense-t-il pas le baptême aux peuples étrangers qu'il conquiert, et comment consentirait-il à garder des sujets païens qui *désirent* le baptême ? » Agobard avoue, d'ailleurs, son inquiétude : « Si je refuse le baptême aux Juifs ou à leurs esclaves qui le de-

[1] *Ad proceres*, I, p. 101, Migne.

mandent, je redoute la condamnation divine ; si je l'accorde, je crains d'offenser les hommes et d'assurer la ruine de ma maison. » Et il joint à sa lettre un petit mémoire (*parvum breviculum*) des dommages qu'il a déjà subis de ce chef, sans doute des amendes ou dommages-intérêts qu'il a été condamné à payer aux Juifs lésés par son intervention.

L'affaire, déjà sérieuse, s'aggrava bientôt à la suite d'une conversion plus scandaleuse encore que les précédentes. Il s'agissait, non plus d'un esclave païen, mais d'une Juive, esclave de Juifs, qu'Agobard avait su amener au baptême et qui, après cela, s'était enfuie de chez ses maîtres. Cette fois les Juifs crièrent très fort et prétendirent ressaisir la fugitive. Agobard avisa immédiatement ses amis de cour des tracasseries qu'on lui faisait (*scripsi sinceritati vestrae singulos breves indiculos* [1]). Et la femme elle-même, qui avait sans doute été à l'école de l'archevêché, écrivit pour se mettre sous leur protection. Mais les Juifs étaient bien armés : ils exhibaient un édit (*praeceptum*) de l'empereur interdisant formellement de baptiser un esclave juif sans le consentement de son maître ; il ne s'agit donc pas d'un privilège spécial à tel ou tel marchand, mais d'une disposition générale qui avait peut-être été promulguée ou renouvelée précisément à la suite des premières plaintes portées contre Agobard. Le bouillant prélat écrit à Wala et à Hilduin qu'il ne peut pas croire qu'un édit aussi contraire aux canons de l'Église ait été signé par l'empereur « très pieux et très chrétien », et il appelle les textes à la rescousse. L'Esprit Saint n'a-t-il pas dit : « Allez et instruisez tous les peuples, baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » ? Les apôtres ont baptisé non seulement des esclaves contre le gré de leurs maîtres, mais des femmes et des enfants d'empereurs et de consuls contre le gré de leurs maris et de leurs pères. Saint Paul a fait des recrues dans la maison même de l'empereur Néron. Enfin Dieu a dit : « Tu ne craindras que ton Seigneur Dieu, tu ne suivras que lui seul ! » Jamais peut-être le conflit entre la loi d'État et la loi d'Église n'avait présenté une apparence aussi aiguë et presque tragique.

[1] *Ad proceres*, II.

## IV

Cependant l'orage s'amoncelait sur la tête d'Agobard. Le *magister* Everard lui écrivait des lettres menaçantes, annonçant l'envoi de *missi* impériaux chargés de le juger et de le punir. Ces nouvelles le désolent ; elles entravent le zèle des néophytes éventuels, l'œuvre sainte de propagande. Agobard supplie ses amis d'intervenir auprès de l'empereur pour faire cesser cette terreur et cette impiété. Qu'on sache bien qu'il ne s'agit pas de violence ni de conversions forcées : « Nous ne prétendons pas leur enlever leurs fils ou leurs esclaves par force, mais qu'on ne refuse pas au moins de recevoir ceux qui quittent l'infidélité pour la foi. »

Tout cela était fort éloquent et même assez habile, mais ne fit aucun effet. L'empereur avait pris fort mal l'insubordination prolongée de l'archevêque, son mépris persistant des lois et des ordonnances royales : il était décidé à en finir. Tout d'abord les Juifs de Lyon reçurent et communiquèrent aussitôt à Agobard un diplôme impérial (*indiculum*) [1] qui reconnaissait le bien fondé de leurs réclamations ; un autre exemplaire en fut adressé au vicomte du *pagus Lugdunensis*, c'est-à-dire au représentant le plus élevé du pouvoir civil et judiciaire dans le district. Ces documents étaient bien en règle, scellés de l'anneau royal. Néanmoins Agobard affecta d'en contester l'authenticité et méprisa les injures et les menaces des Juifs qui avaient sollicité l'envoi de *missi* impériaux pour le mettre à la raison. Mais il fallut bientôt déchanter. A quelque temps de là arriva Everard, le *magister Judaeorum* en personne, qui confirma les dires des Juifs et annonça que l'Empereur était violemment irrité de la conduite de l'archevêque. Les *missi* étaient en route ; Agobard jugea prudent de ne pas les attendre et, sous prétexte d'aller régler un différend survenu entre les moines de Nantua, s'éclipsa de Lyon.

Voilà les *missi*, Frédéric et Gerrich, à Lyon, munis d'un mandat qui fixait l'indemnité journalière à laquelle ils avaient droit — indemnité qui devait être à la charge d'Agobard — et de capitulaires

[1] *De insol. Jud.*, 2.

(*capitularia sanctionum*) qui donnaient définitivement gain de cause aux Juifs. Ceux-ci, selon Agobard, exultèrent, tandis que la consternation régnait chez les chrétiens : « Vos *missi*, écrit-il à l'empereur, se sont montrés terribles pour les chrétiens et pleins de douceur pour les Juifs... Des chrétiens sont en fuite, d'autres se sont cachés ou sont mis aux fers (*? districti*). Les Juifs triomphent et prescrivent insolemment aux chrétiens ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire; ils blasphèment en leur présence le Seigneur et le Sauveur Jésus-Christ. » Le peuple de Lyon, ému par les sermons d'Agobard, s'était longtemps persuadé que les Juifs étaient aussi mal vus de l'empereur que de l'évêque. Les *missi* se chargent de démontrer le contraire. « Ils vont murmurant aux gens dans le tuyau de l'oreille que les Juifs, loin d'être abominables à vos yeux, vous sont chers ; les gens de leur suite ajoutent que certains Juifs, à la cour, ont plus de crédit que les chrétiens. » Agobard, informé de ces propos, adresse de Nantua des lettres et messages aux *missi* pour les prier de faire connaître leurs volontés, se déclarant prêt à y obéir. Mais l'heure était passée de ces finesses dilatoires ; les *missi* ne voulurent rien entendre et continuèrent impitoyablement leur œuvre de justice ; les choses arrivèrent au point que plusieurs prêtres, menacés nominativement, furent réduits à se cacher. Agobard voit là une image à peine réduite des persécutions de l'Eglise [1].

L'archevêque, à bout d'expédients, s'adresse alors à l'empereur lui-même. Il lui fait, à sa manière, le récit de ce qui s'est passé, et lui résume ses sermons contre les Juifs, cause véritable de leur haine et de la persécution que leurs amis ont déchaînée contre lui. Il fait appel à la piété de l'empereur et tâche d'éveiller sa susceptibilité en lui dénombrant les vantardises des Juifs, l'importance et le crédit qu'ils s'arrogent, l'abus scandaleux qu'ils en font. Ce passage, un des plus curieux de toute cette polémique, mérite d'être reproduit en entier [2].

« Les Juifs, abusant de la simplicité des chrétiens, se targuent mensongèrement d'être chers à vos yeux à cause des patriarches dont ils descendent. Ils racontent qu'ils ont entrée d'honneur chez

[1] *De insol. Iud.*, 3 ; 2.
[2] *De insol. Iud.*, 5.

vous et sortie pareille ; que des personnes très distinguées désirent entendre leurs discours et recevoir leurs bénédictions et déclarent souhaiter un législateur tel que celui des Juifs. Alors que nous défendons aux chrétiens de boire du vin juif, ils assurent que vos conseillers leur en ont acheté pour de fortes sommes. Ils déclarent n'avoir pas trouvé dans les canons le texte où je m'appuie pour défendre aux chrétiens de manger et de boire avec les Juifs. Puis ils exhibent des ordonnances signées de votre nom, revêtues de votre sceau d'or, et qui renferment pourtant des paroles que je ne puis croire véritables. Ils montrent des robes de femmes que leurs épouses, prétendent-ils, auraient reçues en cadeau de votre famille et des matrones du palais. Ils exaltent la gloire de leurs ancêtres. Ils se vantent d'avoir reçu de vous, contrairement à la loi, le droit d'élever de nouvelles synagogues... « A Lyon, les choses en sont venues à ce point que les chrétiens ignorants prétendent que les Juifs leur prêchent mieux que nos prêtres. Les *missi* impériaux, pour que les Juifs puissent célébrer librement leur sabbat, ont ordonné de transférer à un autre jour le marché qui se faisait le samedi, laissant même aux Juifs le choix du jour de la semaine ; ils prétendent que ce changement favorisera la liberté du dimanche pour les chrétiens, mais c'est tout le contraire ; seuls les Juifs en profiteront. Jusqu'à présent, les personnes qui demeurent dans le voisinage venaient en ville acheter le samedi toutes leurs provisions et avaient le dimanche libre pour aller à la messe et au prône ; ceux qui arrivaient de loin profitaient de l'occasion du marché pour assister à l'office du soir aussi bien qu'à celui du matin et s'en revenaient édifiés chez eux. »

Puis vient le post-scriptum où Agobard, avec une habileté de tacticien que lui envieraient les plus fins routiers parlementaires, tire sa flèche du Parthe [1] : « Je venais de dicter le mémoire ci-dessus, lorsque survint un homme qui s'était enfui de Cordoue en Espagne, et disait avoir été volé, voici vingt-quatre ans, par un Juif de Lyon, et vendu tout enfant ; il a pris la fuite cette année en même temps qu'un autre homme, qui avait été volé pareillement à Arles il y a six ans,

[1] *De insol. Iud.*, 6.

par un autre Juif. J'ai fait mon enquête et j'ai trouvé des gens qui connaissaient l'homme de Lyon ; on m'a conté, à cette occasion, que ce Juif avait volé d'autres enfants chrétiens, qu'il en avait acheté et vendu plusieurs ; cette même année, m'a-t-on dit, un autre Juif a volé et vendu un autre enfant. Beaucoup de chrétiens sont vendus par des chrétiens et achetés par des Juifs *qui accomplissent sur eux des choses horribles et qui sont trop honteuses pour qu'on les écrive.* » On a supposé, non sans vraisemblance, qu'Agobard insinuait par là que les marchands juifs fournissaient aux musulmans d'Espagne des esclaves... de tout repos pour la garde de leurs harems. Vraie ou fausse, on remarquera avec quelle habile imprécision l'accusation est formulée, on devine quel effet ces insinuations vagues et anonymes devaient produire sur des esprits simples et prévenus.

A ce mémoire justificatif était annexée une longue épître rédigée en commun par Agobard et par ses collègues, les évêques Bernard de Vienne et Faova (Faof) de Chalons, pour exposer à l'empereur ce qu'ils appellent les « superstitions des Juifs » et leurs calomnies contre la religion chrétienne. Les Juifs racontent à leur façon l'histoire de Jésus et de Pierre, ils soutiennent que les chrétiens adorent des idoles, que les miracles obtenus par l'intercession des saints le sont en réalité par le Diable[1]. Au lieu de vous analyser plus longuement ce volumineux mémoire, permettez-moi de vous citer l'appréciation d'un écrivain protestant, M. Wiegand, qui a plaidé les circonstances atténuantes pour Agobard : « Aucun document, dit-il, ne traduit avec une franchise plus effrayante l'exclusivisme fanatique du parti clérical. Les trois évêques veulent ouvrir les yeux de l'empereur crédule et ignorant sur les superstitions des Juifs, en invoquant les autorités ecclésiastiques de tous les siècles. Déjà dans l'ancienne Eglise, tous les docteurs, tous les Pères éclairés — et ils en donnent la liste — ont flétri l'entêtement obtus des Juifs. Leurs jugements se sont imposés aux conciles francs dont les canons réclament sans cesse une séparation rigoureuse entre les chrétiens et cette secte maudite. Ils s'inspirent en cela de l'exemple de l'apôtre Jean qui écarta, avec la même énergie, l'hérésiarque juif

[1] J'emprunte les termes de l'analyse de M. Israël Lévi, *Etudes sur les Juifs de France*, dans le Rapport au Séminaire israélite pour 1903.

Cérinthe. Or, entre l'Eglise et l'hérétique il y a encore quelques rapports; le Juif, lui, est l'antipode direct, absolu de l'Eglise. A l'appui de quoi Agobard invoque une longue série de fables talmudiques, amassées sans critique, et compile dans l'esprit le plus exclusif les paroles des prophètes, du Christ et des Apôtres sur les Juifs; la conclusion de tout ce morceau, c'est que l'Eglise et la Synagogue sont aussi séparées l'une de l'autre que Garizim et Ebal, le mont béni et le mont maudit. L'œil plonge ici dans un hideux mélange de déraison et de passion. Et ce qui dégoûte le plus, conclut M. Wiegand, c'est de voir cet antisémitisme fanatique se draper en religion de la paix, et se poser en évangile destiné à faire le bonheur des nations. »

Je me reprocherais d'essayer de corriger ou de compléter ce jugement autorisé et impartial. Je veux seulement ajouter que, si Agobard ne peut être absous du reproche de parti pris fanatique, ni même de celui de mauvaise foi, ses adversaires ne peuvent pas non plus être acquittés du reproche de superstition qu'il leur adresse. Si l'on examine avec soin les « mensonges exécrables » ressassés par Agobard, on s'aperçoit qu'il ne s'agit pas seulement de « fables talmudiques », comme le croit M. Wiegand, mais de *midraschim* de date plus récente venus d'Asie et d'Afrique. Le travestissement de l'histoire de Jesus, c'est déjà une esquisse du *Toldoth Yeschou*. D'autres traits sont empruntés au *Schiour Koma*, « cet ouvrage de basse mystique et de gnosticisme grossier, qui représente Dieu sous une forme corporelle, lui attribuant des membres et des organes, des doigts inflexibles, un corps porté par des bêtes » [1]. Tous ces livres enfin se rattachent au *Sèfer Yecira*, « ce traité de cosmogonie mystique, qui fit jouer aux lettres de l'alphabet, éternelles comme Dieu, divers rôles dans la création du monde [2] ». Ainsi, dès sa première apparition en Occident, le « charlatanisme des cabbalistes », pour parler comme Spinoza, a eu non seulement pour effet de dégrader la religion et de corrompre le bon sens des Juifs, mais encore de les exposer à de légitimes railleries et de fournir une arme redoutable à leurs ennemis. Le mensonge et l'erreur se payent toujours.

[1] Israel Lévi, *op. cit.*
[2] *Ibid.*

Malgré l'orage qui avait fondu sur lui, Agobard ne se tint pas pour battu, n'abandonna pas une ligne de ses doctrines, pas un pouce de ses prétentions. Pendant que les *missi* étaient encore à Lyon, occupés à régler les affaires des Juifs, il écrivit au vieux Nébrid, évêque de Narbonne, un survivant du temps de Charlemagne, la lettre « exhortatoire » qui est le dernier en date, et non le moins virulent, de ses factums antijuifs. Agobard rappelle à son collègue la croisade qu'il a entreprise pour détourner ses diocésains de tout commerce avec les « infidèles », par quoi il faut entendre non les païens, qui n'existent pas dans son diocèse, mais les Juifs « très répandus à Lyon et dans les villes voisines » (*qui in nostra hac et in nonnullis aliis vicinis urbibus videntur esse diffusi*). Suit un parallèle entre les fils de la lumière et ceux des ténèbres, la chaste fiancée qu'est l'Eglise et la vieille courtisane ridée qu'est la Synagogue. Agobard insiste sur le danger pour la foi que présentent les rapports de table et de société entre Juifs et chrétiens : « Par là, quelques chrétiens arrivent à fêter le sabbat avec les Juifs et à violer le saint repos du dimanche. Ils transgressent les jeûnes prescrits. Beaucoup de femmes vivent aux gages des Juifs comme domestiques ou comme ouvrières; il y en a qu'ils détournent de leurs devoirs. » La domination insolente et décevante des Juifs, c'est la prostitution de toute la communauté chrétienne : « ils se targuent, d'une bouche superbe, d'être la descendance des patriarches, la race des justes, les fils des prophètes », oubliant les injures dont leurs propres prophètes les ont accablés. « Des hommes du peuple, des paysans se laissent entraîner dans un tel océan d'erreurs qu'ils voient dans les Juifs le seul peuple de Dieu, qu'ils croient et disent entre quatre yeux que là seulement se rencontrent l'observance d'une religion pure et une foi bien plus certaine que la nôtre. » C'est pour obvier à ce péril croissant qu'Agobard a cru devoir prendre des mesures de défense légitimes; il les compare, non sans ironie, à celles que les Juifs eux mêmes avaient jadis prises pour se séparer des idolâtres. Il faut que le peuple chrétien s'interdise d'habiter, de manger, de boire avec les Juifs; par là seulement on évitera le danger redoutable qui menace les âmes à leur contact. « Les *missi* et Everard ont essayé de détruire cet ouvrage de notre religion et de l'ébranler sous le couvert d'édits impériaux,

*Jusqu'à cette heure nous ne leur avons pas cédé*, résolu de maintenir inébranlables les vérités de la loi divine et les saintes constitutions des Pères. Nous n'avons pas obéi à ces ordres néfastes; nous ne pouvons croire qu'un prince dévot, digne de Dieu, ait donné des édits contraires à la loi de Dieu, hostiles aux saints canons, dangereux pour le salut de l'Eglise. » Et Agobard invite le vieux Nibrid à rester inébranlable avec lui, jusqu'à ce que la tourmente ait passé; bien plus, à battre le rappel parmi les frères et amis, à presser ses voisins et collègues de s'associer à l'œuvre de salut commencée...

## V

Nous ne savons pas, avec précision, comment se termina *juridiquement* la querelle d'Agobard et des *missi*. Il est certain cependant que le fanatique archevêque n'eut pas le dernier mot et qu'il fut réduit, sinon au silence, du moins à l'inaction. Peut-être d'ailleurs dans les années suivantes fut-il trop absorbé par les luttes politiques pour servir lui-même activement les intérêts de la religion: Achitophel éclipsait Haman.

Quant à Louis le Pieux, ni ses malheurs, ni ses humiliations ne modifièrent ses sentiments philosémites, ou, pour parler plus exactement, sa haute équité. Il continua à garantir aux Juifs le libre exercice de leurs droits; il n'hésita pas à laiser nommer çà et là des fermiers d'impôts juifs qui — c'est un évêque qui le prétend — abusaient parfois de leur autorité pour contraindre de pauvres gens à renier le Christ. Encore en 839, l'avant-dernière année de son règne, il renouvela le privilège héréditaire d'une famille juive à la possession de deux vastes domaines qui comprenaient des maisons, des meubles, des prés, des champs cultivés, des cours d'eau, des chemins et des moulins. Ces domaines sont appelés *Valerianis* et *Bagnolis*. Qui sait s'il ne s'agit pas de Bagneux-sur-Bievre et du Mont Valerien?

La même année, se produisit un incident sensationnel qui était de nature, il faut le dire, à justifier aux yeux de beaucoup de gens les inquiétudes d'Agobard touchant le danger des relations avec les

Juifs. Le diacre Bodo. Alaman d'origine, avait été élevé à la cour de Louis. Il passait pour savant homme et dévot. Il annonça l'intention de faire un pèlerinage à Rome, en obtint l'autorisation et reçut à cette occasion beaucoup de riches cadeaux. Quand tout fut prêt, il vendit à l'encan tous les hommes de son escorte, et, à la stupeur générale, se déclara ouvertement juif. Il y avait quelque temps, paraît-il, qu'il préparait son apostasie, de concert avec des Juifs de ses amis. Et ce n'était pas, croyez-le, une conversion du bout des lèvres. Bodo se fit bel et bien circoncire, il laissa pousser sa barbe et ses cheveux (telle était déjà la mode chez les Juifs de ce temps), il prit le nom d'Eléazar, revêtit un costume militaire, épousa une Juive, et, accompagné de sa femme et de son neveu, converti comme lui, partit pour l'Espagne et s'alla fixer chez les Juifs de Saragosse. Là il devint un rabbin militant et apprit même l'hébreu.

S'il y a quelque chose de plus surprenant que cette conversion, c'est le motif déterminant qu'en donna plus tard Bodo lui-même en réponse à un théologien qui voulait le ramener au christianisme : ce qui l'avait dégoûté, dit-il, de l'Eglise, c'était la corruption du clergé catholique, corruption dont lui-même avait subi la contagion. Il avouait que les temples chrétiens, eux-mêmes, avaient plus d'une fois abrité ses coupables amours !

Quoi qu'il en soit, il y avait dans un fait pareil de quoi ranimer le zèle vigilant d'Agobard et de ses émules. Le vieil archevêque mourut l'année suivante, mais son successeur au siège de Lyon, Amolon, était imbu des mêmes principes que lui. En 846, il reprit avec vigueur la campagne d'Agobard pour le rétablissement des barrières canoniques entre Juifs et chrétiens, usant des mêmes arguments et parfois des mêmes termes que son devancier. S'il n'obtint pas non plus gain de cause — car les décisions conformes du concile de Meaux furent cassées par Charles le Chauve — il contribua du moins à préparer le terrain. Encore quelques années et nous entrons dans la période la plus ténébreuse du moyen âge, celle où sombrèrent, avec la prospérité et la culture intellectuelle, la liberté religieuse et l'égalité devant les lois.

***

Mesdames et Messieurs, cette rapide esquisse, que vous avez peut-être trouvée bien longue, nous a transportés dans des temps très lointains, au milieu d'idées et de mœurs très différentes de celles d'aujourd'hui. Pourtant il ne faudrait pas fouiller beaucoup pour découvrir, de nos jours encore, des passions aussi fanatiques, des préjugés aussi violents que ceux qui s'exprimaient par la plume des Agobard et des Amolon. Mais aujourd'hui, je m'empresse de le dire, ce n'est pas dans les rangs du clergé que la liberté religieuse et les droits du judaïsme, qui en sont comme la pierre de touche, trouvent leurs plus violents adversaires. Agobard ne porte plus la soutane ni la crosse; c'est dans un bureau de rédaction laïque qu'il a installé sa principale officine ; à l'antisémitisme purement religieux du IX^e^ siècle a succédé l'antisémitisme fondé sur des considérations de race, plus prétentieux, moins sincère et tout aussi malfaisant que l'autre.

S'il y a une consolation pour les âmes éprises de justice et de liberté, c'est de constater quels progrès ont faits ces idées dans les milieux qui jadis leur semblaient les plus réfractaires, et tout particulièrement dans cette vieille cité chrétienne de Lyon, qui a longtemps passé pour le rempart du fanatisme. Sans doute l'antisémitisme est loin d'y être éteint et vous avez tous présente à la mémoire l'histoire de ce « Bottin juif » destiné à signaler, c'est-à-dire à « boycotter » les commerçants israélites de Lyon, odieuse manœuvre que les tribunaux ont dû condamner. Mais, à côté de ces survivances de l'intolérance médiévale, l'histoire contemporaine de Lyon offre des épisodes plus consolants. Il y a quelque temps je lisais, dans un journal, le récit d'une réunion tenue à Lyon le 13 novembre dernier (1904) par une *Association pour l'Union des chrétiens des diverses Eglises*. Cette réunion, présidée par un pasteur et par un prêtre catholique, a fini par élargir encore les bases primitivement adoptées et par décider que l'Association serait ouverte aux Israélites et « à tous ceux qui, sans appartenir à aucune confession chrétienne, voudraient collaborer à cette œuvre de paix ». L'*Union pour l'action religieuse et morale*, — c'est le nouveau nom de la Société — a son siège à Grenoble, mais c'est à Lyon même qu'elle est destinée à exercer sa principale action. Dès le lendemain

de sa formation, le prêtre, qui avait présidé l'Assemblée constitutive, venait rendre une visite fraternelle au grand rabbin de Lyon, et quelques jours après un autre prêtre, M. l'abbé Bougerette, prononçait dans une église de Lyon, devant un nombreux auditoire de toutes les confessions, un sermon éloquent sur les orientations nouvelles de la pensée religieuse. En terminant, dit le journal auquel j'emprunte ces détails, l'orateur a flétri en termes énergiques l'antisémitisme et préconisé l'alliance de toutes les bonnes volontés « en marche, non vers l'unité des esprits par l'unification des croyances, mais vers l'unité des cœurs dans la charité [1] ».

Il était bon, Messieurs, que ces choses-là fussent dites et qu'elles fussent dites dans la patrie d'Agobard ; il n'était pas mauvais non plus qu'elles fussent répétées ici, où elles trouveront, je l'espère, un écho unanime.

[1] *Univers israélite*, 16 décembre 1904.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

