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

http://www.archive.org/details/revuedestudesj52soci

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES. — IMPRIMERIE CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

F
2a Or 05
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME CINQUANTE-DEUXIÈME

PARIS
A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER
83 bis, RUE LAFAYETTE
1906

436210
6.6.45

DS
109
R63
1922

L'ESPRIT

DU CHRISTIANISME ET DU JUDAISME

A PROPOS DE QUELQUES PUBLICATIONS RÉCENTES

(SUITE ET FIN[1])

V

LE JUDAISME A L'ÉPOQUE DE JÉSUS.

L'apologétique a une pointe, qui est la polémique. M. Harnack n'a pas échappé aux lois du genre, et, pour faire ressortir la supériorité et l'originalité de la mission de Jésus, il a sévèrement jugé le peuple d'où celui-ci est sorti et la société qu'il a prêchée, s'inspirant des passages célèbres de l'Évangile, mais ne tenant guère compte des résultats de la science historique.

En général, les critiques protestants du Nouveau-Testament pèchent encore par erreur de méthode et par défaut d'information. Les protestants libéraux, surtout, qui ne tiennent plus au christianisme que par la personnalité de Jésus (comme si elle était plus à l'abri des atteintes de la critique), sont victimes du préjugé théologique. Pour eux, Jésus n'est qu'un homme, mais ils l'adorent et le divinisent. Au culte d'un homme, ils joignent la superstition d'un livre; l'Evangile, ce bréviaire des simples, devient le réceptacle de leur métaphysique et de leur mystique, car toute vérité doit y être enclose; les passages les plus simples, tour à tour, ou les plus obscurs, ou seulement les plus insignifiants, se trouvent recéler, comme nous l'avons vu, des doctrines insoupçonnées. Dans leur désir d'exalter encore le Nouveau-Testament, ils oublient que c'est un document historique ; ils l'isolent trop de ce qui l'a préparé, et autrement que par réaction ; le judaïsme des environs de l'ère chrétienne, qu'il faut toujours voir à l'arrière-plan de la prédication de Jésus, n'est présenté par eux que comme antithèse et repoussoir. Il faut dire, à leur décharge, que les sources sont encore difficilement accessibles, et que de sérieux progrès n'en ont pas moins été réalisés dans ces derniers temps [1]. La synthèse de ces acquisitions nouvelles est contenue dans la monumentale Histoire de Schürer [2]. Si Harnack connaissait à fond cet ouvrage de son collègue (il dirige avec lui la *Theologische Litteraturzeitung*), il n'aurait pas été éclairé sur tous les points, mais il se serait épargné bien des erreurs. Sa peinture du judaïsme est effroyablement sombre, et calculée pour faire antithèse.

---

[1] Voyez *Revue*, tome LI, p. 191.

A lire Harnack, on a l'impression que les Juifs des environs de l'ère chrétienne avaient tout oublié et n'avaient rien appris. Il est même plus dur que Jésus, qui ne paraît pas s'être attaqué aux Pharisiens en tant que parti. Les sévérités des Évangiles reflètent plutôt l'hostilité des générations chrétiennes qui, après la ruine de la nationalité juive, avaient séparé leur cause de celle du peuple vaincu. C'est Matthieu surtout qui a mis l'accent sur ce point, et son Discours sur la Montagne est une composition artificielle, destinée à faire pendant à la Loi du mont Sinaï, et où l'opposition entre l'ancienne et la nouvelle alliance est marquée d'une façon manifestement théorique et factice[1]. Au contraire, Marc et Luc montrent Jésus en bonnes relations avec les Juifs et leurs docteurs. Il n'attaque jamais la Loi comme fera Paul ; c'est tout au plus s'il s'en prend parfois à certaines extensions de la Loi, telles que les règles de pureté, que d'aucuns s'imposaient par surcroît. Quand les Pharisiens lui reprochent d'enfreindre le repos sabbatique, il leur répond — si le mot est authentique — que le sabbat à été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat[2]. Il ne fait, en cela, que leur rétorquer leur propre principe : לכם שבת מסורה ואי אתם מסורים לשבת (R. Simon b. Menassia, fin du IIe siècle[3]).

---

[1] C'est le lieu de mentionner — ne fût-ce que parce qu'il soutient une thèse contraire à celle qui est exposée ici — le récent ouvrage de M. Friedländer sur « le mouvement religieux au sein du Judaïsme à l'époque de Jésus » (*Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Christi*, Berlin, G. Reimer, 1905). D'après lui, le pharisaïsme n'a jamais conquis la nation juive et n'a exercé qu'une action néfaste. L'idéal biblique a été poursuivi par le judaïsme de la Diaspora, qui a réagi sur la Palestine, réfractaire aux Pharisiens. C'est ainsi que, par-dessus cette secte, le mouvement apocalyptique rejoint le mouvement sibyllin, et que les Esséniens donnent la main aux Thérapeutes. Ces courants parallèles aboutissent à Jésus, qui a parfait l'œuvre des Prophètes. — Une des moindres originalités de ce livre, dont la préface et la conclusion sont bien inquiétantes, n'est certes pas la réhabilitation de la classe des « Am-Haareç », véritable Quatrième État avec ses écoles et sa littérature ; quant à la découverte d'une secte juive anté-chrétienne, « l'hérésie du minéisme », ce n'est pas une nouveauté (v. M. Friedländer, *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, 1898 ; *Der Antichrist*, 1901 ; *Revue*, XXXVIII, 38 et ss., 194 et ss., 204 et ss.), et c'est précisément la polémique que l'auteur a engagée pour le compte de ces gnostiques juifs qui, aujourd'hui, le jette presque dans les bras du christianisme. Encore un qui ne sera pas sorti indemne du « Pardès » !

[2] *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 vol. (3e éd., Leipzig, 1898-1901).

Harnack reproche aux Pharisiens, d'une part, d'avoir fait peser sur le peuple un joug étroit, d'autre part d'avoir manqué de sincérité et d'humanité ; c'est ce qu'on entend généralement par « pharisaïsme », et jamais appellation ne fut plus injuste.

Comme il fait souvent, Harnack commence par une demi-concession : « Jésus trouvait dans son peuple une morale riche et profonde. Il ne faut pas juger de la morale des Pharisiens d'après les exemplaires casuistiques et ridicules qu'ils en ont donnés. Se mêlant au culte et s'engourdissant dans le rituel, la morale de la sainteté s'était changée en ce qui lui était le plus opposé, mais elle n'était pas complètement pétrifiée et n'était pas morte. » Ailleurs il est plus sévère : « Les prêtres et les Pharisiens tenaient le peuple enchaîné et tuaient son âme, faisant régner une terreur souvent plus effroyable que le despotisme des rois » (p. 113). Ce reproche, qui repose non seulement sur une interprétation inexacte de termes tels que תורה (qui signifie « instruction » et non « loi ») et עול מצות, mais sur l'ignorance profonde de l'âme juive, a été maintes fois réfuté ; il n'est pas vrai que les rabbins aient « empoisonné » le peuple ; toutes les règles rituelles qu'ils déduisaient de la Loi, quand elles ne consacraient pas des usages établis, avaient pour but de purifier l'homme, de sanctifier ses moindres actions. Aussi le peuple ne supportait-il pas avec douleur ou avec résignation le « joug de la loi », et ce qui le montre le mieux, c'est qu'il opposait ce joug à celui de la puissance temporelle et de la force matérielle.

---

[1] C'est ce qu'a bien mis en lumière l'abbé Loisy dans la *Revue d'Hist. et de litt. religieuses*, VIII (1903) : *Le Discours sur la Montagne* (tirage à part, Paris, Picard).

[2] Marc, II, 27 : Matthieu dit autre chose ; Luc ne dit rien. Mais même dans Marc le passage paraît interpolé, d'après Matth., XII, 5-7. En tout cas, le mot n'y est pas à sa place ; il a pu être prononcé dans une autre circonstance, où Jésus lui-même aurait violé le sabbat (Dalman, *Die Worte Jesu*, pp. 215-216).

[3] *Mechilta*, sur XXXI, 13 et 14 (p. 110 Weiss) ; cf. *Yoma*, 85 *b* ; *Pesahim*, 112 *a* « Profane le sabbat plutôt que de mendier ».

Jésus n'a donc pas donné un autre idéal à la vie, et l'on soutient une thèse diamétralement opposée à la vérité quand on affirme qu'en se déclarant l'ennemi des chefs officiels du peuple (s'il l'a fait), « c'était la basse conception religieuse inculquée par eux à l'humanité qu'il combattait surtout. Ils considéraient Dieu comme un despote qui veille avec un soin jaloux au cérémonial de sa cour : lui respirait en la présence de Dieu[1]. Ils le voyaient seulement dans sa loi, dont ils avaient fait un labyrinthe de pièges et de faux-fuyants ; lui voyait et sentait Dieu partout. Ils possédaient des milliers de commandements divins et croyaient pour cela connaître Dieu ; lui n'avait qu'un commandement et pour cela le connaissait » (p. 56). Qu'il est donc dangereux de filer un parallèle et de se laisser enivrer par l'antithèse !

Le reproche d'avoir accumulé les prescriptions et de les avoir mises toutes sur le même rang est aujourd'hui le suprême argument, l'expédient désespéré des théologiens allemands. On leur a montré que Jésus n'avait innové en rien. Qu'à cela ne tienne ! Oubliant que, pour lui, l'essence de la prédication évangélique est entièrement originale, Harnack reconnaît que les Juifs étaient arrivés aux plus hautes conceptions religieuses, mais il demande « si c'était sans alliage et plein de vitalité », et répond qu' « il y avait encore malheureusement beaucoup de choses à côté ». — « Que pouvait-il y avoir de nouveau dans la religion à l'époque de Jésus ?... Le monothéisme était fondé depuis des siècles, et les types de la piété monothéiste avaient paru çà et là dans toutes les écoles, dans tout un peuple... « Que voulez-vous donc avec votre Christ ? » nous objectent les savants juifs, « il n'a rien apporté de nouveau ». A cela je réponds avec Wellhausen : certainement ce que Jésus proclamait... on le trouve chez les Prophètes, on le trouve dans la tradition juive de son époque et même chez les Pharisiens : *mais il y a dans leur doctrine bien d'autres choses en même temps*[2] ; chez eux, c'était alourdi, coupé, étouffé, rendu impuissant et futile par les mille choses qu'ils confondaient avec la religion et qu'ils considéraient comme aussi importantes que la pitié et le jugement[3]... La source de sainteté était ouverte depuis longtemps, seulement on y avait jeté du sable et du gravier, et les eaux en étaient troublées. Que plus tard des rabbins et des théologiens aient distillé cette eau, même s'ils y ont réussi, cela ne change rien à l'affaire. Mais avec Jésus, la source avait jailli fraîche et claire, et s'était tracé un nouveau chemin à travers ce gravier que les prêtres et les théologiens avaient amoncelé pour étouffer le sérieux de la religion » (pp. 51-53).

---

[1] Harnack applique deux fois à Jésus ces mots tirés d'Isaïe, xi, 3.

[2] C'est Harnack qui souligne.

[3] D'après Matth., xxiii, 23 (Luc, xi, 42). Par le dernier mot, Harnack veut faire entendre, après Wellhausen, que les Juifs avaient perdu la notion du jugement à venir et de la responsabilité individuelle. Mais v. Schreiner, *Die jüngsten Urteile*, p. 18.

Nous avons eu la curiosité de chercher le passage allégué de Wellhausen ; le voici, et l'on y reconnaîtra sa « manière » : « Des savants juifs voudraient faire disparaitre la différence ou plutôt la violente opposition qui séparait Jésus des Pharisiens ; ils croient que tout ce qu'il a dit se trouve aussi dans le Talmud. Oui, tout et *beaucoup plus encore*. Πλέον ἥμισυ παντός. L'originalité de Jésus consiste en ce qu'il a senti, dans l'amas chaotique, ce qui était vrai et éternel, et en ce qu'il l'a fait ressortir avec force. Combien il était voisin et combien éloigné du judaïsme, c'est ce que montre d'une part Marc, XII, 28-34, et, de l'autre, le livre d'Esther[1] ».

Ici encore, M. Back, après Schreiner[2], a fort bien remis les choses au point, et Harnack à sa place. Le christianisme, tel du moins que le théologien nous l'a exposé dans la seconde partie de son livre, n'a jamais cessé d'être « contaminé », et il le serait encore, s'il n'était venu, lui, Harnack, pour le distiller. Et seul alors il aurait le droit et le pouvoir, à l'exclusion des « rabbins » et des « théologiens », de passer, comme on dit, une affaire à l'alambic ! Mais négligeons l'argument *ad hominem*, et même ne disons rien de l'erreur historique qui consiste à confondre perpétuellement les « prêtres » et les « Pharisiens », et à solidariser ceux-ci avec ceux-là. On reproche aux rabbins leur formalisme minutieux et étroit. N'est-ce pas Hillel, antérieur de peu à Jésus, qui renfermait toute la loi en un seul commandement ? N'est-ce pas Akiba qui, cent ans après lui, la faisait consister tout entière dans l'amour du prochain[3] ? Et nous comprenons alors le passage de Marc que Wellhausen cite. Nous y voyons qu'à un « scribe » qui lui demandait de lui indiquer le premier de tous les commandements, Jésus répond que c'est d'aimer Dieu, puis d'aimer son prochain, réponse qui lui vaut l'adhésion et l'approbation entière de son interlocuteur[4].

---

[1] *Israelitische und jüdische Geschichte*, 5e éd., p. 390, n. 1. Les mots soulignés le sont dans l'original.

[2] *Die jüngsten Urteile*, pp. 15 et s.

[3] *Sabbat*, 31 *a*; *Revue*, LI, 8 ; *Sifra*, sur XIX, 18 et parallèles ; cf. Ép. aux Galates, V, 14 ; Romains, XIII, 18.

[4] De même Matthieu, XXII, 36-39. Luc, X, 25-28, place même la réponse dans la

« Il y avait encore beaucoup de choses à côté » : cela est dit gravement, et pourtant c'est une naïveté qui trahit, chez Wellhausen comme chez Harnack, l'ignorance du caractère véritable de la littérature talmudique. Naturellement le Talmud, résumé d'une activité intellectuelle plusieurs fois séculaire, renferme autre chose que le principe de l'amour du prochain. Les Évangiles, qui n'embrassent ni une époque aussi considérable, ni des sujets aussi variés, contiennent bien des éléments accessoires, qu'il faut que Harnack en détache. Pour être juste, il faut comparer l'Évangile du Nouveau-Testament avec l'Évangile du Talmud, l'essence du judaïsme rabbinique avec l'essence du christianisme primitif. Il est vrai que les docteurs, qui étaient des rabbins et des légistes, ne parlent pas toujours de pureté, de piété et de sainteté ; mais il ne faut pas confondre la Halacha avec la Aggada (au sens large du mot), et confronter les idées morales de Jésus avec les prescriptions rituelles et juridiques des Pharisiens. C'est pis que si l'on opposait à la doctrine évangélique les décisions des conciles ou les règlements disciplinaires des synodes, pour ne rien dire des casuistes[1].

Quant aux mœurs des Pharisiens, Harnack s'est encore fait l'écho des accusations des Évangiles, sans les contrôler. Quand il parle, par exemple, de leur « vertu hautaine » (p. 100), il songe sans doute à la parabole du pharisien et du publicain dans Luc (xviii, 9-14). Mais les rabbins auraient applaudi à l'enseignement qui s'en dégage, eux qui disaient que l'humilité était la plus grande des vertus et de faire rougir son prochain la plus coupable des fautes[2]. Les paraboles évangéliques ne correspondent pas nécessairement à des expériences « vécues » de Jésus ; ce sont des anecdotes inventées dans un certain but, dans notre cas particulier pour illustrer cette idée piquante que souvent les personnes qui, par leur condition, paraissent désignées comme des modèles de vertu, ne remplissent même pas leurs devoirs les plus élémentaires, tandis que des hommes de peu manifestent des qualités qu'on ne s'attendait pas à trouver chez eux.

Encore moins Jésus eut-il besoin de déployer une « sainte colère

---

bouche du docteur. — Pourquoi Wellhausen ne compare-t-il pas le livre d'Esther — que nous lui abandonnerions peut-être — à Actes, v, 1 et s., où Pierre se montre si peu charitable envers Ananie et sa femme ?

[1] D'autres tombent dans le travers contraire en opposant la Halacha et la Aggada, comme l'a fait Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, V, 415, trompé, à ce qu'il semble, par un ingénieux parallèle de J. Derenbourg, *Histoire de la Palestine*, pp. 350 et s. Cf. en dernier lieu M. I. Lévi, dans *Revue*, L, 274.

[2] *Aboda Zara*, [illegible] *b* ; *Abot*, iii, 11 ; *Baba Mecia*, 59 *a*, etc.

pour démasquer ces loups à face humaine, pour découvrir leur hypocrisie et faire entendre son jugement... C'est contre eux qu'il prononça son fameux discours de malédiction, Matthieu, XXIII : « Malheur à vous, Scribes et Pharisiens hypocrites, sépulcres blanchis, etc. » (p. 113). Mais s'il est très douteux que Jésus se soit jamais exprimé ainsi, le Talmud n'a pas attendu Harnack pour stigmatiser les Pharisiens hypocrites[1]. Tous les partis ont leurs tartuffes. Mais si l'on étend ce blâme à la secte entière des Pharisiens, on manque à la saine logique et à la justice impartiale. Que dirait Harnack, si nous jugions les théologiens d'outre-Rhin d'après les plaintes si amères où il se répand dans la préface de la troisième édition de son livre? Lui-même juge-t-il les adversaires de Paul d'après les injures autrement véhémentes que l'apôtre leur a prodiguées, ou ceux de Luther, d'après les outrages dont les a couverts le moine de Wittemberg? Ou bien niera-t-il le caractère tendancieux de la polémique évangélique? Le seul Pharisien qui figure nommément et en action dans le Nouveau-Testament[2], Gamliel, y est présenté comme un homme modéré, sage et sincère. D'autre part, la littérature talmudique est remplie d'aphorismes sur la véracité, la franchise, la pureté de l'intention : « La vérité est une des bases du monde. — Le sceau de Dieu est vérité. — Tout se juge d'après l'intention. — C'est l'intention que réclame le Miséricordieux. — Dieu dit : Je ne reconnais que des actions auxquelles le cœur prend part[3]. » Le Juif dit tous les matins : « L'homme doit toujours être pieux en son for intérieur, rendre hommage à la vérité et l'exprimer dans son propre cœur[4]. » On multiplierait les exemples, si l'abondance des citations ne s'opposait pas aux citations.

Enfin, Harnack reproche au judaïsme officiel du temps de Jésus son inhumanité et sa coupable indifférence à l'égard des pauvres. Les classes dirigeantes, dit-il, auxquelles appartenaient les Pharisiens et les prêtres, avaient peu d'égards pour les besoins des malheureux; ils se montraient durs et négligeaient leur devoir d'une manière grossière (p. 99). Et la preuve qu'il en donne, c'est que le Psalmiste se plaint de la tyrannie des riches, et que Jésus en a parlé aussi sévèrement! Mais aussitôt après, il nous apprend que la dénomination de « pauvres » s'applique à ceux qui attendaient la consolation d'Israël, quoique la pauvreté matérielle se rencontrât souvent avec la piété et l'humilité. D'ailleurs, si bas que l'on descende pour la composition des parties les plus récentes du Psautier, on est encore loin de l'époque évangélique.

---

[1] *Sota*, 20 *a*, 22 *b* (Baraïta); j. *Sota*, V, 7 (20 *c*); j. *Berachot*, IX, 7 (14 *b*); *Abot de R. Natan*, ch. XXXVII (XLV), p. סב (124) Schechter.

[2] Actes, IV.

[3] *Abot*, I, 18 (Simon b. Gamliel); *Sabbat*, 55 *a*; *Berachot*, 15 *a*; *Sanhedrin*, 106 *b*; *Mechilta*, sur III, 9 (p. 26 Weiss); cf. *Haguiga*, 16 *a* (« tout commandement doit être fait avec recueillement »); *Yoma*, 72 *b* (« notre intérieur doit être comme notre extérieur »); *ib.*, 86 *b*; *Sota*, 41 *b* (« l'hypocrite profane le nom de Dieu »); *Baba Kamma*, 79 *b* (« celui qui pèche en secret supprime la présence de Dieu »), etc.

[4] Par un délicat scrupule, Raschi était opposé à la récitation de cette formule, disant que Dieu doit être adoré aussi bien en public qu'en secret (v. *Schibbolé ha-Lékel*, n° 6, p. 3 *b* Buber). — Cf. encore plus bas, p. 20.

Quant à Jésus, il se propose bien moins de condamner les riches que de consoler les misérables, et, dans ce but, il identifie, lui aussi, le pauvre et le pieux. La pauvreté est le chemin du ciel : les riches, en renonçant à leurs biens, acquièrent le salut. Tel est le principe qui inspire la prédication de Jésus, et l'on n'y trouvera rien de plus. Si maintenant on interroge la littérature talmudique, combien les textes n'en sont-ils pas éloquents? Il y a peu de sociétés où l'on se soit occupé, autant que chez les Juifs, des misères sociales; l'organisation de la charité publique et privée[1], aussi bien que les préceptes de la halacha et que les sentences de la Aggada, en est un témoignage irrécusable. On trouverait au besoin dans l'Évangile maints passages qui témoignent des sentiments humains de la société juive de ce temps, et Jésus reçoit toujours chez les Pharisiens un accueil hospitalier[2].

Non seulement on avait pitié des pauvres, mais on respectait la pauvreté; c'est le judaïsme qui a produit cette admirable « littérature des pauvres », dont l'Évangile, n'est, à certains égards, que le dernier chapitre, et dont Isid. Loeb, qui l'a reconstituée, a cru retrouver les traces dans la prière des Dix-huit Bénédictions[3]. « Trop pauvres souvent, dit encore Harnack en parlant de ces malheureux, pour pouvoir acquérir les moindres bénédictions et prérogatives du culte, écrasés et repoussés, iniquement maltraités, ils ne pouvaient lever les yeux vers le ciel. » Qu'est-ce à dire? Que les indigents étaient exclus du Temple? Le double sacrifice quotidien, le « tamid », était explicitement offert au nom du peuple entier. Les obligations rituelles étaient d'ailleurs proportionnées aux moyens des fidèles, et c'est précisément à propos des sacrifices que ce principe est énoncé : « qu'on donne peu ou beaucoup, il n'importe, pourvu que le cœur soit dirigé vers le ciel[1] ».

---

[1] Qu'il suffise de renvoyer à la conférence de M. J. Lehmann, *Assistance publique et privée*, Paris, 1897 (*Revue*, XXXV, *Actes*, p. I et s.).

[2] Sur l'hospitalité chez les rabbins, v. *Abot*, I, 5; *Abot de R. Natan*, VII (XIV) p. 17 Schechter; Tosefta *Berachot*, IV, 9. Cf. *Jew. Encyclop.*, VI, 481.

[3] *Revue*, XIX, 17-40; *La Littérature des Pauvres*, 137-166). — Sur la « littérature des pauvres » et le christianisme primitif, v. une bien jolie page de Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, pp. 166-167.

La meilleure preuve qu'on puisse peut-être donner aux savants protestants de la fidélité du tableau de cette société, dont nous avons esquissé seulement quelques traits, c'est que Jésus pourrait s'y mirer et s'y reconnaître. Rappelons donc à Harnack, puisqu'il l'oublie parfois, que Jésus est un Juif[2] de son temps et de son pays, Geiger a dit plus précisément : « un esprit pharisien dans un tempérament de Galiléen[3] ». Un homme tel que Jésus ne pouvait naître et vivre que chez les Juifs. Ses paroles et ses actions portent le cachet du judaïsme d'alors ; aucun autre peuple n'aurait pu le former, et dans aucun autre il n'aurait pu exercer son activité. Jésus, dit Harnack, « vit et se meut dans les Saintes-Écritures, mais non pas comme un maître de profession. Il est très invraisemblable qu'il ait fréquenté les écoles des rabbins ; en aucun lieu il ne parle comme quelqu'un qui possède une culture théologique et l'art de l'exégèse savante » (p. 35). Seulement, nous le voyons paraître dans les synagogues pour y prêcher[4] ; il n'était pas « maître de profession », mais c'est qu'il n'y en avait pas alors. L'enseignement n'était pas, ne devait pas être un métier, et les rabbins vivaient de l'exercice d'une profession : Hillel, Rabbi Josué, Akiba, R. Meïr, tous tiraient leurs ressources de l'œuvre de leurs mains. On sait que Paul en décida autrement [1].

---

[1] *Sifra*, 9 *a* Weiss. — Si Jésus, s'arrogeant le droit de police, chasse les marchands du temple (mais cf. *infra*, p. 25), son contemporain Simon b. Gamliel I abaisse, par une mesure législative, le prix des oiseaux destinés aux sacrifices (*Keritot*, I, 7).

[2] Il a fallu, dit Renan à la fin de son *Histoire du peuple d'Israël* (V, 416, n. 2), l'étourderie des gens du monde pour en douter. Il comptait sans les apôtres de l'antisémitisme scientifique et de la théorie des races. L'Anglo-Austro-Allemand H.-S. Chamberlain, dans son retentissant pamphlet, *Die Grundlagen des XIXten Jahrhunderts* (Munich, 2e éd., 1900, pp. 209-220), a revendiqué Jésus pour la race hittite ! — C'est donc en vain que la priorité de cette belle découverte est réclamée par le comte G. de Lafont, auteur d'un livre sur les *Aryas de la Galilée et les origines aryennes du christianisme*, dont la première partie a paru chez Leroux en 1901, et dont nous attendons sans impatience la seconde. La première est destinée à prouver que Jésus n'était pas Juif de race, pas plus que ses disciples (sauf Judas, s'entend), parce que la tradition le représente avec un visage ovale, que la population de la Galilée n'était pas sémite, mais aryenne (cf. Galilée et Gaule), etc. Voilà où conduit cette doctrine des races qui a pu faire croire à la faillite de l'anthropologie, et qui vient d'être magistralement réfutée par J. Finot, *Le préjugé des races* (Alcan, 1905), et F. Hertz, *Moderne Rassentheorien* (Vienne, 1904). Haeckel, qui vient de rompre une lance contre les religions, s'est avisé aussi que le caractère et la moralité de Jésus prouvent qu'il appartient à la noble race aryenne. D'ailleurs le nom de Pandera que certaines sources juives donnent à son père n'est pas autre chose que Pandore ! — En Allemagne, on a été récemment (Kalthoff et d'autres) jusqu'à nier l'existence de Jésus.

[3] *Vorlesungen über das Judenthum*, 9 (dans *Jüdische Zeitschrift*, III, 38).

[4] Matthieu, XIII, 54 ; Marc, I, 39 ; Luc, IV, 15, etc. Cf. *Revue*, t. LI, p. 209, n. 1.

Pour comprendre la prédication de Jésus, il faut avant tout — Harnack l'oublie trop quand il interprète l'Évangile avec ses propres idées et à la lumière de la philosophie moderne — il faut entrer dans l'esprit de l'idiome qu'il parlait. C'est le point de départ des études sur la langue maternelle de Jésus [2] et des traductions du Nouveau-Testament en hébreu, entreprises dans un but missionnaire ou scientifique, comme celles de Delitzsch, de Salkinson, de Resch. Dalman, qui a revu la première, s'est convaincu qu'une traduction intégrale des Évangiles dans une langue sémitique était impraticable ; il n'est même pas prouvé que la première Vie de Jésus n'était pas rédigée en grec. Ce qui est sûr, c'est que Jésus a parlé la langue de son pays, et donc ce qu'on peut faire avec quelques chances de succès, c'est d'isoler *ses discours*, et d'en expliquer les termes essentiels en les replaçant dans la bouche des Juifs du temps [3]. Il ne faut pas, pour cela, songer à l'hébreu, qui était l'idiome savant [4], mais à la langue populaire, à l'araméen, que ce soit le dialecte de la Judée ou celui de la Galilée.

De même, la méthode d'enseignement de Jésus, qu'on lui croit si personnelle qu'on a également voulu reconstituer d'après elle l'Évangile primitif, est essentiellement juive.

Il expliquait la loi, les livres, les symboles,
Et, *comme Élie et Job*, parlait par paraboles.

Mais la littérature post-biblique est une source autrement abondante et le véritable terme de comparaison. D'ailleurs, les savants protestants ont reconnu la parenté des paraboles évangéliques et des « meschalim » du Midrasch ; c'est dommage seulement qu'ils aient en même temps obscurci la question par des théories sur l'allégorisme [5].

---

[1] I Corinthiens, IX, 4 et ss. (lui-même, pourtant, était tapissier). — Chez les Juifs la tradition s'est maintenue longtemps ; voyez encore les scrupules d'un rabbin du XIVe siècle, Simon b. Cémah Duran, *Maguen Abot*, sur IV, 5 (p. 64 Jellinek).

[2] V. A. Meyer, *Jesu Muttersprache*, Leipzig, 1896 (sur l'araméen de la Galilée, faible) ; Dalman, *Grammatik des palästinensischen Aramäisch* ; id., *Aramäische Dialektproben*.

[3] *Die Worte Jesu* mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache erörtert (t. I, Leipzig, 1898). Cet ouvrage et ceux de Resch (*Die Logia Jesu*, et דברי ישוע, Leipzig, 1898) ont été appréciés par M. I. Lévi, *Revue*, XXXVIII (1899), pp. 155 et s.

[4] Pourtant Dalman oublie que Jésus a pu discuter en hébreu avec les scribes et les Pharisiens.

[5] L'ouvrage classique est celui de A. Jülicher, *Die Gleichnisse des Jesu*, 2 volumes

L'erreur de Harnack provient ici de ce qu'il s'imagine que tous les rabbins étaient des casuistes ; il ignore qu'il y avait aussi des prédicateurs populaires, des aggadistes qui, selon l'expression talmudique, attiraient le cœur du peuple (המושכים את לב העם). Josèphe[1] nous parle de deux agitateurs populaires, Juda fils de Saripbée et Mathias fils de Mergaloth, « hommes très éloquents et versés dans les lois, qui étaient extrêmement aimés du peuple parce qu'ils instruisaient la jeunesse et passaient leur temps avec ceux qui poursuivaient l'acquisition de la vertu ». Jésus est un de ces « rabbis » ; ses maximes et ses paraboles sont dans la tradition aggadique, et Harnack en a parlé plus justement en disant que « le genre littéraire des Evangiles a son analogie dans la manière de professer des maîtres juifs ».

Pourquoi Jésus a-t-il réussi, et est-ce lui qui a réussi ? Qui sait ? Sans doute parce qu'il était venu, comme disent les théologiens, « à la consommation des siècles ». Le temps était mûr pour que le monde païen reçût la loi juive, et les circonstances historiques produisirent la personnalité nécessaire. Mais les Juifs furent encore les collaborateurs de Jésus, et le judaïsme le premier facteur de son succès. Si Harnack méconnait les rapports de la prédication évangélique avec la théologie et avec la morale du temps, il se tait sur les relations des premières communautés chrétiennes avec les Juifs. Sans rabaisser l'apport si considérable de Paul, on peut dire, avec M. Eschelbacher, que ce qui reste grand et vivant dans le christianisme, c'est la figure de Jésus, œuvre de simples Juifs anonymes, qui, inspirés par les souvenirs de leurs livres saints et les enseignements de leurs docteurs, l'ont créée de toute la force de leur inspiration et de toute la chaleur de leur foi.

On sait, du reste, que les premiers chrétiens restèrent attachés au judaïsme ; les mesures hostiles qui auraient été prises par la communauté de Jérusalem[2] pourraient n'être que la projection dans le passé des inimitiés postérieures. Mais c'est surtout en dehors de la Palestine que la nouvelle religion put se développer

---

(2e éd., 1899), résumé et apprécié par A. Loisy, *Les paraboles de l'Evangile*, dans *Etudes évangéliques* (Paris, Picard, 1903). V. aussi P. Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu* (Mohr, 1904) ; sur la *Mechilta*.

[1] *Antiquités*, XVII, vi, 2 ; cf. *Guerre*, I, xxxiii, 2. — Sur l'aggada et la littérature évangélique, v. J. Derenbourg, *Histoire de la Palestine*, pp. 350 et s. ; Renan, *Les Evangiles*, p. 66 et *passim*.

[2] *Actes*, vii. Le même livre (viii, 1-3) rapporte qu'au milieu de persécutions (d'une historicité très contestable) les apôtres, les propres disciples de Jésus, les chefs de la jeune communauté, purent rester à Jérusalem. — Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, III, 32, cite quinze évêques qui dirigèrent cette communauté jusqu'à l'époque d'Adrien.

grâce au judaïsme, qui lui avait frayé la voie. « Le grand fait de la soumission des Gentils au Dieu des Juifs était accompli en grande partie avant Jésus[1]. » On sait quelle vaste et active propagande ceux d'Égypte, de Syrie, d'Asie-Mineure et de Rome avaient organisée, et avec quel bonheur[2]. Selon Matthieu, Jésus aurait dit une fois aux Pharisiens : « Vous courez la terre et la mer pour faire un prosélyte[3]. » Mais déjà la Bible, dont la poésie naïve et la législation si humaine, unies au monothéisme spiritualiste des Prophètes et à leurs invectives passionnées contre les puissants, ont exercé une telle influence sur le prolétariat du monde païen qu'Ernest Havet[4] y a vu le secret de sa conversion, la Bible témoigne de ces efforts de prosélytisme : Josèphe et Sénèque, avec des sentiments différents, de leur succès[5]. Paul prêche dans les villes qui ont des communautés juives, et, dans les synagogues, s'adresse « aux hommes d'Israel et à tous ceux qui craignent Dieu » ; par ce dernier nom il entendait les païens à demi convertis[6].

---

[1] Havet, *Le Judaïsme*, p. 350.

[2] V. Graetz, *Die jüdischen Proselyten im Römerreiche* (Breslau, 1884); M. Friedlaender, *La propagande religieuse des Juifs grecs*, dans la *Revue*, t. XXX, 161 et s.; A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrhunderten* (Leipzig, 1902). Ce dernier, complété et rectifié par S. Krauss (*Jew. Quart. Rev.*, XVII, 370-383) et Vogelstein (*Monatsschrift*, XLIX (1905), 427-449) a montré (pp. 237-240) que les Juifs possédaient une véritable organisation en vue du prosélytisme, avec des « apôtres » ou missionnaires en titre. M. I. Lévi (*Revue*, L, p. 5) croit retrouver dans la *Mechilta* (sur XXII, 20) un fragment de discours de ces missionnaires juifs. D'après Harnack aussi, le manuel du prosélyte intitulé *les Deux chemins* aurait été primitivement juif (*Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege*, 2e éd., 1896). Toutefois, Dalman (*Die Worte Jesu*, p. 129, n. 2) a des doutes sur l'origine et le caractère de cet écrit.

[3] Matthieu, XXIII, 15 ; cf. *Actes*, II, 9. L'abbé Loisy (*Revue d'hist. et de litt. relig.*, X, 1905) suppose gratuitement que le passage de l'Évangile est dirigé contre Paul. Quant à M. Friedländer, qui soutient encore que le prosélytisme répugnait aux Pharisiens (*Die religiösen Bewegungen*, pp. 31-34), il s'avise d'y voir une allusion manifeste à la conversion d'Izate, roi d'Adiabène, racontée par Josèphe (*Antiq.*, XX, II, 4), conversion compromise par le pharisien (?) Eléazar, dont le rigorisme impose au roi la circoncision (cf. *Revue*, L, 1-2).

[4] E. Havet, *Le Judaïsme*, *passim*.

[5] Isaïe, II, 2 et s. ; XI, 10 ; XIX, 17 et s. ; XLIX, 5 ; LVI, 6-8 ; Jérémie, III, 17 ; Sophonie, III, 10 ; Zacharie, II, 15 ; Psaumes, XXII, 28 et s. ; LXVII, 4 et s. — Josèphe, *Guerre*, VII, III, 3, etc. ; Sénèque, cité par saint Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 11.

[6] V. en dernier lieu l'article de M. I. Lévi, *Revue*, t. L, 1 et ss. et t. LI, 1 et ss. M. Lévi montre que ce prosélytisme s'est aussi exercé en Palestine, qu'il a été enrayé par les événements, mais que le souvenir ne s'en était pas entièrement perdu. M. Baeck a bien marqué les causes de cet arrêt, v. *Das Wesen des Judentums*, pp. 147-148. Il n'est donc pas impossible que, suivant une conjecture de M. Vernes (*Revue*, t. XXXVI (1898), *Actes*, XXV-XXVI), le christianisme, soit dès Jésus, soit aussitôt après sa mort, se soit orienté vers les païens. — Les rapports de la théologie paulinienne et du judaïsme rab-

On a remarqué quelle place les femmes tenaient dans la vie et dans la prédication de l'apôtre ; or, c'est surtout parmi les femmes et par les femmes que s'exerçait la propagande[1]. L'activité littéraire que les Juifs d'Égypte déployèrent[2] a pu n'être pas toujours scrupuleuse, à notre sentiment, dans ses moyens ; mais elle a été animée par un esprit d'apostolat d'une ardeur et d'une noblesse vraiment admirables. La Septante a été un puissant instrument d'évangélisation. Les philosophes alexandrins se sont efforcés de rendre accessibles aux Grecs les vérités religieuses de la Bible ; leur représentant le plus éminent, Philon, qui met toutes les spéculations au service de la morale, est l'aïeul des théologiens et des apologistes chrétiens, « le premier des Pères de l'Église »[3]. Si le mouvement populaire qui a fondé le christianisme est parti de Palestine, l'herméneutique et la philosophie chrétiennes sont sorties d'Alexandrie. Cette expansion des idées juives montre à tout le moins que le judaïsme de cette époque n'était pas enserré dans son étroit horizon national et dans les liens d'un particularisme hostile, que sa religion universaliste était apte à devenir universelle. Le christianisme n'a pu le vaincre, sans parler des circonstances politiques, qu'en lui prenant ses meilleures armes et une bonne partie de ses soldats.

VI

L'ESPRIT DU JUDAÏSME.

Un point sur lequel l'accord paraît constant chez les savants juifs — l'abbé Loisy défend contre Harnack la même thèse pour le christianisme —, c'est que, pour juger le judaïsme avec pleine connaissance et en toute justice, il faut, non pas le saisir dans sa pureté pri-

---

binique sont mieux connus maintenant ; voir surtout : C.-G. Montefiore, *Rabbinic Judaism and the Epistles of St-Paul*, *Jew. Quart. Rev.*, XIII, 166 et ss. ; M. Lowy, *Die paulinische Lehre vom Gesetz*, *Monatsschr.*, t. XLVII et XLVIII (1903-1904). Contre l'opinion commune (v. encore Friedlander, *op. cit.*, pp. 359 et ss. , celui-ci s'applique à montrer, avec des arguments dont quelques-uns sont séduisants, que les doctrines de la foi seul moyen de salut, de l'insuffisance de la loi et de sa consommation dans le Messie ne sont pas empruntées à Philon ou à une autre source alexandrine, mais viennent des cercles rabbiniques.

[2] Josèphe, *Guerre*, II, xx, 2, etc.

[1] V. M. Friedländer, *Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums* (Zürich, 1903).

[3] Havet, *Le Judaïsme*, pp. 388, 433 et s.

mitive à un moment donné, mais, au contraire, le suivre dans son développement intégral, et que, même pour mesurer sa valeur à une certaine époque, il est nécessaire de connaître la marche qu'il a suivie depuis lors, et le terme actuel de son évolution. Ici comme partout, le temps, qui est galant homme, fait son œuvre, et l'avenir est un miroir où le passé se réfléchit avec ses contours précis et son relief véritable. Nous sommes mieux placés aujourd'hui pour faire la part de ce qui autrefois était essentiel ou accessoire, pour distinguer ce qui était vivant et fécond de ce qui était éphémère et caduc. Le recul du passé dégage la perspective et met chaque chose à sa place ; les idées, elles aussi, sont soumises à la lutte pour la vie, et tandis que les unes sont refoulées ou disparaissent totalement, les autres se maintiennent et se fortifient par cette sélection, parce qu'elles portent en elles l'avenir. C'est ainsi que M. Elbogen, décrivant la « Religion des Pharisiens », invoquait comme critérium la théologie du Judaïsme moderne[1]. M. Güdemann fait remarquer qu'aucun Juif ne se reconnaît dans les descriptions que donnent du judaïsme les savants chrétiens, si consciencieusement qu'ils aient dépouillé les textes[2]. M. Perles s'étonne que Harnack néglige les Juifs de notre temps qui vivent et tiennent à la vie, et M. Eschelbacher lui reproche d'ignorer leur développement religieux depuis dix-huit siècles. D'autres font mieux encore, et, procédant plus directement, ils exposent les conceptions religieuses et morales du judaïsme moderne.

Religieuses et morales : sur ce point encore, nos savants sont d'accord. La philosophie religieuse du judaïsme est essentiellement une éthique, et c'est comme une protestation implicite contre le christianisme de Harnack, qui ne se préoccupe guère de la morale, comme si « cela venait tout seul ».

Nous avons vu que le théologien protestant distinguait, dans la religion, l'élément éthique de l'élément cultuel. Pour M. Fromer, l' « essence du judaïsme » réside en première ligne dans le culte, le cérémonial et la vie des Juifs ; les dogmes n'y doivent être envisagés « qu'en tant qu'ils peuvent fournir une conclusion sur les sources dont ils émanent, sur la vie et la pensée du peuple ». Il faut même remonter plus haut, d'après lui. L'univers peut être considéré à trois points de vue, qui sont ceux de la logique, de l'esthétique et de l'éthique. Or, « l'idée centrale du judaïsme, c'est un effort pour établir l'autorité de l'éthique et pour combattre sans ménagement la logique et l'esthétique, quand elles ne servent pas à des fins morales ». La Bible nous montre l'éthique — l'idée de Jéhovah — en lutte constante, exclusive et fanatique, avec l'esthétique, quand elle repousse l'idolâtrie et le culte de la nature, et avec la logique, quand elle affirme que les Hébreux sont le centre, la cause finale du monde. La réalité ayant démenti ces théories, il fallut, « pour empêcher la banqueroute de ces mensonges, inventer des mensonges encore plus grands », et renvoyer les impatients à une ère messianique. La destruction de l'État juif fut impuissante contre cette foi robuste. Les Juifs échappèrent à la loi de la naissance et de la mort, parce qu'ils restèrent convaincus que la parole de Jéhovah était éternellement vraie. Plus que jamais, la confiance en Dieu triompha, représentée par les rabbins. Pour conserver le peuple physiquement et moralement au milieu de circonstances anormales et dans un milieu hostile, on lui imposa l'étude du Talmud, et on le pourvut d'une foule de règles de conduite, qui, soit qu'elles règlent la conduite de l'individu ou ses rapports avec la communauté, ont toutes une fin éthique : utilité, justice, amour du prochain, sainteté.

---

[1] Elbogen, *Die Religionsanschauungen der Pharisäer*, Introduction (cf. *Revue*, XLVIII, 283-286).

[2] A propos du livre de Bousset, dans *Monatsschrift*, *l. c.*, pp. 40-41.

Si l'on veut s'assurer à quel point ces préoccupations morales sont profondes chez les savants juifs [1], on pourra lire un livre récent de M. Steckelmacher sur « Le Principe de l'Éthique envisagé du point de vue de la philosophie et de celui de la théologie juive [2] ». L'auteur, qui joint à une solide connaissance de l'histoire des doctrines philosophiques une érudition non moins étendue dans le domaine talmudique et rabbinique, a voulu comparer la méthode et les conclusions des philosophes avec celles de la tradition juive sur la morale, son principe, son contenu et sa forme. Dans la première partie de son livre (pp. 13-158), l'étude des systèmes éthiques anciens et modernes l'amène à cette conclusion : la philosophie commence par poser l'impératif catégorique comme forme de la morale, elle poursuit par le commandement concret de la conservation et de l'amélioration de la vie, comme contenu de la morale, et se couronne par l'idée d'un Dieu, auteur du monde qu'il veut maintenir, fondement métaphysique et nécessaire de la morale. Au contraire, ou à l'inverse, l'éthique de la Bible — et c'est l'objet de la seconde partie du livre (pp. 171-255) — débute par la notion d'un

---

[1] Sur les rapports de l'idée de Dieu avec la morale, v. aussi les réflexions de H. Cohn, auteur de profondes études sur l'éthique juive et l'éthique en général, dans la *Monatsschrift*, t. XLVIII (1904), pp. 11 et suiv.

[2] M. Steckelmacher, *Das Princip der Ethik vom philosophischen und jüdisch-theologischen Standpunkt aus betrachtet*, Mayence, 1904 ; gr. in-8° de IV + 156 pp.

Dieu créateur et continue par les préceptes qui ont pour but le maintien et le progrès du monde ; c'est en dernier lieu qu'elle pose dans l'homme l'existence d'un « tu dois » a-priorique qui se réalise dans toutes les expériences de la vie morale. Cette partie du livre de M. Steckelmacher, qui seule nous intéresse, nous paraît aussi la plus intéressante ; contre Stade et Wellhausen, il y démontre avec raison le caractère essentiellement moral, non cosmogonique, du récit de la Genèse, dont il suit le développement dans la littérature biblique, rabbinique et théologique. Seulement, il veut parfois trop prouver. Croit-il sérieusement, par exemple, que la solidarité de l'idée de création et du principe de l'éthique ressorte de ce que, dans certaines sentences morales, l'homme est appelé « créature » בריה, et Dieu « l'Auteur du monde par son verbe » (מי שאמר והיה העולם), comme si ces dénominations usuelles (la seconde est courante dans quelques recueils midraschiques, tels que la Mechilta, le Sifré et le Tanna debé Eliahou), n'étaient pas dépouillées de leur signification pleine et primitive?

Mais des ouvrages comme celui de M. Steckelmacher et même celui de M. Fromer — quoi qu'en pense ce dernier — n'exposent et n'approfondissent qu'une des conceptions juives, fût-ce la plus importante. La « construction » de M. Bäck est autrement large ; c'est vraiment un système dont toutes les pièces se tiennent et se soutiennent. Nous avons déjà loué son ouvrage et nous le ferions encore ; mais, au fait, le meilleur éloge qu'on puisse présenter d'un bon livre n'est-ce pas de l'analyser ?

Dans la première partie (pp. 1-58), M. Bäck montre en quoi consiste l'unité du judaïsme, et comment elle s'est formée. Elle ne provient ni d'un particularisme farouche qui s'isole du monde, ni de la force astreignante d'un dogme obligatoire : l'unité du judaïsme réside dans la continuité de son histoire, ou plutôt encore dans la communauté d'inspiration qui a animé les différentes phases de son développement ; élaboré par toutes les consciences, le trésor religieux commun forme un tout indivis, bien que certains éléments aient pu changer de place et de valeur dans le cours du temps. Le judaïsme n'a jamais eu de dogmatique au sens étroit du mot, et le caractère éthique de ses croyances, autant que l'absence de toute autorité spirituelle organisée, l'a éloigné des symboles et des sacrements : la conduite religieuse et morale est si importante que les articles de foi passent au second plan. Le judaïsme a acquis de la sorte une certaine souplesse, une certaine vigueur, et ces qualités ont encore été développées par la lutte pour l'existence qu'il n'a cessé de soutenir. Israël n'est pas né en un jour, ni sur une terre déserte : il a subi l'influence des autres civilisations, mais il s'est assimilé ces acquisitions et les a adaptées à ses besoins ; il n'a conservé que ce qui pouvait rester sien. Ce ne sont donc pas les emprunts étrangers qu'il faut mettre en lumière, mais le développement interne et logique. Le prophétisme continue la Tora, et la loi orale parfait l'Écriture. La suite de la tradition n'a jamais nui à l'indépendance de la pensée et, de même que les Prophètes jugent parfois la Loi, de même le Talmud oppose sa théorie de la rémunération individuelle à la conception archaïque du Décalogue. Au moyen âge, Maïmonide, Profiat Duran témoignent de la même liberté, de la même probité intellectuelles. La Révélation se renouvelle chaque jour ; la religion est une continuelle renaissance (Chap. I : « Unité et développement »).

De même que l'histoire de l'art se confond avec celle des grands artistes et de leurs chefs-d'œuvre, de même on ne peut saisir l'essence de la religion que dans les génies religieux qui l'ont élaborée. La croyance israélite est fille du prophétisme. Les Prophètes sont des esprits à la fois intuitifs et pratiques : chez eux « les grandes pensées viennent du cœur », et c'est une contrainte morale qui les fait agir. Cette certitude intérieure procure l'évidence à leurs enseignements : ils ne font que répéter ce que Dieu leur a dit. Ce Dieu n'est pas un produit de leur raison, et jamais ils ne songent à le démontrer ; ils croient en lui parce qu'ils le sentent. Nullement métaphysiciens, ils n'expliquent pas ce que Dieu est en soi, mais ce qu'il est pour les hommes ; c'est là le caractère pratique de leur message. Connaître Dieu, c'est savoir qu'il est juste et bon ; le trouver, c'est faire le bien. La religion et la vie sont ainsi indissolublement liées, sans lien mystique ou métaphysique. Les Prophètes portent témoignage de Dieu tel qu'il se révèle à la conscience morale. Il est un, parce qu'il n'y a qu'une justice, qu'une sainteté. Ses attributs nous dictent notre conduite. Il est le maître de tous les hommes, nous devons donc aimer l'étranger ; il est éternel, nous devons chercher notre refuge en lui. — La doctrine prophétique est restée propre au judaïsme. La religion juive trouve sa réalisation dans la conduite de la vie ; ses conceptions les plus hautes n'emportent aucune idée de mystère. Donc, pas de distinction entre vérités exotériques et ésotériques, pas de division en initiés et en profanes. L'idéal religieux n'est pas le privilège d'une secte ou d'une caste ; il est le bien de tous et accessible à tous. Il n'est pas pour cela vulgarisé, car il ne s'abaisse pas jusqu'à l'homme : c'est l'homme qui s'élève jusqu'à lui. La religion ne doit pas être prouvée, mais vécue ; l'action pieuse est le seul fondement de l'amour de Dieu, et nous ne pouvons croire qu'à ce que nous faisons (Chap. II : « La religion prophétique et la communauté religieuse »).

La morale constitue donc le principe et l'essence du judaïsme. Le monothéisme éthique est sa création originale, et, en ce sens, nous pouvons l'appeler une révélation, qui fait d'Israel un peuple élu. L'idée de l'élection n'est pas autre chose que la certitude confiante d'une communauté religieuse qui a conscience de posséder la véritable doctrine, et c'est ainsi que les Juifs d'Alexandrie ou ceux du moyen-âge arabe ont naturellement retrouvé leur philosophie dans la Bible révélée. L'élection d'un peuple suppose son exclusivisme ; mais, dans la religion israélite, ce particularisme a immédiatement reçu un caractère éthique, en imposant des devoirs à la collectivité et à l'individu. Israel a une vocation et une mission ; de la confiance en soi se dégage le sentiment d'une responsabilité, l'obligation d'évangéliser le monde. Le judaïsme sera donc universaliste, parce qu'il est monothéiste et éthique : le monothéisme proclame un Dieu commun à tous les hommes, l'éthique commande des devoirs applicables à chacun. Mais les Hébreux n'auraient pas été des hommes de chair et de sang si ces espérances n'avaient pas revêtu une forme nationale : la religion universelle est la religion juive. Seulement, si Israel a une mission spéciale, il n'exclut personne : il ne forme pas une Église, seule dispensatrice du salut. Il ne connait que l'homme juste et bon. S'il est entré en lutte, c'est contre le péché, et jamais par esprit de vengeance. Le judaïsme est la première religion qui s'est faite missionnaire d'une idée, et quand il a été arrêté dans son œuvre de propagande, c'est par les circonstances politiques, non pour des raisons confessionnelles (Chap. III : « Révélation et religion universelle »).

M. Back expose maintenant (seconde partie, pp. 59-146) les idées essentielles qui forment le « contenu » du judaïsme, et dont le caractère commun est de manifester la croyance au bien. Une religion, en effet, est une doctrine optimiste ou pessimiste. Or, si le bien seul peut être conçu comme l'ordre et la fin de l'univers, et qu'il a besoin lui-même d'un fondement absolu et infini, qui est nécessairement Dieu, l'optimisme religieux est par cela même un monothéisme éthique. Tel est précisément le caractère de la religion juive. L'optimisme du judaïsme, c'est la foi en Dieu et la foi dans les hommes, qui découle de la première, et qui comprend elle-même la foi en nous-mêmes : notre âme a été créée par Dieu à sa propre image ; la foi dans le prochain : notre frère est aussi un enfant de Dieu ; la foi en l'humanité : tous les hommes ont un but sacré, et seront réunis un jour par une étroite fraternité. D'autre part, toute croyance entraîne la conscience d'une responsabilité et d'une obligation : nous devons être saints comme Dieu, aimer notre prochain autant que nous-mêmes, travailler à l'avènement du royaume céleste sur cette terre. Telles sont les idées centrales du judaïsme; suivons-les dans leur développement et dans leur enchaînement.

On a vu que les Prophètes ne définissent pas Dieu ; pour eux, il est celui qui révèle à l'homme ce qui est bien. Pour les philosophes juifs aussi, c'est la morale qui constitue l'essence de la Divinité. Notre conscience morale est une, et c'est ainsi qu'elle conçoit l'unité de Dieu. Dieu est tout-puissant et éternel, mais surtout il est juste, véridique et fidèle ; ainsi il est à la fois le plus éloigné et le plus voisin de nous. Dans la Bible comme dans le Talmud, son premier attribut est l'amour, qui provoque chez l'homme le sentiment de l'humilité. L'humilité, qui vient de la conscience que Dieu est tout amour, résout l'une des antinomies de la religion, celle de la vie bornée de l'homme et de ses vœux infinis. Elle se manifeste surtout dans la soumission à la volonté divine, sentiment qui est inséparable de la confiance en Dieu ; celui qui sait que son créateur veut le sanctifier ne saurait désespérer, et supporte les maux comme une épreuve salutaire. C'est ce que la Bible appelle la foi. — Etant bon, Dieu permet ; il commande, étant juste. Mais en exigeant de l'homme qu'il fasse le bien, il le laisse libre, même contre lui. De là la croyance que nous avons en notre liberté et responsabilité ; et ainsi se trouve expliquée la seconde antinomie de la conscience religieuse : l'homme est entre les mains de Dieu, et pourtant il s'appartient. En reconnaissant l'autorité de Dieu, il « entre dans son Royaume » et « l'accepte »[1] ; c'est-à-dire que la volonté divine entre en nous et nous fait vivre dans le monde de la loi morale éternelle. Dieu est à la fois juste et bon, et c'est la troisième antinomie de la foi, résolue par l'idée de l'expiation et du pardon. Le pardon réconcilie l'homme avec la Divinité et lui procure la paix spirituelle. C'est aussi l'effet de la prière, qui le sépare des contingences pour le mettre en face de la Providence. Il y a ainsi des heures réservées au recueillement, et tel est par excellence le sabbat (Chap. I : « La croyance en Dieu »).

C'est Dieu qui nous a donné l'intelligence morale, qui dirige nos actions et nos pensées. La Bible exprime cette idée en disant que l'homme a été créé à l'image de la Divinité ; et, du même coup, elle proclame l'unité du genre humain et la valeur incomparable de l'âme individuelle [1]. De son côté, l'homme est tenu, quoique son pouvoir soit fini, de remplir tout son devoir, qui est infini. Agir pour l'amour de soi ou pour l'amour de Dieu, c'est tout un. Chacun est comptable devant Dieu et doit se repentir lui-même de ses fautes, le péché étant individuel. Si l'homme peut ainsi se maintenir devant Dieu c'est parce que celui-ci aime sa créature, même quand elle s'écarte de lui, et peut concilier, comme on l'a vu, sa justice avec sa bonté. Pendant un temps, il est vrai, c'est le sacrifice qui servait de médiateur ; mais le pardon, même alors, était lié aux bonnes actions, qui ont fini par remplacer totalement la victime expiatoire. Si le péché enchaîne l'homme et le prive moralement de sa liberté, le pardon le délivre et l'empêche de se croire perdu ; il est moins une fin à lui-même qu'une exhortation à faire le bien, un aiguillon qui pousse à sanctifier Dieu : c'est le « Kiddousch ha-Schem », et le martyre, où apparaît avec éclat l'importance de l'intention sincère, de la vérité du cœur, opposées aux œuvres extérieures et à l'hypocrisie. Enfin, c'est parce que le devoir est infini que l'âme est immortelle ; l'éternité est la revanche de cette vie éphémère (Chap. II : « La foi en nous-mêmes »).

---

[1] V. t. LI, pp. 206-207.

Nous ne pouvons croire à la noblesse de notre nature sans croire à celle des autres hommes ; nous devons aimer autrui, parce qu'il est homme et qu'ainsi il glorifie Dieu. Aimer son prochain, c'est être juste avec lui (*cedaka*), et ce devoir, qui n'en est pas un entre cent autres, mais le devoir même, est placé en dehors de toute obscurité. Cette conception juive des droits de l'homme apparaît dans la conduite qu'on doit tenir envers l'étranger et envers l'esclave, comme aussi, d'ailleurs, dans l'étroite solidarité qui unit entre eux tous les membres de la société. Le pauvre également a droit à notre justice — et non seulement à notre charité — ainsi que l'ennemi. L'histoire du judaïsme en fait foi ; au moyen âge, ce peuple toujours persécuté répète par la bouche de ses moralistes, qui ne s'adressent qu'à lui et ne seront pas entendus au dehors : Aime ton prochain, fût-il ton ennemi. L'amour des autres hommes pénètre d'ailleurs toutes nos actions ; il remplit la vie, et lui donne sens et fin (Chap. III : « La foi dans le prochain »).

Si l'agent moral est fait à l'image de Dieu, le bien est tout-puissant, et c'est à lui qu'est l'avenir : si le bien est divin, il est destiné à devenir un jour une réalité. Mais le cours de chaque existence humaine est borné ; seule, l'humanité dure, et c'est en elle que le bien progresse, grâce aux efforts conscients de tous les hommes, car la certitude d'un idéal commande d'en hâter l'avènement. De la sorte, l'histoire acquiert une signification morale : l'histoire du monde est celle du bien. Elle est aux mains de Dieu, car si nous en connaissons le chemin et le but, les étapes échappent à notre expérience. C'est pourquoi les grands événements sont pour les prophètes les messagers de la Divinité. Quand cet avenir sera devenu le présent, l'humanité sera une. Autrefois, ces espérances prenaient corps tout naturellement dans l'attente d'un personnage spécial, le Messie ; mais cette croyance s'est transformée et est devenue celle du royaume de Dieu. Ainsi élargie, elle s'applique à toutes les époques et à toutes les confessions : le judaïsme n'a pas été étroitement injuste pour le christianisme et le mahométanisme, dont il a reconnu la mission messianique[1]. Il n'en a que davantage le droit de croire à la sienne propre, et que son histoire deviendra l'histoire universelle.

---

[1] V. t. LI, pp. 209-210 ; p. 212, n. 1.

En d'autres termes, le judaïsme doit un jour convertir le monde à ses idées. Partout où il n'a pas été arrêté par une contrainte venue du dehors ou par des catastrophes intérieures, il s'est livré à l'apostolat ; il a converti les Arabes, les Khazares. Mais même quand il songe à son propre salut, c'est encore l'intérêt de l'humanité qu'il poursuit, car son existence constitue à elle seule une mission. Il ne suffit pas que chaque individu remplisse son devoir, il faut encore que la collectivité se maintienne, et c'est le rôle des lois rituelles et cérémonielles, qui ne se confondent pas avec les prescriptions morales, mais sont appelées à disparaître. Dès à présent, d'ailleurs, la religion juive n'est pas un légalisme imposé comme un joug insupportable. « Tora » signifie « instruction », non « loi »[2], et le joug de la religion est doré, si l'on peut dire, car il fait comme la sainteté et la poésie de tous les moments et de tous les actes de la vie. Si l'effort de tout individu doit être que la minorité devienne la majorité, le judaïsme a donné un sens, une portée morale au principe de la minorité. Son existence prouve que l'esprit est invincible, et « s'il n'existait pas, il faudrait l'inventer ». Il travaille pour le compte de l'humanité : aussi le traitement qu'il a reçu chez les peuples donne-t-il la mesure de leur justice et de leur moralité ; il est comme la pierre de touche de la civilisation (Troisième partie : « Le maintien du judaïsme », pp. 147-161).

---

[1] Maimonide, *Mischné Tora* (H. Melachim, XI, 6).

[2] C'est aussi ce que dit entre autres M. Elbogen (V. *Revue*, t. XLVIII, p. 283 ; cf. plus haut, p. 23).

On peut affaiblir un livre en le résumant, en le commentant ou en le critiquant. Nous avons malheureusement dû résumer celui de M. Bäck ; nous nous sommes abstenu de tout commentaire ; tenterons-nous de l'affaiblir par des critiques ? Peut-être M. Bäck a-t-il trop sacrifié à l'unité ; d'une part, voulant tout expliquer, il lui arrive de faire flèche de tout bois ; les accidents même et les hasards lui servent de preuves. Il est assurément ingénieux, mais il est aventureux aussi, d'argumenter de l'anonymat de la plupart des livres bibliques, ou de l'état de désordre et presque de délabrement où certains d'entre eux nous sont parvenus : on peut trouver des raisons fort belles, et fort inutiles, pour rendre compte du silence que garde la Bible sur l'autre vie. Inversement, le judaïsme n'est si « un » que parce que M. Back l'a dépouillé de toutes les idées qui lui ont paru moins en harmonie avec l'ensemble. Mais le judaïsme, comme la nature et comme la vie, est plus varié et moins monotone ; tout tableau a ses ombres, et les ombres contribuent parfois à la beauté du tableau, ne fût-ce que par le contraste qu'elles font avec la pleine lumière. M. Back nous dit bien que les idées du judaïsme ont soutenu une lutte pour la vie, mais il ne nous montre jamais que l'un des deux adversaires. Il déclare encore, à la vérité, que pour juger l'essence d'une religion, seules les formes classiques doivent entrer en ligne de compte. Il se place ainsi un peu au point de vue de l'apologiste, comme aussi quand, pour présenter le judaïsme sous l'aspect le plus favorable, il en élimine des notions assez importantes, comme la personnalité divine, ou la création dans le temps ; d'autres conceptions, il ne les sauve qu'en les spiritualisant. C'est, enfin, la méthode de l'apologétique qu'il adopte, quand il écourte ou interprète ses citations, et quand il oppose — sans aigreur, il est vrai, et sans amertume — la religion juive au christianisme et surtout au bouddhisme. Il s'en est d'ailleurs expliqué en parlant des Prophètes, en qui il voit (idée qui ne nous paraît pas bien juive) les organes de la révélation et les médiateurs du salut, et dont chacun doit revivre la vie : « Peut-être trouvera-t-on que cette assertion, et d'autres encore, ont un caractère apologétique. Mais comment parler de certaines choses autrement qu'en apologiste ? Dans ces sortes de cas, exposer c'est admirer » (p. 28).

Il n'importe ; son *Essence du Judaïsme* appelle — mais n'était-ce pas inévitable ? — des réserves analogues aux critiques sous lesquelles tombait l'*Essence du Christianisme*. Seulement, il y a une différence capitale à l'avantage du théologien juif : Harnack, pour qui « son » christianisme est non seulement « le » christianisme, mais le christianisme primitif et original, retrouvé grâce à la science historique, est d'autant plus apologiste qu'il se dit plus historien. Partisan, comme Newmann et Loisy, du « développement continu » de la religion, M. Bäck, au contraire, sans tenter un retour chimérique vers le passé, a étudié le judaïsme à la lumière de l'histoire et de son histoire, pour en retenir ce qui est actuellement et manifestement vivant, et son système, d'une riche complexité, moins étroit que celui de Harnack, est plus conforme à la vérité et à la vie. D'une science aussi étendue et plus sûre, M. Bäck s'est montré plutôt historien que Harnack, et, par la méthode comme par le fond des idées, son livre est la meilleure réponse à l'*Essence du Christianisme*.

M. L.

LES CHANGEURS ET LA MONNAIE EN PALESTINE

DU Ier AU IIIe SIECLE DE L'ÈRE VULGAIRE

D'APRES LES TEXTES TALMUDIQUES

(SUITE ET FIN [1])

C. *Le change des monnaies.*

XVI. — Les textes talmudiques nous fournissent des renseignements précis sur le caractère officiel dont les changeurs étaient investis en tant qu'auxiliaires des receveurs préposés au mouvement financier du trésor du Temple.

La perception des taxes religieuses impliquait, en effet, le concours incessant du changeur, soit à cause de la nécessité de les acquitter en une monnaie déterminée, soit à raison de la multiplicité des espèces de toute provenance qui circulaient en Judée.

Le rôle du changeur, au moment où le trésor sacré doit recueillir la contribution du demi-sicle, donne lieu notamment à des mesures spéciales pour assurer et faciliter le recouvrement de l'impôt rituel. Chaque année, à partir du quinzième jour du mois d'Adar, des comptoirs de change sont installés dans les provinces pour permettre aux redevables de payer la taxe du demi-sicle au moyen de demi-statères, seule monnaie admise pour cet objet [2].

Le 25 du même mois, les changeurs remplissent le même office dans les dépendances du temple de Jérusalem [3]. Les Évangiles constatent cette coutume [4], quand ils rapportent un incident soulevé par Jésus contre ces financiers, dont il aurait renversé les tables.

---

[1] Voyez tome LI, p. 217.

[2] *Mischna Schekalim*, I, 3.

[3] *Ibid.*

[4] Matthieu, XXI, 12; Marc, XI, 15-17.

Il est permis, d'ailleurs, de douter de la réalité d'un pareil coup de main, qui n'eût pas manqué de provoquer un grave conflit, sur lequel les Évangiles gardent un silence absolu. Le Temple attirait, en effet, une assistance nombreuse de prêtres, de Lévites et de délégués des Israélites de province, אנשי מעמד, dont la présence était requise, comme représentant la nation dans l'accomplissement des rites du sanctuaire. Tous ces hommes rassemblés se seraient opposés à une voie de fait exercée par un personnage que ne protégeait aucune fonction publique contre les auxiliaires autorisés des préposés du Temple, revêtus d'un mandat officiel. On sent bien dans cet épisode l'effet d'une tendance habituelle aux rédacteurs des évangiles, et qui avait pour but de montrer dans la personne de Jésus l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament. On se serait attendu à trouver en cet endroit la prédiction du prophète Zacharie, disant[1] : « Il n'y aura plus de marchand dans la maison du Seigneur. »

Longtemps après la ruine du Temple, dans un moment où le peuple juif avait de justes raisons d'espérer une prochaine restauration de son antique sanctuaire, on vit surgir de nouveau les comptoirs des changeurs officiels. Il paraît historiquement établi qu'Adrien, cédant aux sollicitations de la nation juive, l'avait autorisée, dans les premières années de son règne, à reconstruire le Temple de Jérusalem. Graetz[2] cite à l'appui de ce fait le témoignage d'Épiphane, père de l'Église, né Juif, et qui a vécu en Palestine, et l'épître de Barnabé, un des contemporains de l'empereur Adrien. Le Midrasch[3] confirme pleinement la réalité de cette importante résolution d'Adrien : il nous apprend qu'au temps de R. Josué ben Hanania (célèbre docteur qui a vécu à la fin du Ier siècle et au commencement du IIe), le gouvernement de Rome autorisa la reconstruction du Temple. A cette occasion, Pappus et Julianus[4], personnages considérables de la Judée, installèrent des comptoirs de change de Ptolémaïs (Acco) à Antioche, et fournirent aux Juifs revenant de la Diaspora de l'argent, de l'or et tout ce dont ils avaient besoin.

On peut inférer de ce texte que cette grâce insigne de l'empereur était due à l'influence personnelle de Josué. Le Talmud et le Midrasch, dans de nombreux passages[1], nous représentent, en effet, ce docteur comme jouissant de la faveur d'Adrien, avec qui il avait de fréquents entretiens. Sans doute, on ne saurait prendre à la lettre le sujet de ces conversations, telles qu'elles sont reproduites dans les recueils rabbiniques, et où il faut faire une large place à la légende. Mais elles attestent, à n'en pas douter, le caractère très bienveillant de l'accueil que l'empereur réservait au dignitaire juif, qui semble avoir tenu à ce moment la place du patriarche. C'est à ce docteur que les Juifs d'Alexandrie adressaient douze interrogations sur des matières très diverses[2]. Il était connu pour son esprit conciliant, et il avait particulièrement affirmé ses sentiments de tolérance religieuse, dans une sentence remarquable chez un ancien témoin de la sanglante guerre de l'an 70 et de l'écrasement de sa nation, quand, le premier, il donnait une formule précise, à cette doctrine, que « les justes d'entre les gentils participent à la vie future[3] ».

---

[1] Zacharie, XIV, 21.

[2] *Les monnaies de Simon, du temps de l'insurrection des Juifs, sous Adrien* (*Revue*, t. XVI, p. 162).

[3] *Bereschit Rabba*, LXIV.

[4] Le *Sifra*, sect. *Behoukotai*, les [illegible] : Pappus ben Juda et Julianus d'Alexandrie.

Ces bonnes dispositions d'Adrien pour les Juifs sont encore attestées par différentes médailles frappées à l'occasion de son voyage en Judée. L'une d'elles est reproduite par M. Théodore Reinach[4], dans son étude sur les monnaies juives.

Malheureusement, comme on sait, ce beau rêve de la restauration du Temple ne fut que de courte durée.

XVII. — Le rôle des changeurs, comme auxiliaires officiels des trésoriers du Temple pour la perception de la taxe du demi-sicle, impliquait une réglementation de leurs émoluments dans l'exercice de leurs fonctions. Le prix du change n'était pas abandonné à leur appréciation personnelle. Sans tenir compte des variations que pouvait subir le cours des monnaies provinciales ou étrangères, les docteurs de la loi[5] avaient déterminé le prix du change, que chaque contribuable était tenu d'ajouter au demi-sicle ou demi-statère.

Le taux invariable de ce change, nommé *collybus* (קלבון, κόλλυβον), était fixé, d'après l'opinion la plus accréditée[6], à une demi-maâh d'argent ou demi-sesterce palestinien ; ce supplément représentait ainsi 1/24e de la taxe principale.

---

[1] On en compte au moins une vingtaine dans les deux Talmuds et dans le Midrasch.

[2] *Nidda*, 69 *b*.

[3] *Tosefta Sanhedrin*, XIII. 2.

[4] *Revue*, *Actes*, p. CCIX.

[5] *Mischna Schekalim*, I, 6.

[6] *Ibid.*, 7.

Cette expression קלבון, *collybus*, paraît ne plus avoir été comprise au IIe siècle. Les docteurs de la loi de l'époque, disciples de R. Akiba, expliquaient diversement l'emploi de ce collybus ; ils estimaient que ce supplément de taxe avait pour but de pourvoir à certains services particuliers ou aux réparations à exécuter dans le sanctuaire, etc. ; mais Ben Azaï, ancien collègue d'Akiba, déclarait que le *collybus* constituait le salaire des changeurs [1]. Cette opinion était incontestablement la bonne. Si Ben Azaï n'avait pas été témoin personnel du fonctionnement de la corporation des changeurs dans la cour du Temple, il avait connu ceux qui les avaient vus dans l'exercice de leur mandat officiel, et parmi eux R. Josué ben Hanania. D'ailleurs, le sens du mot קלבון, emprunté au grec et au latin, n'est pas douteux. Comme le fait observer M. Antonin Deloume, « le *collybus*, c'est-à-dire le change, fut la principale occupation des banquiers anciens [2] »,... et « le nom de *collybistæ* (qui leur était aussi donné) se réfère plus spécialement à des opérations de change [3] ».

Il n'était dû qu'un seul *collybus* pour deux contribuables qui s'acquittaient au moyen d'un statère (סלע) [4]. Quand, au contraire, une seule personne présentait au changeur un statère, en se faisant rendre un demi-statère ou didrachme, elle payait deux fois le collybus [5].

XVIII. — Le changeur intervient encore, à titre officiel, à l'occasion d'une autre prestation, d'un caractère très différent, mise à la charge de l'ancien possesseur d'un bien de famille (שדה אחוזה). Quand un propriétaire foncier a consacré, au profit du sanctuaire, un champ héréditaire, le prix de rachat de cet immeuble est réglé par la loi. Ce prix a pour base un champ d'une superficie telle que son ensemencement exige un homer d'orge (mesure de capacité égale, d'après Munk, *Palestine*, p. 99, à 3 hectolitres 88 litres 43 centilitres) זרע חומר שערים. Pour chaque parcelle de terre de cette étendue, la somme à fournir en vue du rachat pour une période jubilaire de cinquante années est de 50 sicles sacrés ou statères, soit un statère (séla) par année [6].

Dans ce cas, comme pour la taxe du demi-sicle, le propriétaire qui exerce la faculté de rachat est tenu d'ajouter au prix principal un supplément ou *collybus* (קלבון), représentant l'émolument du changeur qui fournit les statères à l'ancien maître du champ, en échange de la monnaie courante, c'est-à-dire de la monnaie romaine qu'il reçoit de ce dernier. Le taux de ce collybus n'est plus, comme pour la taxe du demi-sicle, d'un demi-sesterce (חצי מעה), mais d'un *dupondius* (פונדיון) pour chaque statère [1]. *Le dupondius*, comme nous avons vu, est égal à 2 as, et le statère à 4 deniers. Le denier valant en Palestine 24 as, le statère vaut 96 as. Ce courtage spécial du changeur représente donc 1/48 du principal.

---

[1] *Tosefta Schekalim*, I, 8 : בן עזאי אומר שולחנין היו נוטלין אותן בשכרן.
[2] *Op. cit.*, p. 154.
[3] *Op. cit.*, p. 151.
[4] *Mischna Schekalim*, I, 6.
[5] *Ibid.*
[6] Lévitique, XXVII, 17 et suiv.

XIX. — Le recours au changeur devient encore nécessaire dans le règlement du prix des travaux et livraisons dû aux ouvriers et fournisseurs pour le service du sanctuaire [2]. C'est ainsi qu'il faisait au trésorier du Temple les avances de fonds destinées à solder les journées de travail des moissonneurs et les gages des gardiens préposés à la surveillance des champs où se récoltaient les gerbes, objet de l'offrande annuelle de l'*Omer*. Il en était de même du salaire des carriers et des tailleurs de pierre qui avaient à pourvoir aux réparations du Temple.

Mais, si l'on n'hésitait pas à donner entière satisfaction aux artisans et aux gens de journée qui demandaient à être payés, à leur convenance, en monnaie courante, on usait de moins de ménagements à l'égard des marchands. Il se faisait, tous les trente jours, un règlement de compte avec ceux qui livraient au trésorier du Temple le vin, l'huile et la fleur de farine nécessaires aux oblations et aux libations rituelles. Mais quand ils réclamaient de ce fonctionnaire un payement en espèces ayant cours dans leurs provinces, il leur déclarait invariablement qu'il ne leur verserait que la monnaie qu'il avait en mains, et les renvoyait au changeur pour obtenir de ce dernier, si bon leur semblait et à leurs frais, le numéraire dont ils prétendaient avoir besoin [3].

On voit, par ces exemples, combien l'office des changeurs était étroitement lié à l'administration du culte et à l'accomplissement des rites.

Leur concours s'imposait également aux particuliers quand ils désiraient s'affranchir des obligations rigoureuses qui grevaient la seconde dîme. Une loi formelle[1], comme nous l'avons déjà indiqué, imposait aux propriétaires fonciers un prélèvement spécial, dit de la seconde dîme, sur les produits de leurs terres. Les denrées, ainsi distraites de l'ensemble de la récolte, restaient à la disposition du maître du champ, mais sous la condition qu'il ne les consommerait que dans l'enceinte de la ville de Jérusalem. Toutefois, pour tempérer la rigueur de cette loi, le propriétaire était autorisé à racheter la seconde dîme moyennant argent, et à en employer le prix à l'acquisition de denrées similaires à consommer dans la ville sainte. Mais ce rachat devait s'effectuer en une monnaie de bon aloi, intacte, pourvue de son effigie, selon l'expression de R. Akiba, et d'une circulation facile et courante[2]. Le changeur était donc le conseil et l'intermédiaire tout indiqué pour mettre les intéressés à même d'accomplir, dans leur teneur légale, les conditions spéciales auxquelles étaient soumis le rachat et la consommation des produits de cette seconde dîme. On aperçoit aisément quelles devaient être les conséquences d'ordre général découlant de ces prescriptions rituelles. D'une part, elles fortifiaient l'unité nationale, en mettant constamment en contact les propriétaires ruraux des diverses parties du pays avec leur capitale; et, d'autre part, comme l'observe plusieurs fois le Talmud, elles assuraient l'approvisionnement des marchés de Jérusalem et contribuaient à la prospérité commerciale et financière de cette métropole.

---

[1] *Sifra*, sect. *Behouqotaï*, x, 5 : מה טיבו של פונדיון זה קולבון לפרוטרוט. Cf. *Bekhorot*, 50 *a*.

[2] Jér. *Schekalim*, iv, 1 (48 *a*).

[3] *Tosefta Schekalim*, ii, 13.

XX. — Les documents talmudiques ne nous fournissent que fort peu de renseignements sur les opérations de change que faisaient naître les relations de la vie civile.

La langue financière du temps a pourtant ses nuances pour exprimer les diverses modalités du change. Ainsi, quand le changeur remet à son client une pièce d'argent pour recevoir de celui-ci de la monnaie de billon, on dit qu'il *détaille* sa monnaie (פורט); quand, au contraire, il donne au client de la petite monnaie pour recevoir de ce dernier une pièce d'argent, on déclare qu'il *condense* sa monnaie (מצרף)[3]. C'est ainsi que le voyageur qui, pour alléger en cours de route le poids de sa monnaie, s'adressant au changeur, la convertit en deniers d'or, fait la même opération de condensation, מצרף[4].

Le Talmud, en cette matière, est amené à examiner et à résoudre deux difficultés d'ordre secondaire qui peuvent s'élever entre le changeur, installé dans son comptoir, et son client. Ce dernier demande au financier de la monnaie de billon contre un denier d'argent; le changeur lui remet sa monnaie et réclame le denier. Je te l'ai donné, réplique le client, et tu l'as jeté dans ta caisse. Que décider ? Le client affirmera sous serment qu'il a donné son denier et il sera libéré ; c'est la simple application de ce principe, universellement admis en matière de preuve : « C'est au demandeur que la preuve incombe » המוציא מחברו עליו הראיה.

---

[1] Deutéronome, XIV, 22 et suiv.

[2] *Mischna Maasser Schéni*, I, 2; *Tosefta Maasser Schéni*, III, 6.

[3] *Mischna Maasser Schéni*, IV, 2; *Tosefta Maasser Schéni*, III, 2-3.

[4] *Sifré.*

En sens inverse, le client a remis au changeur un denier d'argent et lui réclame la petite monnaie. Le changeur lui répond : « Je te l'ai donnée et tu l'as mise dans ta bourse. » En vertu du même principe, c'est le changeur qui prêtera serment et sera libéré. Mais R. Juda ben Ilaï conteste cette dernière solution et, négligeant le point de droit, rappelle un usage qui est encore un trait de mœurs actuel : « Le changeur, dit-il, n'a pas l'habitude de verser un as avant d'avoir reçu un denier[1]. »

Une autre question s'agite sur le droit à la propriété des pièces de monnaie qu'un client a trouvées dans la boutique du changeur. A qui appartiennent-elles? On fait une distinction : si la monnaie a été trouvée devant le changeur, c'est-à-dire entre le comptoir et l'entrée de la boutique, partie considérée comme lieu public, les pièces trouvées appartiendront à l'inventeur. Si, au contraire, elles ont été ramassées entre le siège du changeur et le comptoir, elles seront réputées propriété du changeur[2].

D. *La vérification et le contrôle des monnaies.*

XXI. — A Rome, la *probatio* constituait, avec le change proprement dit, l'une des attributions les plus importantes du changeur. On peut dire qu'en Palestine cette branche de l'industrie du changeur tenait une place plus considérable encore, si l'on envisage les conditions spéciales de la circulation monétaire en ce pays conquis.

C'est un système entier de monnaies étrangères qui s'impose à la nation juive. La variété des types mises en circulation paraît l'embarrasser. Elle l'oblige à recourir fréquemment aux lumières du changeur, qui, lui-même, si l'on en croit le Talmud (*Babba Kamma*, 99 *b*), malgré son expérience, n'est pas toujours à l'abri de l'erreur, surtout quand il a affaire à des pièces qui ont reçu l'empreinte d'un nouveau coin de date récente.

---

[1] *Mischna Scheboüot*, vii, 6.

[2] *Mischna Baba Mecia*, ii, 4.

Ces difficultés d'appréciation sur la valeur des monnaies augmentaient encore pour une population ayant sa langue propre et condamnée à déchiffrer, sur les monnaies mises à sa disposition, des inscriptions rédigées en langue étrangère ou des signes abréviatifs dont elle ne pouvait saisir le sens. L'intervention du changeur s'imposait aussi très souvent, ainsi que nous le faisons remarquer ci-après, quand le frai ou l'usure des pièces en diminuait notablement le poids et, par conséquent, la valeur courante.

Enfin, ce qui augmentait encore, dans l'esprit de la population juive, la confusion née de la variété des différents types de monnaie, c'est qu'au témoignage du Talmud[1], il n'était pas rare qu'on refusât, dans certaines provinces, des pièces frappées au coin impérial, et que, par réciprocité, certaines monnaies coloniales ou provinciales n'eussent pas de cours légal.

Aussi l'importance du rôle du changeur, la grande place qu'il occupe dans la société juive s'expriment-elles par des métaphores et des comparaisons dont les Talmudistes ont illustré leurs écrits. Le prophète Balaam, d'après une légende du Midrasch[2], est assiégé par les princes qui viennent lui demander conseil, comme la foule des clients accourt chez le changeur pour lui soumettre ses monnaies. Le célèbre Akiba, au lit de mort de son maître, Éliézer ben Hyrcanos, déplorait la perte irréparable de celui dont l'enseignement lui était aussi indispensable que le secours du changeur à la masse du peuple pour les usages courants de la vie[3].

XXII. — Le soin que les changeurs devaient apporter au contrôle des monnaies trouvait un nouveau stimulant dans les mesures spéciales édictées à l'égard des pièces défectueuses. La jurisprudence talmudique, plus sévère en ce point que les lois romaines, appliquait, en effet, aux payements en numéraire les causes de nullité qu'entraîne la lésion dans les contrats de vente.

La lésion n'avait jamais été admise comme moyen de rescision de la convention des parties par les jurisconsultes romains de l'époque classique. Ce n'est qu'à la fin du IIIe siècle, sous Dioclétien et Maximien, qu'une constitution impériale déclara pour la première fois la vente rescindable pour cause de lésion d'outre-moitié[4].

---

[1] *Baba Mecia*, 46 *b*.

[2] *Bemidbar Rabba*, XX.

[3] *Abot de R. Nathan*, chap. XXV.

[4] LL. 2 et 8, C. *De resc. vend.*, IV, 44.

Cette action s'exerçait depuis longtemps en Judée et s'appuyait sur les dispositions du Pentateuque, disant : « Vous ne vous léserez pas les uns les autres [1]. » Les motifs qui lui servaient de base n'étaient pas les mêmes dans les deux législations. La loi romaine suppose que le vendeur n'a cédé sa chose que sous la pression du besoin où il se trouvait de se faire de l'argent ; aussi cette cause de résolution ne peut-elle jamais être invoquée par l'acheteur. D'après le Talmud, au contraire, la lésion suppose une erreur substantielle commise par l'une ou l'autre partie sur la valeur de la chose qui fait l'objet du contrat, ce qui constitue un vice du consentement ; par suite, l'action en rescision appartient à l'acheteur aussi bien qu'au vendeur. Cette action diffère, d'ailleurs, de celle qu'admet aujourd'hui notre Code civil, qui ne l'accorde qu'en matière immobilière, et seulement quand la lésion est de plus des sept douzièmes, tandis que, d'après le droit talmudique, elle ne s'exerce que pour les valeurs mobilières, à l'exclusion « des esclaves, des créances, des biens immobiliers et des choses sacrées [2] », et il suffit, pour la faire admettre, d'une lésion d'un sixième [3].

Mais ce qu'il y a surtout de particulier dans le droit talmudique, c'est qu'il admettait cette action à l'égard des monnaies remises en paiement. « Que doit-il manquer à un statère, dit le Talmud, pour qu'il y ait lésion? » Sur ce point, les avis sont partagés. D'après une opinion, il y a lésion quand la valeur du statère est réduite de quatre as, soit d'un as par denier, ce qui constituerait une lésion de 1/24e ; d'après une autre opinion, elle serait d'un dupondius par denier, soit de 1/12e ; et, d'après un troisième docteur, de deux dupondius par denier, soit de 1/6e, ce qui est le taux ordinaire admis par le Talmud en matière de vente.

Celui qui avait reçu, par erreur, une pièce d'un poids réduit dans ces proportions avait le droit de la faire reprendre par celui qui la lui avait donnée en payement. Mais l'exercice de ce droit était renfermé dans un très court délai. Dans les villes, où se trouvaient des comptoirs de changeur, on n'accordait à la partie lésée que le temps strictement nécessaire pour soumettre au contrôle du changeur les pièces suspectes. Dans les villages, le délai s'étendait jusqu'au plus prochain jour du marché de la grande ville, marché qui s'y tenait la veille du Sabbat [4].

---

[1] Lévitique, xxv, 14, 17.

[2] *Mischna Baba Mecia*, iv, 9.

[3] *Ibid.*, 3.

[4] *Sifra*, sect. *Behar* ; *Mischna Baba Mecia*, iv, 5-6 ; *Tosefta Baba Mecia*, iii, 17, 20.

Mais quand la dépréciation d'une pièce de monnaie atteignait la moitié de sa valeur nominale, quand, par exemple, par suite du frai ou pour toute autre cause, un statère était réduit à la valeur de deux deniers, ou un denier à celle d'un quinaire (רובע, quart du sicle), cette pièce ne devait plus être livrée à la circulation ; on ne pouvait même la conserver chez soi pour s'en servir comme poids, ni la vendre à un spéculateur ou à un homme de caractère violent, qui pourrait l'imposer de mauvaise foi à un tiers. On devait ou la jeter dans la mer Morte, ou la couper, ou encore la percer d'un trou par le milieu, et en ce cas, on la suspendait, comme ornement, au cou des jeunes enfants[1]. Cette dernière indication explique sans aucun doute le grand nombre de pièces trouées qui ont été découvertes en Palestine.

Toutefois les mesures prohibitives énoncées ci-dessus ne concernent que les deniers d'argent et les statères. Quant aux deniers d'or et aux pièces de cuivre, quelle que soit la diminution de leur poids, ils peuvent circuler librement pour leur valeur intrinsèque[2]. Cette disposition paraît être la conséquence de ce principe, admis par la Mischna dans sa dernière rédaction, bien que vivement controversé, d'après lequel la monnaie d'argent doit être considérée comme le véritable étalon monétaire, et la monnaie d'or et de cuivre comme simple marchandise au regard des statères et des deniers.

A côté de ces restrictions apportées à la circulation des monnaies défectueuses, des prohibitions spéciales, ainsi que nous l'avons vu, interdisaient l'emploi des pièces dépourvues d'empreinte (אסימון, [illegible]), pour le rachat de la seconde dîme ; pour cet usage, on exigeait des monnaies intactes, d'une circulation facile et qui ne pouvaient être refusées[3].

Une pièce sans empreinte était, d'ailleurs, traitée comme marchandise, et non comme monnaie. Par suite, en vertu d'un principe que nous connaissons déjà, et relatif au mode de transmission de la propriété mobilière, on décide que « la pièce *asémon* (sans effigie) acquiert la monnaie, et que la monnaie n'acquiert pas la pièce *asémon*[4] » ; ce qui veut dire que l'on n'acquiert cette sorte de pièce que par son appréhension matérielle, ainsi qu'il est de règle pour toute marchandise, objet d'une vente.

---

[1] *Mischna Kelim*, XII, 7 ; *Tosefta Baba Mecia*, III, 19 ; *Baba Mecia*, 52 *a-b*.

[2] *Tosefta Baba Mecia*, III, 19.

[3] *Sifrê*, Deut., XIV, 25 : וצרת הכסף בידך .. דבר שיש בו צורה, פרט לאסימון שאין בו צורה. De même, *Mischna Maasser Schéni*, I, 2 ; *Edouyot*, III, 2 ; *Tosefta Maasser Schéni*, I, 4, etc.

[4] *Mischna Baba Mecia*, IV, 1 ; *Tosefta Baba Mecia*, III, 14 : אסימון קונה את המטבע והמטבע אינו קונה את אסימון

XXIII. — Nous avons déjà vu que les erreurs commises par un changeur dans la vérification des monnaies soumises à son examen pouvaient entraîner contre lui l'obligation de réparer le préjudice qui pouvait en résulter. Un commerçant reçoit, par exemple, en paiement des pièces de monnaie qu'il n'est pas en état de contrôler. Avant de les accepter définitivement, il les porte chez le changeur pour avoir son avis sur leur valeur et leur qualité. Si ce dernier lui affirme que ces pièces de monnaie sont de bon aloi, il libère définitivement, en les gardant par devers lui, celui qui les lui a données en payement. Mais s'il est reconnu plus tard que l'une ou quelques-unes de ces pièces sont fausses, le client du changeur aura-t-il un recours contre ce financier? La Tosefta[1] affirme, en principe, sa responsabilité, parce qu'il est considéré comme mandataire salarié. R. Siméon ben Lakisch[2], ainsi qu'il a été dit ci-dessus, entendait appliquer rigoureusement cette règle à un de ses collègues, R. Éléazar, le changeur. Mais elle n'était pas sans exception, et on la faisait fléchir à l'égard de ceux dont l'habileté professionnelle était bien établie, et qui ne pouvaient errer que lorsqu'ils se trouvaient en présence d'une nouvelle monnaie, de frappe récente, et de circulation étroite[3].

E. *Les opérations de banque.*

XXIV. — On ne saurait voir dans les banquiers palestiniens des prêteurs d'argent, percevant sur leurs clients des intérêts plus ou moins élevés, le prêt à intérêt étant, en principe, interdit en Palestine.

Sans doute, cette prohibition n'était pas toujours respectée, et les docteurs du Talmud expriment assez souvent les doléances que leur inspirent ces infractions à la loi ; ils frappent les contrevenants de certaines incapacités civiles, et l'un d'eux, R. Yossé (du IIe siècle), formulait sa critique sur leur compte en s'écriant : « Quel aveuglement que celui des prêteurs d'argent ! Si quelqu'un s'avisait de qualifier un autre de méchant, celui-ci le poursuivrait jusqu'à la mort, et voilà des gens qui font venir des témoins et un tabellion, qui se munissent de plumes et d'encre, et qui font écrire et signer qu'ils renient le Dieu d'Israel[4]. »

---

[1] *Tosefta Baba kamma*, x, 10 : המראה דינר לשולחני ונמצא רע חייב לשלם מפני שהוא כנושא שכר.

[2] *Baba kamma*, 100 *a* ; j. *Kilaïm*, vii, 4 (31 *a*).

[3] *Baba kamma*, 99 *b*.

[4] *Baba Mecia*, 70 *a* ; *Tosefta Baba Mecia*, vi, 17.

Il en était du prêt à intérêt comme de la loi des jachères de l'année sabbatique, que beaucoup de cultivateurs négligeaient et que le Patriarche Juda songea même à abolir, à cause de l'extrême misère du peuple. Mais il s'arrêta devant l'opposition de R. Pinhas ben Yaïr, un de ses collègues [1].

Ces reproches ne paraissent pourtant pas avoir été dirigés contre les changeurs. Dans les nombreux textes qui les concernent, il n'est fait aucune allusion de cette nature. Bien plus, on les met en garde contre des opérations qui pourraient aboutir à un contrat déguisé de prêt à intérêt. On cite l'hypothèse suivante [2] : « Un maître rencontre sur la voie publique ses âniers et ses ouvriers qui lui réclament de l'argent ; il va trouver le changeur et lui dit : donne-moi de la monnaie de billon pour un denier [3] afin de me mettre en état de pourvoir aux besoins de mes gens de journée, et je t'apporterai un beau denier et un *tressis* (3 as) que j'ai chez moi. S'il les a, l'opération est licite ; mais elle ne le serait pas, si le maître n'avait pas cet argent chez lui » ; et le Talmud ajoute que, dans ce dernier cas, il y aurait entre les parties, non un contrat de change, mais un prêt avec perception d'intérêt.

Mais ce qu'il y a surtout de remarquable, c'est que, dans ces différents textes, il n'est jamais question de prêt à intérêt fait à des non-israélites, opération que la loi autorisait. Il semble que, d'après le Talmud, l'honnête homme, le juste selon l'esprit de la loi, devait s'abstenir des profits acquis par la perception d'intérêts, tant au regard du gentil que de l'Israélite. Le Talmud [4] rapporte, en effet, un texte des Psaumes (xv, 1, 5) ainsi conçu : « Seigneur ! qui séjournera dans ta demeure ? Qui résidera sur ta montagne sainte ?... Celui qui n'a pas donné son argent à intérêt » ; et le Talmud ajoute : « pas même à un gentil », אפילו ברבית נכרי.

Un autre passage du Talmud [5], dans le même ordre d'idées, rappelle ces expressions des Proverbes (xxviii, 8) : « Quand on augmente son bien par l'intérêt et l'usure, ce sont les pauvres qui en recueillent le profit » ; et Rab Nahman, d'après son collègue Oula, ajoutait, en guise de commentaire : « alors même que cet intérêt a été perçu sur un gentil » לא נצרכא אלא דאפילו רביה נכרי. Sur une observation tirée d'un texte qui permet d'emprunter d'un païen ou de lui prêter, moyennant un intérêt, on fait remarquer que cette faculté n'est accordée que dans le cas d'une nécessité absolue בכדי חייו.

---

[1] Jer. *Demaï*, i, 3 (22 *a*).

[2] *Baba Mecia*, 46 *a* : אומר לשולחני תן לי בדינר מעות ואפרנס בהם ואני אעלה לך יפה דינר וטריסית מביתי שיש לי בביתי אם יש לו מעות מותר ואם לאו אסור. Cf. *Tosefta Baba Mecia*, iii, 9.

[3] Le mot דינר doit être pris ici, comme dans plusieurs autres passages, au sens collectif ; autrement on ne s'expliquerait pas comment, avec un denier unique, le maître aurait pu donner satisfaction *à ses âniers et à ses ouvriers*.

[4] *Maccot*, 24 *a*.

[5] *Baba Mecia*, 70 *b*.

Les opérations de banque proprement dites auxquelles les changeurs peuvent se livrer paraissent se limiter aux négociations qui découlent du contrat de dépôt. Ce contrat est d'une pratique habituelle, soit entre le changeur et les particuliers, soit entre le changeur et les préposés au trésor sacré. Ceux-ci confiaient volontiers à sa garde et à sa surveillance les sommes d'argent qu'ils avaient encaissées. Mais quand le changeur connaissait l'origine de ces deniers, il ne lui était pas permis d'y toucher, moins encore de les employer à des spéculations personnelles[1]. Il est probable néanmoins que, pour de semblables dépôts, il percevait un droit de garde. Pareille prohibition était édictée à l'égard du prix de rachat de la seconde dîme, dont le changeur ne pouvait tirer aucun profit, et qui devait être exclusivement employé à l'acquisition de produits comestibles à consommer à Jérusalem même[2].

A l'égard des fonds confiés par des particuliers au changeur, ces dépôts sont de deux sortes : ou les deniers lui ont été remis sous enveloppe fermée et scellée, ou ils lui ont été versés à découvert. Dans le premier cas, il ne peut toucher au dépôt, et pour cette raison il n'est pas responsable des causes accidentelles qui en ont déterminé la perte. Dans le second cas, il est autorisé a en faire usage selon ses besoins, mais il en doit garantie[3]. Cet argent, il peut le faire servir soit à des opérations de change, soit à des spéculations commerciales, dont nous parlerons ci-après[4].

Cette faculté de disposer des fonds ainsi remis à découvert par le déposant reste, d'ailleurs, limitée au seul changeur. A raison de sa qualité, il est tacitement présumé avoir reçu licence d'en faire emploi. Pareille faculté n'est point accordée à un simple particulier dépositaire dans les mêmes conditions, à moins de convention formelle. La question est controversée à l'égard du dépôt d'argent confié à un marchand[5].

Les fonds remis à découvert à un changeur peuvent aussi recevoir un autre emploi, indiqué par la convention des parties. Il les emprunte parfois pour en orner ou garnir son comptoir, ou même comme objet d'étude pour s'exercer dans la connaissance des monnaies, sans pouvoir en faire autrement usage[1].

---

[1] *Mischna Meïla*, vi, 5 ; *Tosefta Meïla*, ii, 11.

[2] *Tosefta Maasser Scheni*, i, 1.

[3] *Mischna Baba Mecia*, iii, 11.

[4] *Mischna Kiddouschin*, iii, 2.

[5] *Mischna Baba Mecia*, iii, 11.

Une convention, assez fréquente dans les relations du capitaliste et du changeur, donne encore à ces dépôts libres une destination particulière : ils restent à la disposition du client pour ses dépenses journalières, et celui-ci, pour sa plus grande commodité, prend l'habitude de payer ses fournisseurs et ses ouvriers au moyen d'une délégation adressée à son banquier, probablement à l'aide d'un mandat de payement, très semblable à nos chèques, que le bénéficiaire présentait au changeur et que ce dernier était chargé d'acquitter. C'est ainsi que nous voyons un propriétaire renvoyer ses mercenaires et ses journaliers au changeur, qui a mandat de leur verser le prix de leurs journées[2]. La même indication est donnée au marchand pour le payement du prix de vente[3].

Une pareille délégation ne libérerait pas un mari de l'obligation de garantie qu'il doit à sa femme pour le recouvrement de son douaire légal. Il ne lui suffirait pas de la renvoyer à son banquier, nanti de ses fonds. Les droits de la femme ont pour sanction une hypothèque générale sur les biens du mari, et celui-ci ne saurait y substituer une caution purement mobilière[4].

F. *Les entreprises commerciales individuelles et en participation.*

XXV. — Les risques inhérents aux dépôts libres pris en charge par le banquier trouvaient leur contre-partie dans les spéculations auxquelles se prêtait l'emploi des capitaux mis à sa disposition. Mais cette nouvelle branche de l'industrie des changeurs, qui ajoutait au change et au contrôle des monnaies le négoce sur marchandises, ne paraît avoir pris naissance qu'à une époque tardive, comme nous l'avons déjà fait observer, et n'a acquis son plein développement qu'à la fin du IIe et au cours du IIIe siècle.

Les Hébreux, pendant de longs siècles, avaient fait de l'agriculture leur occupation à peu près exclusive. Ils y avaient, d'ailleurs, excellé, et il suffit de relire certains traités de la Mischna et de la

---

[1] *Tosefta Baba Mecia*, IX, 2.

[2] המחהו אצל שולחני אינו עובר עליו. *Sifra*, sect. *Kedoschim*, II, 11 ; *Mischna Baba Mecia*, IX, 12 ; *Tosefta Baba Mecia*, X, 5.

[3] *Jer. Baba Mecia*, IX, 1 (9c).

[4] *Mischna Ketoubot*, VIII, 8.

Tosefta pour constater que, jusque dans les derniers temps de leur semi-indépendance, et tant qu'ils détenaient le sol en maîtres incontestés, leurs exploitations rurales dénotaient une science remarquable et une solide expérience des choses de la terre. On trouve dans ces recueils de nombreux et curieux renseignements sur le travail des champs, les irrigations, les assolements, la greffe et la taille des arbres, la façon de traiter la vigne, les jardins, les vergers, sur la moisson, le battage des grains, la cueillette des olives, des dattes, sur les divers outils et instruments aratoires, etc. Toute l'activité du peuple juif se concentrait à peu près sur cette industrie nationale.

Aussi ne faut-il pas s'étonner que l'art manufacturier et le commerce même n'aient joué en Palestine qu'un rôle assez effacé. Il s'y rencontrait sans doute un certain nombre d'artisans ; mais, en général, leur application se bornait à l'exercice de métiers de première nécessité et répondant à des besoins courants, tels les tailleurs, les sandaliers et cordonniers, tisserands, foulons, tanneurs, potiers, maçons, carriers, forgerons, et autres professions manuelles de même nature.

Quand la main-d'œuvre exigeait une habileté exceptionnelle, on s'adressait aux coreligionnaires d'Alexandrie. S'agissait-il de remplacer ou de réparer les portes de bronze du temple de Jérusalem ? C'est aux soins des artistes alexandrins que l'exécution en était confiée [1]. Ce sont encore des ouvriers d'Alexandrie qu'on chargeait de remédier aux fêlures des instruments de musique accompagnant les chants sacrés, ou de fabriquer les vases destinés au service divin [2]. Les chefs de la nation, désireux de mettre fin au monopole onéreux de certaines familles palestiniennes, font venir de cette même ville des spécialistes experts dans l'art de façonner les pains de proposition ou de composer les mixtures d'aromates qui brûlaient sur l'autel [3].

Il existait d'ailleurs chez les Juifs d'Alexandrie une organisation savante et méthodique du travail ; chaque corps de métier se groupait dans un même quartier, et le compagnon, qui manquait d'ouvrage, était sûr de trouver auprès de ses congénères aide et assistance [4].

Comment a pu se produire, au IIe et au IIIe siècle, ce bouleversement radical des mœurs et des habitudes de toute une nation ? Cette révolution économique n'est que la conséquence des guerres désastreuses qui ont consommé la ruine de la Judée, sous le règne de Vespasien et celui d'Adrien. Les possesseurs du sol, après avoir été partiellement expropriés par les colons étrangers, ont eu à lutter contre le brigandage et la violence des malandrins, qui dévastaient les campagnes. Ceux-ci y semaient la terreur, expulsant à main armée de leurs antiques domaines les propriétaires ruraux, et exerçaient en plein jour, dans l'état d'anarchie où le pays se trouvait réduit, ces audacieuses usurpations que le Talmud flétrit en de nombreux passages sous le nom de *Sikarikon*. A ces maux s'ajoutait le poids intolérable des impôts, qui, sous diverses dénominations, écrasaient le peuple, et dont le recouvrement se poursuivait avec la dernière rigueur. C'est dans de telles circonstances que le travail de la terre tombait en plein discrédit, et que les textes talmudiques se faisaient l'écho des plaintes unanimes des villageois, en regrettant la terre perdue et en nourrissant l'espoir d'une revanche qui affranchirait le sol national et rendrait à ses propriétaires légitimes leur vieux patrimoine.

---

[1] *Tosefta Yom hakippourim*, II, 4.

[2] *Tosefta Arakhin*, II, 4 ; *Arakhin*, 10 *b*.

[3] *Tosefta Yom hakippourim*, II, 5-6.

[4] *Tosefta Soucca*, IV, 6.

R. Eléazar, le changeur (première moitié du IIIe siècle), se plaisait à répéter que l'agriculture seule est le vrai métier qui convienne à l'homme, et qu'un jour tous les travailleurs y reviendront[1]; mais, faisant allusion aux malheurs du temps, il ajoutait qu'il n'est pas d'état plus misérable[2]. Voyant un laboureur qui ensemençait son champ par le travers, il lui disait : quand même tu jetterais ton grain dans le sens de la longueur, le négoce te serait plus avantageux[3]. Rab, le neveu et caissier de R. Hiyya (fin du IIe siècle), autre changeur, exprimait la même pensée presque dans les mêmes termes[4]. Un autre docteur de ce temps, R. Isaac, par une sorte de tempérament, conseillait aux capitalistes de faire de leur argent trois parts : un tiers placé en biens-fonds, un tiers en marchandises et le dernier tiers tenu en réserve pour parer à toute éventualité[5].

C'est à la suite de grave revers et de ruines accumulées que la nation juive, pour échapper à l'étreinte de ses persécuteurs, se décida à tenter les chances du négoce.

Il n'est pas douteux que la corporation des changeurs n'ait été l'un des plus puissants agents du mouvement commercial en Judée. On parle, comme de choses habituelles, de leurs spéculations sur marchandises à l'aide des fonds qui leur étaient remis à titre de dépôts libres[1].

---

[1] *Yebamot*, 63 *a*.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.* : הפוכי בעיסקא טב מינך.

[5] *Baba Mecia*, 42 *a* : לעולם ישלש אדם את מעותיו שליש בקרקע שליש בפרקמטיא ושליש תחת ידו

Mais il semble surtout que les dépôts d'argent effectués entre les mains des changeurs aient servi à la constitution de sociétés en commandite, ou plus exactement de sociétés en participation en vue du partage des bénéfices à réaliser. Ces participations ont eu pour objet, soit l'exploitation de l'industrie du changeur proprement dite, c'est-à-dire les opérations de change, soit, plus généralement, les spéculations commerciales : l'expression עיסקא fréquemment employée par le Talmud comporte ces deux sens[2]. Ces associations formées entre les capitalistes et les banquiers-changeurs permettaient, à défaut du prêt à intérêt, de faire valoir les capitaux sans emploi ; et à cette époque, on ne songeait pas, comme au moyen âge, à assurer des revenus aux personnes oisives au moyen du contrat de rente perpétuelle ou viagère. Il n'est pas fait la moindre allusion, dans le Talmud, à ces sortes de conventions.

L'association était, d'ailleurs, recommandée comme le moyen le plus avantageux aux entreprises commerciales. Paraphrasant ces mots de l'Ecclésiaste[3] : *Deux valent mieux qu'un*, le Midrasch[4] fait observer que si, de deux associés, l'un tombe et se trouve en danger, l'autre l'assiste et le relève, et que si la société compte trois membres, elle ne risque plus de se rompre. C'est ainsi que l'on nous montre R. Hiyya, le changeur, s'associant avec R. Siméon, le fils du patriarche Juda, pour se livrer au commerce de la soie, et se rendant, en sa compagnie, à Tyr, pour y écouler leurs marchandises[5]. Dans un moment d'extrême détresse, deux autres docteurs, R. Yohanan bar Napaha et son collègue Ilfa, songent, pour échapper à leur misère, à entreprendre en commun quelque négoce. Mais R. Yohanan, regrettant presque aussitôt cette résolution, renonce à son projet, et revient à ses études[6].

Le bailleur de fonds pouvait aussi limiter ses risques, en n'engageant dans les affaires qu'une partie du dépôt confié au changeur. C'est ainsi que, par une combinaison habile, toute de prudence et de prévoyance, le commanditaire prenait soin de ne laisser à la disposition du changeur, pour ses spéculations commerciales, à charge de participation aux bénéfices, comme aux pertes, que la moitié de ses capitaux ; l'autre moitié restait entre les mains du dépositaire à titre de prêt, ce dernier demeurant entièrement responsable de cette fraction du dépôt, et supportant seul les pertes auxquelles il l'aurait exposée[1].

---

[1] *Baba Mecia*, 43 *a* : דאי אתרמי ליה זביני דאית ביה רווחא זבין בהו הוי עלייהו שומר שכר.

[2] *Kiddouschin*, 60 *b* : אף על גב דנקיט דמי בעיסקא.

[3] Ecclésiaste, IV, 9, 12 : טובים השנים מן האחד... והחוט המשולש לא במהרה ינתק.

[4] *Kohelet Rabba* sur IV, 9 : טובים השנים שהן נושאין ונותנין פרקמטיא מן האחד זה לעצמו וזה לעצמו שאם יפול ויסתכן אחד מהם חבירו מעמידו, והחוט המשולש כד אינון תלת.

[5] *Bereschit Rabba*, LXXVI.

[6] *Taanit*, 21 *a*.

On flétrissait, d'ailleurs, ces commerçants aventureux, aux vastes ambitions, qui, désireux de passer pour de gros marchands, risquaient allègrement l'argent d'autrui et ruinaient leurs créanciers. Sans doute quelques désastres commerciaux retentissants avaient dicté au Midrasch la sentence suivante[2] : « Mieux vaut employer à son commerce dix deniers d'or que l'on possède en propre, et en tirer sa subsistance, que d'emprunter les capitaux d'un tiers, pour les dissiper et les perdre, en se donnant l'air d'un négociant de haute marque. »

Le commerce d'exportation paraît avoir pris aussi aux IIe et IIIe siècles un certain développement. Les marchandises s'expédiaient en pays étranger par caravanes sur terre ou par la voie maritime.

Une parabole met en scène un astrologue (אסטרלוגוס), installé à l'entrée d'un port et indiquant aux navigateurs quelles marchandises conviennent à telle contrée ou à telle autre et peuvent y être importées[3].

Des règles précises imposent aux armateurs qui équipent un navire de commerce la part proportionnelle qui leur incombe en cas de sinistre de mer, dans les pertes déterminées par le jet de tout ou partie de la cargaison, lorsqu'une violente tempête menace l'existence même du vaisseau. Des dispositions analogues s'appliquent aux caravanes qui, dans la traversée du désert, ont été assaillies par des pillards, et se sont vu enlever tout ou partie de leurs marchandises[4].

La liberté du commerce souffrait quelques restrictions introduites dans un intérêt public. On défendait notamment toute spéculation qui pouvait déterminer la hausse des denrées alimentaires de première nécessité [1]. De même, étaient interdits l'accaparement ou l'exportation du vin, de l'huile, de la fleur de farine. Pareille prohibition n'existait pas pour le cumin, le poivre et autres épices [2].

---

[1] *Baba Meçia*, 104 *b* : האי פלגא פלגא מלוה ופלגא פקדון עבוד רבנן מילתא דניחא ליה ללוה וניחא ליה למלוה.

[2] *Kohelet Rabba* sur IX, 6 : טוב מי שיש לו עשרה זהובים נושא ונותן ומתפרנס בהן ממי שהוא נוטל ממון של אחרים ומפסידו ומאבדו... ורעות רוח רעיונית דהוי מתקרי פרגמטאטא.

[3] *Ibid.* sur I, 4

[4] *Baba Kamma*, 116 *b* : ת"ר שיירא שהיתה מהלכת במדבר עמד עליה גייס לטורפה מחשבין לפי ממון ואין מחשבין לפי נפשות. ת"ר ספינה שהיתה מהלכת בים עמד עליה נחשול לטובעה והקילו ממשאה מחשבין לפי משאה ואין מחשבין לפי ממון.

Mais ces restrictions ne concernaient que les négociants qui achètent sur le marché. Elles ne s'appliquaient pas aux propriétaires fonciers, qui pouvaient conserver en magasin pendant dix ans, si bon leur semblait, les denrées provenant de leurs propres récoltes.

XXVI. — Si incomplets que soient les textes talmudiques rapportés au cours de la présente étude, ils éclairent une partie peu connue de l'histoire interne du peuple juif. Les principaux traits de sa vie économique se révèlent dans le rôle complexe joué par les changeurs au sein de cette société palestinienne. Il suffit souvent de quelques indications précises, de certains détails topiques pour donner à une physionomie son véritable cachet. Le mouvement financier créé par les banquiers, en Judée, nous donne une impression assez exacte des mœurs, des habitudes, des transformations successives de leur clientèle; il nous la montre en pleine activité, dans ses relations domestiques et sociales, dans son négoce, dans son incessant effort pour secouer sa misère, dans les phases diverses de sa civilisation, dans ses points de contact avec l'étranger.

Les documents épars dans les vieux recueils constituent à ce point de vue de précieux matériaux qu'on ne saurait négliger, quand on veut reconstituer l'histoire du passé chez une nation qui a surtout tenu à cœur de sauver les archives de sa foi religieuse et n'a traité qu'incidemment des faits touchant aux secrets d'une existence tourmentée et résignée.

Eliézer Lambert.

---

[1] *Tosefta Aboda Zara*, IV, 1; *Talm.*, *Baba Batra*, 90 *b*.

[2] *Ibid.*

MÉLANGES JUDÉO-ARABES[1]

XXV

UN RÉCIT SUR L'APPARITION D'UN MESSIE.

Parmi les fragments de Gueniza appartenant à la bibliothèque de l'Académie des Sciences de Hongrie (fonds Kaufmann), et que j'ai été occupé pendant l'été dernier à mettre en ordre, j'ai trouvé le morceau suivant (4 pages de papier, de 15 × 9 cm., à 17 lignes par page), qui se rapporte, comme il est facile de le voir, à un récit sur l'apparition d'un pseudo-Messie. Malheureusement, rien ne permet de déterminer le lieu ni l'époque de l'événement qui y est raconté ; par contre, nous y apprenons le nom du narrateur : *‘Iwad b. Sa‘îd*. Il commence par un poème en hébreu, divisé en strophes, où l'apparition du Messie est célébrée en termes hyperboliques. Puis vient un récit en arabe sur l'événement lui-même et les prodiges qui l'ont accompagné. De cette narration il ne s'est conservé que deux pages au milieu, dont je vais donner le texte et la traduction.

Je laisse aux historiens le soin de déterminer quel faux Messie a donné lieu à ce récit d'‘Iwad, un de ses fidèles. Le nom عوض (prononciation : « ‘Awad ») est fréquent chez les Juifs du Yémen[2], et peut-être n'est-il pas impossible que notre morceau soit sorti de la plume d'un Juif de cette contrée et ait pour sujet ce même pseudo-Messie contre lequel Maïmonide, dans son *Iggnéreth Temân*, a mis en garde ses coreligionnaires de l'Arabie méridionale. Quoi qu'il en soit, l'auteur messianiste du poème hébreu n'était pas très fort en orthographe ; c'est ce que montre, sans parler d'autres détails, son לעמותים (strophe 4), qui, d'ailleurs, n'est pas, comme le prouvent les rimes, un *lapsus calami*, mais une incorrection voulue par l'auteur.

---

[1] Voir *Revue*, t. XLIII, 1-15 ; XLIV, [illegible]-72 ; XLVI, 1-12 ; XLVII, 41-46 ; XLVIII, 179-186 ; XLIX, 219-250 ; L, 32-44 ; 182-190. — Les caractères arabes employés dans cet article viennent de l'Imprimerie nationale.

[2] Steinschneider, *J. Q. R.*, t. XI, p. 339.

I

Fol. 1, *recto*.

וכאן כיר דלך וצל כתאב מר עואץ בן סעיד והדה נסכתה
וענוים יירשו ארץ והתענגו על רב ש[לום][1]

1 ענוים יקובצו מארץ צבי יעלצו
לחזק יעריצו וישמחו בישועה
2 ויחזו מושיעים ויהיו נושעים
זמירות משמיעים למלכם בתרועה
3 אשר הקים ינון בצלו מתלונן
כמו זית רענן וחיכמו בגדו[לה]
4 צפונות העתי[ם] גילה לעמותים (*sic*)
באותות ובמופתים יקבץ צולעה
5 [ב]רוב חסד נגלה לקבץ אום גולה
להיותם סגולה לקיים השבועה
6 נגינות ישמיעו ורנה יוריעו (*sic*)
והרים יביעו רכסים וכל בקעה

Verso.

7 סניגור היקים אל לעמו ישראל
והיקים הגואל ולהם יושיעה
8 עליון למלכים וגם ראש לנסיכים
בראש עם נסמכים רננות יביעה
9 ינון שם אל שמו ועליון על כל שמו
להושיע כל עמו להתיר נרצעה
10 דעו כי קם צמח ואותנו שימח
ואויבינו יימח ברות[2] פיו יוריעה
11 חזקו כל ידים ושנסו עז מתנים
ושאו העינים לחינך כל דעה

חזקו ידים רפות וג׳
ביי יצדקו ויתהללו וג׳
על הר גבוה עלי לך וג׳
הנה ימים באים נאם יי ולא יאמ׳
עוד חי יי אשר העלה
ואשר הביא וג׳ כי בשמחה תצאו וג׳

---

[1] Ps., XXXVII, 11.
[2] Ms. ברוב.

II

Fol. 2, *recto*.

מוצע פלמא קרבנא וארא בשכצין | פי תלך אלציעה פבקינא אלי אן כרגו | תם איצא אגתמענא לילה סבת מקדאר | סתין יהודי פתביין לנא מן אלאורות שי | לא יחצא והי תתור ותעור ותכתפי | ונורהא לא הו שי ישבה צו אלכוכבים | תם אן תיך אלאורות תמשי בתאייד | אללה מתל אנתקאל כטא אלאדמי עלי | אלארץ תם עאד ואתסע אתסאע עצים | פלמא האלנא דלך אלמנצר וקענא עלי | וגוהנא והאלנא דלך אלמנצר אמר עטים | ובקינא ראכעין עלי אלאר[ץ] סאגדין | ...ועאד דלך אלצו תשר[ק] אשראך (*sic*) אשראך (*sic*) | [חתי] אן כאר אן עקולנא הדהב מנא | תם אן בעד סאעה קד גא רב מוסי בן | רב אהרן פקאל לה אלשיך יוסף קף | הנא פוקף פאדא באתנין עארו אנארו || [*Verso*] [נו]ר עטים מתל נור אלשמס והדא אלדי | [ע]לם בה ממלוכך ולקד כדבנא מרה | ואתנין ותלאתה אלי עטב עלינא אלחאל | ואמננא בהדה אלאחואל ובמא יתגדד | לנא מן אלנטר כל יום מן אלנוראות | ואל נפלאות פלמא כאן פי תוסט אל | מקאם אלעטים הקדם אלי משיח הצדק | וקאל לי כדא וכדא יך מן יעוד ויכדב | וקבלת עלי נפסי דלך אני לא אעוד אכדב | לאילא (= ليلا) הדהב נפסי וקד תחרזת | עלי נפסי מן אן אעוד ואתלפץ בזאיד | או ב[נא]קץ א[ו] בכלאם לא יסוג פלעל [י]צלך מנ[א]הני [כ]תב פיהא מא יגאק[ץ] ל... | ואמא מא בלגנא מן קום יתכלמו עלי | הדא אלפאצל וישתמוה ויפתרו עליה | ולם ידכרו מא הו עליה מן הדה אלאמ[ור] | אלעאליה ולא ממא ערף לה קדימא מן |

TRADUCTION DU SECOND MORCEAU.

« ...endroit. Nous étant approchés, nous remarquâmes deux personnes sur ce terrain; nous restâmes jusqu'à leur départ. Puis, dans la nuit du sabbat, nous nous assemblâmes de nouveau au nombre de 60 Juifs: nous aperçumes alors très nettement tant de phénomènes lumineux qu'on ne pouvait les compter. Ils apparaissaient et se cachaient ensuite de nouveau. Leur lumière ne ressemblait pas à l'éclat des étoiles. De plus, ces lumières cheminaient, avec l'aide de Dieu, à l'instar des pas humains sur la terre. Comme ce phénomène nous effrayait, nous tombâmes sur la face, et le phénomène nous effraya au plus haut point; nous restâmes agenouillés et prosternés à terre. L'éclat continuait toujours à luire, de sorte que nous aurions presque perdu la raison Au bout de quelque temps, R. Moïse b. R. Aaron s'approcha; le scheikh Yousouf lui dit alors : « Reste ici! » Il resta, en effet, et voici que deux personnes s'avancèrent de nouveau et répandirent derechef une grande lumière comme la lumière du soleil. Voilà ce que ton serviteur (l'auteur de la lettre) sait. Nous l'avons considéré (tout cela) comme mensonger une fois et deux fois et trois fois, jusqu'à ce que les faits nous eussent subjugués; ensuite nous avons cru à ces faits et à ce qui se renouvelle journellement pour nous de ces prodiges. Quand il fut présent au milieu de cet emplacement sublime, le Messie de la vérité s'approcha de moi et me dit : « Telle et telle chose arriveront à celui qui niera de nouveau. » Alors, j'ai fait le vœu de ne plus nier encore une fois, afin de ne pas perdre mon âme, et je me suis gardé de recommencer à y ajouter ou à en retrancher quelque chose, ou d'en parler en termes inconvenants. — Il est possible qu'il te parvienne d'ici des lettres dans lesquelles on contredira (mon récit[1]). Ce que nous avons appris des gens qui parlent mal de cet élu, l'injurient et le calomnient, et ne rappellent pas ce qui lui est arrivé en fait de choses insignes comme celles-ci, et ce qu'on sait de lui d'une époque antérieure... »

XXVI

Traduction du Cantique de Débora par Ibn Djanâh.

Dans un fragment de la même collection, j'ai trouvé une pièce dont l'écriture est très endommagée et mutilée, et qui se donne, dans le post-scriptum, comme étant une « traduction des prophéties de Débora par Ibn Djanâh ». Ce morceau, qui se compose de 4 pages, dont il reste à peu près le tiers de chacune, tandis que le tiers inférieur est déchiré, paraît avoir appartenu à un recueil, à une espèce d'anthologie d'*adab* juive. Tout l'intérêt du fragment se borne à ce morceau d'Aboulwalid; malheureusement, le texte est très mutilé par les déchirures et les détériorations qu'il a subies. Le morceau qui nous reste commence au milieu de Juges, v, 20 ; il s'interrompt au verset 26 pour reprendre à 28 *c*.

Il est précédé, sur le premier feuillet de notre recueil, d'une série d'énigmes telles que celles-ci :

מסלה מא תקול פי אתנין מן כבאר ישראל לם ידכלו מע יש׳ אלבחר
בחילה וכל יש׳ פקד דכלוהא : אלגואב אעלם אן גרשום ואלי[עזר] בני משה
לם ידכלון (*sic*) אלבחר מע יש׳ לאנהם כאנו מע אמהם ענד יתרו גדהם
ומן בעד אן׳ יש׳ מן אלבחר וקאתל עמלק גא יתרו אלי משה וגאב צפרה
וגרשום ואליעזר כמק וישמע יתרו כהן מדין חתן משה וג ויקח את צפרה
ואת שני בניה וג.

Question : Que peux-tu dire de deux des grands d'Israël qui n'étaient pas présents quand tout le peuple d'Israël entra, grâce à un miracle, dans la mer ! — *Réponse* : Gerson et Eliézer, les fils de Moïse, ne pénétrèrent pas avec les autres dans la mer, car ils étaient alors avec leur mère chez leur grand-père Jethro ; c'est seulement après qu'Israël eut traversé la mer et eut fait la guerre contre Amalec que Jethro vint trouver Moïse et amena avec lui Séphora ainsi que Gerson et Eliézer, comme on le voit par Exode, XVIII, 1-4.

---

[1] Le verbe manque ici.

מסלה מא תקול פי מא לא מן אלסמא אנחדר ולא מן אלארץ נבע אסקא ואחיא נפוס כתירה : אלגואב אעלם אנהא אלעין אלדי אנבע אללה לשמשון מן אלצרס כמק ויבקע אלהים..... בלחי ויצאו מים רביב.

Question : Quelle est la chose qui n'est ni tombée du ciel, ni sortie de la terre, et qui a désaltéré et ranimé beaucoup d'hommes? — *Réponse* : C'est la source que Dieu fit sourdre de la dent molaire pour Samson, ainsi qu'il est raconté dans Juges, XV, 19.

D'une autre question il ne s'est conservé que la fin : אלא מרה ואחדה. Mais la réponse qui suit permet d'induire que la question posée était :

Quel est l'endroit que le soleil n'a éclairé qu'une seule fois? — Réponse : אעלם אנה אלבחר חין שקה אללה כיש אנחדר פיה אלשמס תלך אלמרה פקט. C'est la mer; quand Dieu la fendit pour Israel, le soleil y jeta ses rayons cette seule fois.

Puis vient une question qui commence ainsi : מסלה אצבנא אלכתאב פי מוצע יקדם אלסמא עלי אלארץ ופי מוצע יקדם אלארץ עלי אלסמא אלך. « Nous trouvons dans maint passage de l'Ecriture le ciel mis avant la terre; dans d'autres, l'ordre est inverse. » Le reste de la question et la réponse sont arrachés dans le manuscrit.

Ensuite commence sur l'autre feuillet le fragment du Cantique de Débora :

Recto.

אלמלוך פלאחמתנא לאחמ... מעהם מלוך כנען | פי תענך עלי מא
אללגאן דון....... מן | שמע אלמאל : מן שמים : מן אלסמא הארבתהם
אלכואכב פי מהגאתהם הארבת סיסרא : נחל : ואד קישון גרהם אלואד
אלקדים ואד קישון אלדי | כנת סלכתה בעז : אז : תיניד ה..... חואפר]
כילהם מן רכץ אגלאי[1]..... ירכצון : אורו : רסול אללה קאל אלענו מרוז
חם אלענו אהלהא לענה וביכה אד לם יאתו ל.....ה אללה | ומעונה
שעבה עלי אלגבאברה : תבורך : ובכבאה | הרא תבארך מן בין אלנסא יעל
זוגה חבר אלקיני | אפצל מן אלנסא דואת אלאכביה תבארך : מים : | ולמא
סאל מאא אסקתה ל[בנא]..... גליל אסקהת | כמנא : ידה : חם. . . . . . .
ללמטרקה אלצא . . . .
ואוהנת[2]. . . . .
ווק[ע][3]. . . .

---

[1] Ibn Djanâh, *Dictionnaire*, éd. Neubauer, *s. v.* אבר : [illegible] אבירי.

[2] *Ibid.*, s. v. מחץ, glose du ms. R. : [illegible]

[3] A cet endroit se trouve en marge le commencement d'une glose inexplicable : ושמואל....

Verso.

ומא... אקדאם מראכבה קד האברת : | הכמות : .. אחב ... מן פי
סידאתהא תגיבהא | והי איצא תרד (?) א[קו]אלהם עלי נפסהא
הלא : לעלהם | קד וגדו סלבא תם יקסמונה וציפה או וציפתין[1] לראס רגל
וקד... סלב אצבאג[2] לסיסרא סלב | דיבאג ורקום [די]באג דו קרמז לכל
ענק מן אלסלב | : כן : כדאך ... באגציך יא רב ומחביך | יגירון כברוג
אלשמס [כ]גבורתה הב קרת | אלארץ בעד [ד]לך ארבעין סנה : ברוך י"י
אמן ואמן : הדא תפסיר נבואת דבורה לאבן גאת ז"ל.

Nous ne pouvons songer à apprécier l'authenticité de cette attribution et nous nous contentons de la signaler, en abandonnant l'examen aux savants compétents. La comparaison des traductions données ici sur quelques mots isolés avec celles du dictionnaire d'Aboulwalid nous a fourni un résultat négatif : c'est à peine si nous avons pu signaler des rapprochements dignes de mention entre cette traduction et les matériaux du dictionnaire.

La traduction du Cantique de Débora est suivie dans le manuscrit d'une explication d'Isaïe, xxxviii, 9 et suiv. ; mais le commencement seul s'en est conservé : מכתב : והדא קול לחזקיה מלך יהו | אד מרץ וברא מן מרצה : אני : לקד קלת פי נפסי | אני בטרא .. אלי אבואב אלתרי וכו׳. Le reste est défiguré et déchiré. On voit que c'est la traduction de ce morceau par Saadia qui est donnée ici.

XXVII

La traduction hébraïque de l'eulogie prophétique de l'Islam.

Le sens de cette formule d'eulogie ne permettait guère son accommodation à la littérature judéo-arabe. En dépit de quelques hyperboles aggadiques, sur lesquelles on a d'ailleurs appuyé la formule arabe elle-même[3], la conception d'un Dieu priant pouvait être difficilement appropriée à la langue hébraïque. Mais, d'un autre côté, dans l'emploi purement formel de cette eulogie, le sentiment de son sens littéral pouvait aisément passer à l'arrière-plan.

C'est naturellement le cas, tout d'abord, pour les traductions d'ouvrages musulmans. Certes, on se dispensait volontiers de traduire littéralement l'eulogie du *Çalât* et l'on adoptait, pour la rendre en hébreu, une des explications par lesquelles les théologiens mahométans avaient coutume de concilier la formule : « Que Dieu prie » avec le sens rationnel. On peut en donner comme exemple la paraphrase de cette eulogie dans la traduction hébraïque de l'ouvrage ophthalmique d'ʿAmmâr b. ʿAlî al-Mauçili par Nathan ha Méâthi. A la place de l'eulogie du *Çalat* que donne l'original arabe, il écrit : ישלח רחמיו על עמו ויחון נביאיו נביאי האמת : « Qu'il envoie sa miséricorde à son peuple et *accorde sa grâce à ses prophètes*, les prophètes de la vérité[1]. » Mais parfois le traducteur hébreu reste plus fidèle à la lettre de l'original arabe. Tel est le cas, par exemple, de la traduction hébraïque du Commentaire d'al-Tébrîzi sur les vingt-cinq propositions péripatéticiennes qui se trouvent au commencement du livre II du More, où وصلاته est rendu par ותפלתו (entendez : de Dieu)[2]. Dans l'Introduction de la traduction hébraïque d'un écrit astronomique de Kosta b. Louka, nous lisons aussi : אחר נותנו שבח לאל ותפלה לנביאיו וחבריו c'est-à-dire : امّا بعد الحمد لله والصلاة على نبيّه واصحابه[3].

---

[1] Dans le texte ces mots sont écrits avec un צ.

[2] Par un ג, tandis que dans le reste du passage le *dj* est marqué par un point diacritique ou un trait transversal.

[3] V. mon article : *Über die Eulogien der Muhammedaner*, dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenländisch. Gesellschaft*, t. L (1896), p. 97 et s.

L'emploi de cette formule n'est pas inconnue même aux Juifs écrivant en arabe, comme le montre la traduction hébraïque d'un ouvrage rédigé en arabe par *Ibn ʿAknin*[4] : והתפלה על כל נביאיו יחד ; l'original était sans doute ainsi conçu : والصلاة على انبيائه اجمعين.

Nous avons lieu d'admettre que Maïmonide lui-même s'est servi de cette formule. Dans une consultation écrite en arabe, où il exprime sa désapprobation de l'introduction dans les prières de morceaux composés par des poètes ignorants, il dit qu'on s'écarte en cela des discours des prophètes et de leurs semblables : אלאנביא ומן הם פי מנזלה אלאנביא עלי גמלתהם יצלאנה (!) תעאלי[5]. Je pense que l'incompréhensible יצלאנה est corrompu et qu'il faut lire : עלי גמלתהם צלאתה תעאלי, « sur eux (les Prophètes) toutes les prières (bénédictions) de Dieu », dans le même sens que l'eulogie du *Çalat* venant à la suite de la mention des Prophètes. Il ne saurait pourtant nous échapper que, dans le bon style arabe, il faudrait ici : على جميعهم.

---

[1] Hirschberg, Lippert et Mittwoch, *Die arabischen Augenärzte nach den Quellen bearbeitet*, 2e partie (Leipzig, 1905), p. 26. M. Mittwoch a eu la bonté de me communiquer le passage hébreu d'après le manuscrit de Méâthi de Parme. Autre exemple : והתפלה על הנביא אחר האחרים. Steinschneider, *Uebersetzungen*, p. 347.

[2] Geiger, *Melo Hofnaïm* (partie allemande), p. 72, l. 3.

[3] Apud Gurland, *Neue Denkmäler der jüdischen Litteratur*, II, p. 9.

[4] *Drei Abhandlungen von Josef b. Jehudah*, ed. M. Löwy, Introduction (texte), p. 5, l. 5

[5] Geiger, *Melo Hofnaim* (partie hebraïque), p. 78, l. 3 d'en bas

J'ai déjà relevé ailleurs [1] que l'emploi de cette eulogie du *Calât* est usuelle chez les Samaritains. C'est un des témoignages de la facilité avec laquelle cette secte s'accommodait aux usages et aux institutions de leurs maîtres [2]. En passant, j'en citerai encore cet autre exemple, qu'à l'imitation d'une coutume des Mahométans, ils inscrivent sur les couvertures de leurs textes du Pentateuque les mots du Coran (Soura, LVI, v. 78) : لا يمسه إلا المطهرون « seuls des purifiés peuvent le toucher [3] », qu'on peut lire au frontispice des exemplaires de luxe du Coran [4].

I. **Goldziher.**

---

[1] *Z. D. M. G.*, L, p. 108 n. 1.
[2] Cf. *Revue*, XLIV, p. 70, n. 5 ; *Z. D. M. G.*, LVI, p. 412, l. 24.
[3] Cf. mes *Zahiriten*, pp. 51 et suiv.
[4] *Jewish Quarterly Review*, XIV, p. 27.

UN COMMENTAIRE SUR JOB

DE LA FRANCE SEPTENTRIONALE

I. — C'est à Geiger que revient le mérite d'avoir, le premier, formulé avec toute la précision voulue le caractère et l'importance de l'école exégétique du Nord de la France. Avec une compréhension très fine, il a montré que si, au rebours de l'école hispano-arabe, il lui a manqué la connaissance comparée des langues sémitiques et une certaine culture générale, si elle n'avait pas une idée exacte du mécanisme de la grammaire hébraïque, elle avait su, en revanche, pénétrer plus profondément dans les sentiments de la Bible, qu'elle avait comme acquis la faculté de penser avec l'Écriture et d'en rendre parfaitement les conceptions, et qu'elle avait pu échapper ainsi plus facilement au danger d'y introduire des problèmes étrangers, encore qu'au début, elle ait été impuissante à s'affranchir du joug du Derasch.

L'âge d'or de cette école s'étend à peu près du milieu du XIe à la fin du XIIe siècle, et son premier représentant est Menahem b. Helbo, dont j'ai récemment réuni les fragments exégétiques[1]. Mais quand, avec le temps, la notion d'une exégèse simple, naturelle et littérale eut peu à peu disparu, Raschi seul se maintint, parce qu'il avait su, à côté du Peschat, faire une place suffisante au Derasch. Quant aux autres exégètes, ils furent oubliés, et il fallut que les nouvelles recherches critiques les rendissent, pour ainsi dire, à la lumière. Même un exégète comme Samuel b. Meïr, qui fait pourtant autorité dans le domaine talmudique et dont le Commentaire sur le Pentateuque fut publié dès le début du XVIIIe siècle, n'a été pleinement apprécié que de nos jours. D'autres encore, tels que Joseph Kara et Joseph Bechor Schor, ont été pris en considération au siècle dernier seulement ; d'autres enfin, Éliézer de Beaugency, par exemple, n'ont été tirés de l'obscurité que dans ces tout derniers temps.

---

[1] פתרוני רבי מנחם בר חלבו לכתבי הקדש. *Fragments de l'exégèse biblique de Menahem bar Helbo*, Varsovie, 1904. — Cf. *Revue*, XLVIII, 280.

C'est à ces exégètes inconnus qu'appartient l'auteur d'un Commentaire de Job, qui s'est conservé dans un manuscrit de Cambridge (Catal. Schiller-Szinessy, n° 28) et dont nous possédons maintenant, dans une belle édition, l'original et une traduction anglaise[1]. Même ce commentaire était déjà quelque peu connu dès 1876 par la description de Schiller-Szinessy, mais c'est maintenant seulement que le caractère de cet ouvrage et surtout la place qu'il occupe dans la littérature exégétique du moyen âge peuvent être déterminés avec précision. Ce sera l'objet de cette étude.

II. — Ce qui prouve que notre Commentaire appartient au Nord de la France, ce sont, avant tout, les gloses françaises dispersées dans tout le corps de l'ouvrage. Elles sont réunies à la fin du texte (pp. 114-115) et identifiées par M. Louis Brandin[2]. Le même lieu d'origine est encore attesté par les auteurs cités ainsi que par le caractère du Commentaire, — deux points qui seront étudiés plus loin en détail.

Par contre, le nom du commentateur est inconnu. Il est vrai que différentes conjectures ont été émises à ce sujet, mais elles sont toutes fragiles. La Bibliothèque de Leipzig possède, en effet, en manuscrit (n° 102 de sa collection), un Glossaire hébreu-français de la Bible, qui contient, en outre, comme tous les glossaires analogues, des gloses hébraïques en marge ; ces gloses sont surtout nombreuses pour Job et pour l'Ecclésiaste, au point de former un commentaire complet[3]. De plus, celui de Job paraît emprunté au nôtre, quoique, en majeure partie, il ne soit pas du tout identique avec lui, comme on le verra plus loin. On y trouve aussi fréquemment cité un certain הר"ב ou הרב, qui, d'après Delitzsch, pourrait être expliqué par הרב ר' ברכיה. En effet, ce dernier auteur est également cité sur Cantique, III, 10 (au sujet de רפידתו) en ces termes : וכן פי' הרב ר' ברכיה ירפד (Job, XLI, 22) ישכב. Cette explication concorde avec celle de notre commentaire, *ad loc.*, où c'est Cant., III, 10, auquel on se réfère [1] ; là-dessus Schiller-Szinessy [2] suppose que notre commentateur s'appelle Berechya et se demande s'il ne pourrait pas être, par hasard, le même que le célèbre Nakdan de ce nom. Neubauer [3] se range à cet avis. Pour Jacobs, qui s'est beaucoup occupé de Berechya Nakdan et qui voudrait même faire de lui un Juif anglais, cette hypothèse est déjà érigée en certitude [4]. Seul, Gollancz contredit cette identification [5]. Il admet, en effet, que notre commentateur est aussi l'auteur du glossaire de Leipzig ; or, si Berechya est cité dans ce dernier, il ne saurait en être l'auteur. Enfin, Wright [6] croit aussi que notre commentateur s'appelait Berechya, mais il n'ose décider qui se cache sous ce nom.

---

[1] *A Commentary on the Book of Job from a Hebrew Manuscript in the University Library, Cambridge*, edited by William Aldis Wright, translated by S. A. Hirsch ; Londres, 1905, viii + 130 pp. (texte) + 264 pp. (traduction). — Le livre a exactement deux titres, l'un en tête du texte, qui contient seulement le nom de l'éditeur, l'autre précédant la traduction et ne donnant que le nom du traducteur. Il a paru dans la série des publications de la société fondée récemment en Angleterre, sous le titre « Text and Translation Society », pour l'édition des textes orientaux, surtout de caractère théologique. Cf. mon compte-rendu dans l'*Orientalistiche Litteratur-Zeitung*, IX, p. 339-344.

[2] Le nombre s'en élève à 23. Mais, comme notre commentaire ne s'étend, comme on le montrera tout de suite, que jusqu'au ch. xxxvi, 30, il ne reste que 15 gloses pour le commentaire lui-même.

[3] V. la description détaillée de Delitzsch, *Literaturblatt d. Orients*, 1844, col. 294 et suiv. Cf. Zunz, *Zur Geschichte und Literatur*, p. 82.

Toutes ces combinaisons sont caduques. On n'a pas remarqué, en effet, que *notre commentaire s'étend seulement jusqu'à* XXXVI, *30, et qu'à partir de cet endroit, il a été simplement complété par celui de Raschi* (lequel s'arrête, à son tour, à XL, 20, et a été continué par d'autres commentaires) [7]. Il est probable que le copiste s'est servi d'un manuscrit incomplet et qu'il en a comblé les lacunes en ayant recours à Raschi [8].

---

[1] L'explication même de ירפד manque justement dans notre Commentaire, mais il faut la compléter, ainsi que le montre le contexte : חרוץ עלי טיט בטנו מזריח ou comme dans l'addition de Raschi : כחרוץ והוא מיצע על הטיט. ירפד ישכב ל' מצע למשכב [כמו: רפידתו זהב.

[2] *Catalogue*, p. 257.

[3] *Jew. Quart. Rev.*, II, 326.

[4] *The Jews of Angevin England*, p. 198 ; *Jew. Encycl.*, III, 55*a*.

[5] *The ethical treatises of Berachya*, p. XXX (cf. p. XXV et la préface de Wright, p. VII).

[6] Préface, p. V.

[7] Cf. Rosin, *R. Samuel b. Meir als Schrifterklärer*, pp. 15 et suiv.

[8] L'opinion de Bacher (*Theologische Literaturzeitung*, 1906, nº 8, col. 259-260), d'après qui notre commentateur a simplement emprunté à Raschi toute la partie qui commence à XXXVI, 30, pour en faire un élément intégrant de son propre commentaire, est inadmissible, attendu qu'il n'a pas l'habitude de démarquer d'une façon aussi mécanique les explications d'autres exégètes, et, qui plus est, sur plusieurs chapitres sans interruption. D'ailleurs, je prouve plus bas (p. 69) que l'auteur du glossaire de Leipzig connaissait encore notre commentaire sous sa forme complète.

III. — Nous ne pouvons donc recueillir, touchant l'auteur, que quelques données éparses que contient le commentaire proprement dit. C'est ainsi, tout d'abord, que sont citées quatre explications au nom de son père : je les reproduis ici :

X, 7 : ...והנכון כמ' שפ' אבי זצ"ל עם דעתך כי לא רשעתי מכל מה שקרה לי אבל אין מידך מציל כמ' שאמר קהלת את הצדיק ואת הרשע ישפט האלהים.

XII, 5 : ...ואבי זצ"ל פיר' פיד הרגיל בזה הספר שהוא ענין יגון וכן איוב [אומר] אני הוא עתה ששוחקין עלי בני העולם ואיך נהפך הדבר הזה שפיד וביז בא לאותו שהיה ראוי שיהיה עשת ושמן וכו'.

XX, 12 : ...והנה תחת לשונו ל' שתיקת ושתיקה (l. בכל הקריה כמו שפיר' אבי זצ"ל כ' נפת תטפנה שפת' כל' כשאת נדברת דבש וחלב תחת לשונך כשאת שותקת וכו'.

XXIX, 7 : ואמ' אבי זצ"ל בצאתי שער רק מציאתי לבדה ליד השער אבין מושבי כאשר ראוני שהנערים נחבאו מפני ויברחו להם והזקנים קמו ונמצא כי לא הייתי צריך לו' להם גשה לי ואשבה וכו'.

On voit par toutes ces citations que le père de l'auteur ne vivait plus au moment de la composition du commentaire. Mais je crois même que notre commentateur devait être encore très jeune à la mort de son père. En effet, à la fin de l'explication de XII, 5, qui vient d'être citée, on lit : אמ' לי רבי שמעון מפי אבי אביהם עליהם השלום. Le mot אביהם ne donnant aucun sens et devant être rayé (v. *Corrigenda* de la p. 36, l. 6), il en résulte que cette explication été communiquée à l'auteur au nom de son père par un certain R. Simon, probablement parce qu'il était encore trop jeune pour avoir pu l'entendre de la bouche même de son père[1]. En outre, il cite une fois son oncle R. Benjamin, sur XIII, 27 : ...ודודי ר' בנימין אר' על שרשות ששמת ברגלי תעשה חותם וזה התחקה. Ce Benjamin serait le même que le glossateur du *Séfer ha-Galouy* de Joseph Kimhi, qui porte ce nom et qui lui-même est identifié avec Benjamin de Canterbury, disciple de Jacob Tam[2], ce qui, en somme, n'est pas impossible.

De ses propres ouvrages, l'auteur cite un commentaire d'Isaïe (sur XXXIII, 29) : ...והוכחתי בפרש' נדרשתי ללא שאלו בפ' מבואר... et des Douze Prophètes (sur IX, 9) : ...ובספר עמוס הזכיר [כמו] כן כימה ובכסיל ובמענה מן הסערה ושם נפרשים בגיז' (בעז' (l. העזר : et encore (sur XXXI, 9) : ועל פתח רעי ארבתי, מתי יצא ואבנס... ובשיט' כל הלילה ישן

---

[1] עליהם השלום se rapporterait alors aux deux, à R. Simon et au père. On ne peut dire si les trois autres explications ont été également communiquées à l'auteur par le même R. Simon, mais il est remarquable qu'il ne dise jamais : אמר לי אבי.

[2] V. Neubauer, *J.Q.R.*, II, 327 ; Jacobs, *Jew. Encycl.*, s. v., III, 27 *a*.

אפהם בקר [היא] בוער כאש להבה כאשר פירש' במקומו. Mais il se peut qu'il ait encore commenté d'autres livres bibliques. Il dit, en effet (sur xxxiv, 3) : כי אזן מלין תבחן וחיך. רוצה לו' מן הדין תבחן האזן מילין הישרות כאשר חך יטעם לאכל והנה כ' (l. ר') וחיך כשאר ווין שחברתי יחד כ' והיתה יד י"י בכם ובאבותיכם (I Samuel, xii, 15) שפ' כמו באבותיכם. ושכר כסיל ושכר עוברים (Prov., xxvi, 10) שפ' כשכר עוברים. Si donc l'on admet que notre auteur a ainsi expliqué ces deux versets dans un commentaire sur ces passages, il faudrait en conclure à l'existence de commentaires sur Samuel et sur les Proverbes. Peut-être même a-t-il encore expliqué le Deutéronome (si ce n'est tout le Pentateuque) ou les Psaumes. On lit, en effet (sur xxvi, 9) : ומלה פרשז תפיל את אות האחרונה תעמד על עיקרה שהיא פי' (l. פרש) כ' שפ' (c.-à-d. כמו שפירשתי) במלת חלמיש להפיל אות האחרונה ונשאר חלמי לפי שהוא חזק כ' יתלמו כניהם וכו' (de même sur xxxiii, 25 : רטפש... וכן חלמיש שפי' במקומ'). Or, cette explication ne se trouve pas dans xxviii, 9, seul passage de Job qui contienne le mot חלמיש (d'ailleurs, il aurait fallu, dans ce cas, dire dans xxvi, 9 : כמו שאפרש), et il se peut qu'elle fût donnée dans Deuter., viii, 15 ou xxxii, 13) ou dans Psaumes, cxiv, 8. Mais il est encore possible qu'elle fût contenue dans Isaïe, l, 7.

Enfin, on peut citer comme caractéristique le passage suivant (sur xxxi, 27) : ...ותשק ידי לומ' אלקות הן לפי שמאדין הן וכן אמ' לי גלח שהיה בארץ ישמעאל כי כשהיה ישמעאל מודה בדבר אחד ששומע ורואה מנשק ואו' אמת הדבר. Il s'agit ici probablement d'un clerc chrétien qui a pris part aux Croisades[1].

IV. — Ce dernier détail nous reporte, d'autre part, à l'époque de notre commentateur. Mais celle-ci peut être déterminée avec plus de précision encore si l'on fait entrer en considération les auteurs cités dans notre Commentaire. Ce sont[2] :

Saadya : Sur xii, 20 : מסיר שפה ..לנאמנים... ורב סעדיה אמ' כי נון של נאמנים יתירה כנון של קנצי ויהיה כמו לנאמנים l. לנאמים שהם המדברים כמ' וינאמו נאם. Cette citation ne se retrouve nulle part ailleurs au nom de Saadya et ne concorde pas non plus avec sa glose sur ce verset[3]. On voit donc se reproduire ici le fait que nous rencontrons encore ailleurs dans les ouvrages exégétiques du Nord de la France, mentionnant, au nom de Saadya, des explications qui ne se trouvent pas chez le Gaon[1], et c'est particulièrement le cas pour Job dans le manuscrit de Munich (n° 5) bien connu[2]. Il semble donc qu'il circulait dans la France septentrionale de ces explications sur le compte de Saadya, à moins qu'il ne s'agisse là, en fin de compte, d'un autre Saadya[3].

---

[1] Le traducteur anglais a traduit : « a *Mahometan* priest »!

[2] Une revue exacte de ces auteurs et des rapports que notre Commentaire soutient avec eux est d'autant plus nécessaire que l'éditeur a omis d'indiquer les références. Même la liste des auteurs cités qui se trouve dans la préface, et qui est tout bonnement prise à Schiller-Szinessy, se rapporte à la pagination du manuscrit et n'est pas entièrement exacte.

[3] Celle-ci est ainsi conçue (éd. Bacher, p. 41) : נאמנים הם אלפצחא אלדרבין

Haï : Sur IV, 15, où notre Commentaire a besoin d'être complété d'après Ibn Ezra, *ad loc.*, qui a servi ici de source, comme suit : [4] ורב' [האי ז"ל] פי' תסמר מגזרת מסמרות לפי שהכאב במסמר נטוע

Menahem b. Sarouk est cité deux fois : sur XVI, 15 (pour ועוללתי) et sur XXX, 17 (pour ועורקי). Mais comme les deux passages sont mentionnés, ainsi que nous le verrons plus loin, en même temps que les « Décisions » (*Hakhraot*) de Jacob Tam, il est possible que celui-ci ait servi de source à notre commentateur. Il pourrait en être de même d'autres explications de Menahem qui sont données sans nom d'auteur. Tel est le rapprochement de מזיח (XII, 21) avec יזח (Ex., XXXIX, 21)[5] ; ou l'explication de רחם (XXIV, 20) par « pitié », qui peut être prise au *Séfer ha-Galouy* de Joseph Kimhi (p. 23) ; enfin et surtout le rejet de l'interprétation de אבי (XXXIV, 36) par « ma volonté » (אבי ר"א רצוני מגזרת אבה ולא יתכן וכו'), où la source est probablement Ibn Ezra, qui la cite également au nom de רי"א[6].

פי' עלם אלגה מ' מימיו נאמנים. L'explication de נאמנים comme équivalant à נאמים se trouve chez Joseph Kimhi, *ad loc.* (תקוה אנוש, p. 156) : נאמנים מלשון נאום והנון הראשונה שרש והאחרונה תוספת וכו' : mais il la donne en son propre nom.

[1] C'est ainsi, p. ex., que dans les gloses du *Glossaire hébreu-français* édité par MM. Lambert et Brandin, le passage d'Isaïe, XXVIII, 26, est (ainsi que M. Lambert me l'apprend par lettre) expliqué au nom de Saadya par des termes français correspondants, alors qu'ici encore cette explication ne concorde pas avec celle du Gaon. — Pourtant la citation de Saadya qui se trouve dans un manuscrit de Tossafot sur le Pentateuque (en la possession de M. Elkan Adler, cf. *Monatsschrift*, XLV, 372, n° 44) peut être authentique.

[2] V. Geiger, *Parschandatha*, partie hébraïque, pp. 7 et suiv.

[3] Aptowitzer (*Revue*, LI, 82) suppose que le Saadya Gaon que cite aussi le Commentaire tossafistique du Pentateuque attribué à Ascher b. Yehiel pourrait être Saadya b. Joseph Bechor-Schor, lequel aurait été confondu avec le Gaon parce que le poème bien connu sur le nombre des lettres de la Bible a été mis sur le compte tantôt de celui-ci, tantôt de celui-là. La conjecture est fragile. Ce poème, en effet, paraît être effectivement l'œuvre de Saadya Gaon, et, par contre, l'existence de Saadya b. Joseph Bechor Schor est plus que douteuse ; cf. Bacher, *Jew. Encyclop.*, II, 649 *b*, et mon *Schechter's Saadyana*, p. 10, n. 2.

[4] Il faut, d'après cela, compléter et corriger aussi la traduction anglaise de Hirsch.

[5] De même chez Jacob Tam : voir plus loin, p. 63.

[6] Raschi et Joseph Kara, *ad loc.* (*Monatsschrift*, 1855, p. 469), donnent aussi cette

Dounasch b. Labrat est cité d'abord aux deux mêmes passages que Menahem (peut-être donc aussi d'après Jacob Tam), et en outre sur XXXVI, 19 : ודונש פי' כמו היערך ושועך לשון תפלה וכו'[1]. Mais cette dernière explication ne se trouve pas chez Dounasch, ni dans son ouvrage contre Menahem, ni dans celui qu'il a écrit contre Saadya. Il se peut donc que notre commentateur ait connu les œuvres de Dounasch sous une forme plus complète[2], ou — ce qui est plus vraisemblable — qu'il ait puisé ses opinions à une source indirecte, de sorte qu'elles ne seraient pas authentiques. La seconde hypothèse pourrait s'appliquer à quelques autres explications de Dounasch citées sans nom d'auteur, par exemple à celle de חלמות (VI, 6) par « jaune d'œuf » (חלמון)[3] et à celle de בלימה (XXVI, 7) : ור"א על מישור, מגזר' בלום [ו]היא מלה אחת ; v. Raschi, *ad locum*.

Hayyoudj est cité trois fois, mais deux de ces citations ne peuvent pas être identifiées et paraissent reposer sur une erreur. Telle est, d'abord, celle de IV, 10 : ואר' בעל החיו"ג נתעו כמו נתצו ונדגש בעבור סוף פסוק כמו באש יצתו שהוא מן הנני מצית בך וכן בצמא נשתה כמו נשתת גבורתם, qui ne se trouve pas chez Hayyoudj, mais chez Ibn Parhon, *s. v.* נתע (cf. aussi *s. v.* חרל) ; il est donc probable qu'au lieu de בעל החיוג il faut lire בעל הפרחון, qui est ainsi nommé dans d'autres passages encore (*v. infra*). Le cas est le même pour la seconde citation, sur VI, 7 : וחיוג פי' ואבן עזר (l. וחיוג וא' ע' פי') מלת לגעת כמו וינגעו יהושע לשון חלשות וכו' ; elle se lit seulement dans Ibn Ezra au nom de ויש אומרים. Enfin, la troisième citation, sur XXXII, 17, est la suivante : אענה. נחלקו חכמי הדקדוק במלת אענה. כי אבן חיוג אמ' שהוא כ' הענה וכן אעלה אתכם מעני מצרים (Ex., III, 17) שהוא כ' העלה ואבן גנח אמ' שהוא כ' אענה כמ' ואחדלה מה מני (Job, XVI, 6) שהוא כ' ואחדלה. Ces mots signifient sans doute que la forme אענה doit être considérée, d'après Hayyoudj, comme un *hif'il*, et, d'après Aboulwalid, comme un *kal* (la vocalisation des mots a été ajoutée par moi), et c'est, en effet, le cas, v. Hayyoudj (éd. Jastrow, p. 196), *Moustalhak* (p. 162) et *Kitab al-Oucoul*, *s. v.* ענה. Seulement le *Moustalhak*, au lieu de l'exemple tiré d'Ex., III, 17, donne celui de Jérém., XLVI, 8, et il est intéressant d'établir que notre commentateur s'est servi de cet ouvrage peu connu d'Aboulwalid, mais il va sans dire que c'est à travers la traduction hébraïque d'Obadya[4].

---

explication, mais le premier cite formellement Menahem et le second la présente en son propre nom.

[1] Il faut probablement lire : ודונש פי' היערך כמו אערך לך ושועך וכו'.

[2] Voir ma remarque dans *J.Q.R.*, VIII, 733.

[3] Voir plus loin, p. 65, n. 1.

[4] Or, notre commentateur appartenant, comme nous le démontrerons plus loin, au

Aboulwalid Ibn Djanâh n'est cité nommément que dans le passage sur xxxii, 17, qui vient d'être reproduit, mais c'est sans doute lui qui est désigné comme le « premier grammairien », sur iii, 3 : והנה מלת הורה כל דעת המדקדק הראשון ילדו וכן ותהר מרים בדברי הימים וכו' ; cf. Ibn Djanâh, *Moustalhak*, p. 128, et *Dictionnaire*, *s. v.* הרה [1].

Moïse Ibn Chiquitilla est cité d'une façon anonyme, sur xvii, 11, comme « grand grammairien » : מורשי לבבי מן את מורשיהם וכן דעת מדקדק גדול וכו'. C'est par Ibn Ezra (*ad locum*), qui a servi ici de source, que nous connaissons le nom de l'auteur de cette explication [2].

Isaac Ibn Gayyat est ainsi mentionné, sur xiv, 16 : ...ולא תשמור רק על חטאתי ועל דעתו תכר[ה] מלה רק ע"ד אין טוב באדם שיאכל ושתה וע' דע' אבן גיאות ,'ואע', et, en effet, voici comment Ibn Gayyat traduit le verset de l'Ecclésiaste, ii, 24 : יקול לא סעיד ובייר פי אלנאס אלא מן יאכל ויטרב אלך (Ibn Ezra, *ad locum*, donne cette explication en son propre nom). Ce passage est intéressant en ce sens que nous possédons encore différentes autres citations d'Ibn Gayyat sur l'Ecclésiaste, mais non la nôtre [3] ; il faut donc que notre com-

---

xiiᵉ siècle, ce passage nous fournirait la plus ancienne citation de la traduction d'Obadya et ne manquerait pas de valeur pour la fixation de l'époque de son auteur. La plus ancienne citation, après la nôtre, de cette traduction ne se trouve pas, que nous sachions, avant le xiiiᵉ siècle ; c'est celle du glossateur du *Séfer Zikkaron* de Joseph Kimhi, lequel, d'après Bacher (v. sa préface, pp. viii et suiv.), est Moïse ha-Nakdan. Comparer ses gloses : p. 45, note 2 avec *Moustalhak*, p. 27 ; p. 48, note 1 avec *Moust.*, p. 41 ; *ibid.*, note 3 avec *Moust.*, p. 28 ; p. 55, note 2 avec *Moust.*, p. 53 ; p. 61, note 6 avec *Moust.*, p. 144, et p. 62, note 7 avec *Moust.*, p. 143. Ensuite seulement vient Efodi, qui tenait par erreur la traduction hébraïque pour l'original (v. Derenbourg, *Opuscules*, p. cxxiii, et Bacher, préface du *S. ha-Schoraschim* d'Aboulwalid, p. xxxi). Les autres écrivains du xiiᵉ siècle qui citent le *Moustalhak* l'ont utilisé sans doute dans l'original arabe, comme Joseph Kimhi (comp., par ex., *S. ha-Galouy*, p. 72, l. 19 avec *Moust.*, p. 178 ; *S. Zikkaron*, p. 8, l. 4 avec *Moust.*, p. 240 ; *ibid.*, p. 42, l. 21 avec *Moust.*, p. 53) et son élève Menahem b. Simon de Posquières (v. son Commentaire manuscrit sur Jérémie, vi, 8 : גם האריך ר' יונה לדבר עליה בספר ההשגה). Il y a doute pour quelques auteurs des xiiiᵉ et xivᵉ siècles, comme Isaac b. Elazar Hallévi, qui appelle le *Moust.* ספר ההשגה (v. *Monatsschrift.*, XLI, 252), le grammairien anonyme (David de Grèce ?) que j'ai édité et (son fils ?) Joseph b. David de Grèce, qui l'intitule ספר המשיג (v. *ibid.*), et Benjamin b. Juda de Rome (בזא"ב), qui lui donne le titre de ספר התוספת (v. *Israel. Letterbode*, IV, 6).

[1] C'est à tort que Schiller-Szinessy (*Catalogue*, p. 10) affirme qu'il s'agit là de Hayyoudj. Ibn Ezra et Joseph Kimhi, *ad loc.*, ainsi que David Kimhi dans son *Dictionnaire*, s. v. הרה, donnent l'explication d'Aboulwalid en leur propre nom, et M. Bacher (*Theolog. Literaturzeitung*, *l. c.*) suppose que c'est David Kimhi qui est désigné ici par המדקדק הראשון, ce qui est invraisemblable.

[2] Cf. mon *Mose ibn Chiquitilla*, pp. 117, 182.

[3] V. J. Lœwy, *Libri kohelet versio arabica quam composuit Ibn Ghijâth*, pp. 10 et suiv.

mentateur ait eu à sa disposition quelque source inconnue pour nous. Signalons, à ce propos, ce que notre commentaire dit sur xxviii, 24-25 : dans ces deux versets il s'agit des quatre éléments, qui sont conjointement mentionnés ailleurs encore dans la Bible, par exemple au commencement de Kohélet : ..בקהלת בראשו על כן שנה המפרש שם סובב סובב הולך הרוח ואו' שאינו רוח פאה כי הרוח נזכר שם לענין אלו ארבעה שהזכיר שם וכו'. L'auteur de cette explication (qu'Ibn Ezra, sur Eccl., i, 6, cite au nom de ר"א) pourrait être Ibn Gayyat, qui traduit ainsi : פתקטע כל נאחיה בדורהא.

Moïse ha-Darschan est cité sur xxxvi, 1, probablement d'après Raschi ou Joseph Kara, *ad loc.*

Raschi n'est mentionné nommément qu'une seule fois, sur xxii, 8 : ...וגם יתכן כפר"ש לפי] שהיית גדול הירש הארץ ולפי שהיית נשוא פנים תשב בה וכו'. En outre, il est cité deux fois sous le titre de רבנו הגדול sur xxxiv, 23 (...ורוב המפר' פי' על שיטת רבינו הגדול וכו') et 31 (...וכל השבה כמו שפי' רבינו הגדול). C'est là un qualificatif qu'emploie également Eliézer de Beaugency[1], avec lequel, comme nous le verrons plus loin, notre commentateur a beaucoup de points de contact. — Mais si Raschi est mentionné si rarement, il n'en est pas moins une des sources principales de notre commentaire, et d'abord beaucoup de ses explications sont reproduites sans nom d'auteur. Exemples : xxiv, 9 : ...ועל עני יחבולו... וי' פותרהו מלשון אב חבל התחבל ; xxvii, 19 : וי"א פי' ישכב ימות ולא יאסף לקבורה וכו' ; xxx, 19 : הורני לחמר י"א השתין הזה הורני ולמדני לשבת על האפר וכו' ; xxxi, 18 : ומבטן אמי אנחנה פי' המפ' אנחנה לזאת מדה טובה וכו'. C'est peut être aussi Raschi qui est visé *ibid.*, 32 : ויש מדבקין ל' זה הפס' בחוץ לא ילין גר שאמרו עבדי איוב מי יתן מבשרו של איוב לא נשבע שמשרית עלינו כל כך שבחוץ לא ילין גר ולא נוכל לישן בעבור זה[2]. De même, beaucoup de rapprochements avec le Talmud et le Targoum paraissent empruntés à Raschi. Tels sont : celui de להתגרד (ii, 8) avec גרדו והעמידו על גלדו (*Rosch Haschana*, 27 *b*)[3] ; de בסד (xiii, 27) avec כדנא בכדניה יתיב (*Pesahim*, 28 *a*)[4] ; de חמרמרו (xvi, 16) avec נחמרו בני מעיה (Mischna

---

[1] V. ma préface du *Commentaire d'Osée* par Eliézer (Berdyczew, 1902), p. 11.

[2] Cf. le commentaire de Raschi sur tous ces versets. Dans ces exemples je n'ai indiqué que les passages dont l'explication anonyme provient sans aucun doute de Raschi ; mais il y a encore toute une foule d'autres explications anonymes où c'est sans doute Raschi qui est visé comme en étant l'auteur : voir iii, 5, 10 ; xi, 6, 27 ; xii, 15 ; xviii, 13 ; xix, 3, 26 ; xxii, 25 ; xxiv, 14 ; xxxi, 7 ; xxxviii, 1 ; xxxix, 37.

[3] La même comparaison se trouve aussi chez Aboulwalid, *s. v.* גרד, et chez Joseph Kara, *ad loc.* (*Monatsschrift*, 1856, 224) ; celui-ci, tout comme Raschi et notre commentateur, désigne גרדו comme étant לשון משנה.

[4] Voici tout le passage : בסד, לשון צינוק ומהפכת שמשימים בו האסורים ובלשו' חכמי' כדנא בכדניה יתיב. Il est plus conforme dans les termes à Raschi

Houllin, III, 3)[1] ; de עטיניו (xxi, 24) avec עטנו בבית הבד (*Menahot*, 86 *a*)[2] ; de חרפי (xxix, 4) avec חורפי ואפלי (*Aboda zara*, 75 *a*) ; de מלוח (xxx, 4) avec העלו מלוחין (*Kiddouschin*, 66 *a*). Comme rapprochements avec le Targoum inspirés de Raschi, on peut citer d'abord la dérivation de נטמינו (xviii, 3), rattaché au טמונון du Targoum (Gen., xxvi, 15) et signifiant par conséquent « être bouché, caché » ; puis celle de כיפים (xxx, 6), comparé au même mot targoumique qui a le sens de « pierres ». Bien plus intéressant est le passage suivant, sur xxxvi, 2 : כתר לי זער ואחוך .הכל תרגום הוחל לי מעט ואגידך וכו', c'est-à-dire : tous ces mots sont à expliquer d'après la langue du Targoum, etc. ; v. Raschi, *ad loc.* : כולו ל' תרגום וכו'[3].

Mais beaucoup d'autres explications de notre Commentaire qui ne sont pas désignées comme appartenant à autrui sont tirées de Raschi, quelquefois même tout à fait mot pour mot. Ainsi חדרי תימן (ix, 9) signifie les vents qui sont cachés de ce côté, avec référence à Job, xxxvii, 9 ; de même l'explication de יתמלאון (xvi, 10) par « se rassembler », tout comme מלא dans Jér., xii, 6, et Is., xxxi, 4[4] ; celle de xxiii, 12 *b*, qui concorde presque textuellement avec Raschi : יותר מחקי ומוגני הייתי זריז לצפון אמרי פיו... ; l'interprétation de משד (xxiv, 9) dans le sens de « source de nourriture », de même que dans Is., lx, 16, etc., etc.[5].

Joseph Kara, le contemporain de Raschi, mais plus jeune que lui, n'est cité nommément que deux fois : sur xii, 21 : הר' יוסף קרא פי' שופך בוז על נדיבים מי שהיה נדיב מרוב תבואה ומתפאר בה יקרה להם בוז וכו' (v. son Commentaire, *ad loc.*, *Monatsschrift*, 1856, 351), et sur xxviii, 18 : ור' יוס' קרא שפי' ומשך חכמה מפנינים בדרך רחוקה... בטוב פתר אם היה דבוק לשיטה שפי' (v. *ibid.*, 1857, 352). Mais, de plus, Kara

---

sauf que celui-ci dit : (לשון ארמי) qu'à Kara, *ad loc.* (*ibid.*, 471), qui dit : וישם בסד. לשון כרתה בסדניה יתיב עץ גדול ונקוב ונותנין בו רגלי הגנבים וכו'.

[1] De même Kara, *ad loc.* (*ib.*, 1857, 71).

[2] La source proprement dite est Mischna *Menahot*, viii, 4, et c'est pourquoi Raschi, Kara (*ib.*, 188) et notre commentaire disent ובלשון משנה ; mais les mots בבית הבד ne se trouvent que dans le Babli.

[3] De même Kara, *ad loc.* (*ib.*, 1858, 256) : כולו לשון ארמי הוא. — Le traducteur anglais n'aurait eu qu'à jeter les yeux sur Raschi ou Kara pour comprendre ce passage et n'avoir pas à proposer des corrections inutiles (v. sa traduction, p. 236, et les notes du texte, p. 130).

[4] V. aussi Kara, *ad loc.* (*ib.*, 1857, 711). Dans notre commentaire les mots מלא רועים .. להעביר עלי (p. 49, l. 3) doivent être transposés à la ligne précédente après קראו אחריך מלא (rectification déjà faite dans la traduction anglaise).

[5] Cf. encore les explications sur i, 22 ; v, 8 *a*, 21, 26 ; vi, 5, 20 *a* ; ix, 23 *a*, 27 *b* ; x, 15 *b* ; xi, 3, 12 ; xv, 12 ; xvi, 13 *a* ; xvii, 11 *a* ; xviii, 12 ; xix, 3 ; xxi, 23 *a* ; xxii, 14 *b* ; xxiii, 17 ; xxiv, 5, 6, 22 *a* ; xxx, 13 *a* ; xxxi, 22 ; xxxiii, 6 et xxxiv, 16, tous passages qui dépendent plus ou moins de Raschi.

est une des sources principales de notre commentateur et son influence est encore plus sensible que celle de Raschi. Seulement, comme Kara utilise très fréquemment Raschi et le copie même souvent textuellement, il est parfois difficile de distinguer la source véritable ; aussi ne tiendrons-nous compte que des passages qui proviennent sûrement de Kara. C'est le cas, parmi les explications citées sans nom d'auteur, pour celle de xxi, 4 : ויש פות׳ האנכי. מדוע התמהו בצעקתי וכי לאדם חשב אני מדבר ומתובה וא״כ (l. וע״כ = ועל כרחך) אין שיחי אלא לבני אדם שאין בהם בינת הלב וכו׳ (cf. Kara, *ad loc.*, *ib.*, 187), et pour celle de xxxvi, 4 : ויש אר׳ כי ממה שקראת הק׳ תמים רעות מזה אני עמך בדבר הזה [אני עמך] וכו׳ (cf. *ib.*, 1858, 257)[1]. Pour les comparaisons avec le Talmud, il faut rendre à Kara le rapprochement de טופלי (xiii, 4) avec טופלין כהמה לבהמה (*Haguiga*, 8 *a*), l'explication de אלל (même verset) par : une veine du cou des bestiaux[2], et le rapprochement de גלדי (xvi, 15) avec העמידו על גלדו (*Rosch Haschana*, 27 *b*). Mais voici une explication, plus intéressante, d'après l'Agada : c'est sur xxvii, 2 : חי אל. שבועה היא וכן באגדה דרש ר׳ שמעון בן פטר (l. בן פטורי) איוב מאהבה עבד את חק׳ (l. הק׳) שאין אדם נשבע בחיי המלך אלא [אם כן] עובד (l. אוהב) את המלך וכו׳. Or, c'est là une opinion tannaïtique connue, rapportée, dans j. *Sota*, v, 7 (fol. 20 *c*, l. 29), par R. Juda, et dans la Tosefta, vi, 1 (et de là dans le *Yalkout* de Job, *ad loc.*), par R. Josué au nom de Bar Patouri, et Kara (*Monatsschrift*, 1857, 273) est le seul, avec notre commentaire, à lire : ומיכן דרש ר׳ שמעון בן פטורי[3]. — De même, la citation de la Massora qui doit confirmer l'explication de חול (xxix, 18) par « phénix », pourrait provenir de Kara[4].

Entre autres explications de notre commentaire concordant presque mot pour mot avec Kara, citons : vii, 9, la tournure : ולפי הפשט לא כפר בתחיית המתים (cf. Kara, *ibid.*, 1856, 275)[5] : x, 1, נקטה

---

[1] D'autres explications anonymes concordant avec Kara se trouvent sur iii, 10 ; xii, 15 ; xviii, 13 ; xx, 23 ; xxv, 2, 3 ; xxix, 25 ; xxxiii, 28 et xxxiv, 36.

[2] רופאי אלל. אמרו רבותי׳ כי יש גיד בצאור (l. בצואר) ששמו אליל ואין לו רפואה ואתם מתכוונים לרפאו וכו׳ (v. *Houllin*, 121 *a*). Cette explication se trouve aussi chez Raschi, mais seul Kara a les trois derniers mots et pourrait donc avoir servi de source.

[3] Il est vrai que cette leçon contredit l'indication de la Tosefta de *Sota*, v, 13, où le prénom de Ben Patouri est Juda (voir Bacher, *Agada der Tannaiten*, I, 61 (2e édit.). Samuel b. Nissim, dans le מעין גנים, *ad loc.*, lit : Josué b. Lévi ; Geiger (*Parschandatha*, p. 25) et Epstein (החוקר, I, 31) n'ont pas reconnu ce Tannaïte, de sorte qu'ils parlent d'un שמעון בן פטור parmi les auteurs que cite Kara. L'éditeur et le traducteur de notre Commentaire ne l'ont pas reconnu davantage ; aussi ont-ils corrigé פטור en פטר.

[4] Raschi explique également חול par « phénix », mais ne cite pas la Massora.

[5] Joseph Kimhi emploie une tournure analogue, mais c'est sur xiv, 12.

signifie : éprouver du dégoût, comme ונקוטותם dans Ézéch., xx, 43 (Kara, *ibid.*, 345) ; xv, 13, la traduction de רוחך par la glose française טרן טלאנט (Kara, *ib.*, 474) ; xvii, 1, mon esprit est déjà lié de mon vivant, parce qu'à cause de la maladie, ma bouche laisse s'exhaler de mauvaises odeurs (Kara, *ib.*, 1857, 71) ; xviii, 14, par מבטחו on entend la femme, d'après Prov., xxxi, 11 (Kara, *ib.*, 183)[1] ; xx, 10, le daguesch de ירצו est le signe du צ qui manque, de sorte que le mot signifie, comme ירצצו, « dépouiller » (Kara, *ib.*, 185) ; xxix, 24, est traduit comme suit : Si quelqu'un, par exemple, passe pour beau auprès du peuple et qu'ensuite vient un autre qui est plus beau, celui-ci éclipse la beauté du premier, tandis que pour moi, dit Job, personne n'a pu éclipser l'éclat de mon visage (Kara, *ib.*, 355), etc., etc.[2].

Samuel b. Méir est cité quatre fois sous le nom de רבינו שמואל. Tout d'abord au commencement, où il est qualifié de « grand savant » et de « Gaon de la génération » : איש. חכם גדול וגאון הדור האשים כל המפרשים הוא רבי' שמואל זצ"ל איש שר וגדול וכו'[3] ; puis sur iv, 15 : ...ועל דעת רבי' שמו' תסמר שערת הרוח את בשרי ....וכן תרג' רב יוסף תצלהב עלעולא בשרי[4] ; puis sur v, 6 : ...ועל דע' רב' שמוא' כן פירש (פירושו .l) ...זהו מן הקללה שקללו כי לא יצא מעפר און כי לא היה (היה .l) ראוי לצאת מעפר אותו און שגזל וכו'[5]. Enfin, dans xix, 26, on lit, entre l'explication des deux moitiés du verset, les mots רבינו שמואל, sans qu'on sache à quelle moitié ils se rapportent.

Ces quelques citations sont intéressantes en ce qu'elles fournissent de nouveaux fragments du commentaire de Job par Samuel b. Méir, qui a existé autrefois et dont nous avons, d'ailleurs, conservé d'autres échantillons[6]. En outre, il est plus que probable que notre commentaire a recueilli bien d'autres explications de Samuel b. Méir sans le nommer, mais nous n'avons, pour le moment, aucun moyen de les retrouver. Cependant, je signalerai encore les deux passages suivants. Sur xi, 17, nous lisons : ...ומלת תעופה כמ' תעופה

---

[1] Raschi explique le mot de la même façon, mais sans en rapprocher le verset des Proverbes.

[2] Cf. encore sur v, 26 *b* ; vi, 2 ; x, 5, 22 ; xi, 17 ; xii, 5 ; xiii, 19 ; xv, 7 ; xvi, 10 ; xix, 2, 6 ; xxi, 3 ; xxviii, 16 ; xxxi, 1-3, 20, 22 ; xxxiv, 16.

[3] Il faut évidemment lire : איש. חכם ג' ו' ה' הוא רבי' שמואל זצ"ל האשים כ' ה' שפירשו; איש ש' ו' וכו'. et c'est, d'ailleurs, dans ce sens qu'est conçue la traduction anglaise.

[4] Cf. Raschi. On ne peut dire si la citation du Targoum est également empruntée à Samuel b. Méir.

[5] Ceci rappelle le passage talmudique (*Aboda Zara*, 54 *b*) : הרי שגזל סאה של חטים והלך וזרעה בקרקע דין הוא שלא תצמח וכו'.

[6] V. Rosin, *R. Samuel b. Meir als Schrifterklärer*, pp. 14 et suiv.

בשקל תלובה (l. תלונה) תקומה ולא יתכן להיות מגזרת תנוף כאשר לא תאמר תקומ' (l. תקומה) מן תקים. Or, nous savons par Joseph Kara, *ad loc.*, que cette objection a été faite par Samuel b. Méir à Menahem b. Helbo[1]; mais, comme l'accord avec Kara n'est pas complet dans les termes, il se peut que notre commentaire ait puisé directement à la source première, c'est-à-dire à Samuel b. Méir. D'autre part, on lit dans xx, 10 : בניו ירצו... דלים וי"א מלשון רצון שיתפייסו עם הדלים מן הגזל שגזלום וכ'פ'א'ע' וכו'. On voit par les derniers mots que par וי"א il faut entendre un autre qu'Ibn Ezra, et c'est probablement Samuel b. Méir, dont l'explication sur ce verset nous a été conservée par Abraham b. Azriel[2] : ... ופרשב"ם בניו של רשע יפייסו את הדלים אשר גזלם אביהם.

Jacob b. Méir, frère cadet de Samuel, plus connu sous le nom de Rabbénou Tam, est également mentionné plusieurs fois et appelé רבי' יעקב. C'est d'abord le cas pour deux passages où sont citées ses « Décisions » entre Menahem et Dounasch, non sous le titre de הכרעות, mais sous celui de מחברת[3]. La première citation se trouve sur xxx, 17 : ...ומנחם פי' כי ועורקי הם ימי חייו... וא' ר' יעקב במחברתו אשר חבר על דונש אשר פתר ועורקי הם גידים... וא' כי כן פי' וכו' (cf. Menahem, *s. v.* ערק ; *Hakhraot*, p. 85, et *S. ha-Galouy*, p. 51). Dans l'autre passage, au contraire, on lit simplement (sur xvi, 15) : ...ודונש פת' ועוללתי פילשתי אבל לא יתכן פילוש בקרן לבדו אם לא בכל הגוף ומנחם פי' (l. ומנחם חברו) עם עלו ודגש של עלו מוכיח שהוא מן הכפולים. ואמר רב' יעקב כי טוב פתר ופי' כך שק תפרתי עלי גלדי על כל העור כיסיתי בשק וכו' (cf. *Hakhraot*, p. 83, et *S. ha-Galouy*, *l. c.*)[4]. Mais les *Hakhraot* paraissent avoir été utilisées en d'autres endroits encore par notre commentaire. Tel est avant tout celui qui contient la discussion sur מזיח (xii, 21) : ...והנה מזיח בשקל משיח אלהי יעקב ומזח בשקל מצח וטעו המחברים אותם אל יזח החשן כי היא בשקל לא ימד ושורשו זחח והדגש יורה עליו וכו'. Elle est dirigée contre Menahem (*s. v.* זח) ; seulement, la source pourrait n'avoir été ni lui, ni Dounasch (pp. 60, 76), mais bien Jacob Tam, qui seul invoque en même temps la forme מזיח et la compare avec משיח (*Hakhraot*, p. 76 ; cf. *S. ha-Galouy*, pp. 37, 46). On peut y joindre l'explication de חלמות (xi, 6) par « songe » (*Hakhraot*, p. 61 ; cf. *S. ha-Galouy*, p. 37, nº 84, et la glose de Benjamin sur ce passage)[1], celle de קרת (xxix, 7) par « ville » (v. *Hakhraot*, p. 13), enfin le rapprochement de ותקמטני (xvi, 8) avec l'expression talmudique נתפשטו הקמטים (*Baba Batra*, 120 *a* ; v. *Hakhraot*, p. 91, qui dit לשון המשנה, tandis que notre commentaire emploie le terme ובלשון חכמים).

---

[1] V. mon *Menahem bar Helbo*, p. 18.

[2] Publié par Perles (*Monatsschrift*, 1877, 371) et Kaufmann (*Magazin*, 1886, 150).

[3] Il en est de même dans une glose ajoutée au *Commentaire d'Osée* par Eliézer de Beaugency (sur viii, 6 ; dans mon édition, p. 25, n. 1).

[4] On peut remarquer que même les explications de Dounasch et de Menahem sont entièrement reproduites dans les termes où les cite Jacob Tam, ce qui m'a fait conjecturer plus haut que, d'une façon générale, notre commentaire n'a connu les opinions de ces deux grammairiens espagnols que par les citations qu'en font des auteurs postérieurs, notamment Jacob Tam.

En outre de tous ces passages parallèles aux *Hakhraot*, notre commentaire cite encore les interprétations suivantes au nom de Jacob Tam : sur i, 21 : הראיתי פי׳ רב׳ יעק׳ ולא נתיישב לי (l'explication elle-même n'est pas donnée) ; sur v, 24 : ור׳ יעקב פי׳ ופקדה כ׳ וביום פקדי כשתפקד ביתך תמצאנו שלם שלא תחטא שלא תחסר אחר (l. אחד) שהכל יהיו וכו׳ (cf. Raschi et Joseph Kara, *ad loc.*) ; sur xiv, 19 : ...ועל דעת רבי׳ יעקב זצ"ל כאשר הר נופל וכאשר אבנים שחקו מים שאין להם תקוה עוד כן תקוה אנוש האבדה ; sur xix, 20 : בעורי ובבשרי העצם נדבק... נמלט זה מזה ואינו נדבק יחד... וזה בינותי מפירושי רבינו יעקב זצ"ל, et sur xxii, 2 : ...הלאל יסכן גבר... היש גבר שיוכל ללמד להק׳ מה יש לו לעשות... מצאתי בפי׳ רב׳ יעקב. De tous ces passages, notamment du dernier, on pourrait conclure que Jacob Tam a composé un Commentaire de Job dont quelques rares vestiges nous auraient été conservés, et, en effet, nous savons encore par ailleurs que ce coryphée de la science talmudique s'est occupé non seulement de grammaire et de Massora, mais aussi d'exégèse biblique[2].

Ibn Ezra, que Jacob Tam célébra dans un poème, est l'auteur le plus souvent cité dans notre commentaire ; il ne l'est pas moins de 60 fois, à savoir : sur i, 1 ; iii, 5, 8, 9 ; iv, 2, 12, 15 ; v, 5, 7 ; vi, 7, 14 ; vii, 15 ; viii, 7 ; ix, 22 ; x, 8, 16 ; xi, 6, 18 ; xii, 5 ; xiii, 11 ; xiv, 14, 17 ; xv, 26, 32 ; xvi, 3, 15 ; xvii, 7, 16 ; xviii, 3 ; xix, 12, 29 ; xx, 10, 28 ; xxi, 21 ; xxii, 20, 29 ; xxiii, 6, 13 ; xxiv, 19 ; xxvi, 5, 10, 13 ; xxvii, 8 ; xxix, 20 ; xxx, 4, 12, 17, 22, 24 ; xxxi, 26 ; xxxii, 16, 19 ; xxxiii, 17, 25 ; xxxiv, 6 ; xxxv, 12, 16 ; xxxvi, 2, 18, 21. Il est généralement appelé אבן עזר ou en abrégé א"ע. En outre de ces citations si nombreuses, beaucoup de ses opinions sont encore mentionnées d'une façon anonyme, comme étant celles de ר"א. Exemples : l'explication de תקוה (vii, 6) par « cordon » (ce dont notre commentateur rapproche Jos., ii, 18) ; אפו טרף (xvi, 9) se rapporte à l'ennemi (צרי, qui suit dans le même verset ; sur בלימה (xxvi, 7), il y a deux explications anonymes, dont la première est ainsi conçue : ומלת בלימה נחלקו [בה] יש או' מלת בלימה שהארץ תלויה באויר בלי משענה באמצע הגלגלים ; les derniers mots prouvent qu'il s'agit ici d'Ibn Ezra[1] ; ישאני (xxxii, 22) signifie, selon d'aucuns, « consumer », comme dans II Sam., vi, 21 ; אכפי (xxxiii, 7) est expliqué comme composé de deux mots, de même que אבנר, הלכאים (Ibn Ezra donne également cette explication au nom de ר"א), etc., etc.[2]. Parmi d'autres explications que notre commentateur donne en son propre nom, mais qui, concordant avec celles d'Ibn Ezra, lui sont sans doute empruntées, citons : דלתי בטני (iii, 10) désigne le nombril, d'où l'enfant tire sa nourriture avant de naître ; יתרם (iv, 21) a ici le sens de « fortune », comme dans Is., xv, 7 ; ותכרו (vi, 27) signifie ou bien « festoyer », comme dans II Rois, vi, 23, ou « creuser profondément » ; מנו (vii, 3), « préparer », comme dans Daniel, i, 10 ; יחזה (viii, 17) « entourer d'une clôture », de même que la corne pourvue d'une haute ramure est appelée dans Daniel, viii, 5, קרן חזות ; פני (ix, 27) signifie « colère », comme פניה dans I Sam., i, 18 ; כפך (xiii, 21) a le sens de « ton coup », parce que les coups sont généralement donnés avec la main ; בסד (*ib.*, 27) est à dériver de סיד « chaux », comme quand quelqu'un répand devant sa maison de la chaux ou une matière analogue, pour que les traces de pas soient reconnaissables[3] ; ובטנם (xv, 35) signifie « leurs pensées secrètes » ; חבלים (xxi, 17) « châtiment courroucé », au rebours de Ps., xvi, 6 ; xxii, 16 et suiv. visent la génération du déluge ; יצהירו (xxiv, 11) a le sens de « tirer de l'huile des olives », l'huile étant appelée יצהר parce qu'à sa lumière il fait clair comme à midi ; ונחת שלחנך (xxxvi, 16) signifie « ce que tu as posé sur la table », etc., etc.[4]. On voit que notre commentateur a fortement subi l'influence d'Ibn Ezra, mais seulement pour l'explication de certains mots ou passages, et non pour ce qui concerne la méthode exégétique et l'interprétation générale.

---

[1] Il est vrai que cette explication se trouve déjà chez Raschi, qui la rejette : ויש פותרים כ׳ חלום ואין נראה בעיני מפני דגשות הלמ"ד ; mais le développement détaillé de cette explication, ainsi que le rapprochement d'Is., xxix, 8, montrent impérieusement que c'est Jacob Tam qui est la source de notre commentateur (cf. Weiss, *Bêt Talmud*, III, 293). Celui-ci cite encore à ce propos deux autres explications pour les rejeter : ...וזה הלשו׳ עיקר כי לפי הפותרים חלמות חלמון ביצה אינו זה לשון פסוק..... וגם הפותרים חלמות לשון חוזק לא יתיישב למבין. La première de ces deux explications est celle de Dounasch (cf. aussi Aboulwalid, *s. v.* חלם ; Jacob Tam, *Hakhraot*, *loc. cit.*, et Ibn Ezra, *ad loc.*) ; la seconde appartient à Raschi.

[2] Cf. en dernier lieu sur ce point mon *Menahem b. Helbo*, p. 10. Sur Job, xxii, 30, Raschi cite une explication מפי ר׳ יעקב, mais il s'agit là de Jacob b. Yakar (cf. la fin : אבל לא שמעתי מפי הרב).

---

[1] Et non de Raschi, par exemple, qui donne la même explication ; la seconde interprétation rapportée dans notre commentaire est celle de Dounasch, v. plus haut, p. 57.

[2] Cf. encore : iii, 5 ; iv, 2 ; vi, 6 ; vii, 5 ; xvii, 6 ; xx, 23 ; xxii, 25-27 ; xxiii, 13 ; xxvi, 12 ; xxxiii, 7 et xxxiv, 36.

[3] Cette explication est précédée du rapprochement, pris à Raschi, de בסד avec סדנא בסדניה יתיב, v. plus haut, p. 59, n. 4.

[4] Cf. encore : iii, 9 (explication de בעפעפי) ; v, 26 (בכלח) ; vi, 4 ; vii, 19, 20 ; x, 22 (עיפתה) ; xi, 3 (בדיך) ; xv, 12 ; xvi, 11 (ירטני) ; xvii, 2 ; xix, 3 ; xx, 7 (כגללו) ; xxiii, 2 (מרי) ; xxvi, 9 (מאחז) ; xxx, 29 ; xxxi, 3 ; xxxiii, 7 et xxxiv, 37.

Salomon Ibn Parhon est cité deux fois : sur xii, 5 : ...אמ' בעל הפרחון לפיד האבוקה המאירה בזוית היא כנגד גיהוץ השאנן ו[ה]שליו וכוף בימעדו רגליו בו (v. son *Mahbéret*, *s. v.* מעד), et sur xxii, 30 : רע"ד אבן פרחון אינקי [איש נקי] כמ' ועשה אח שהוא אחה ובן ע"ד על דל שפתי [שהוא דלת שפתי] (v. *ibid.*, *s. v.* אר)[1]. D'autre part, nous avons déjà vu[2] qu'une explication donnée par notre commentaire au nom de Hayyoudj appartient en réalité à Parhon, mais je n'ai pas fait de recherches pour savoir si le Dictionnaire de celui-ci y est encore utilisé ailleurs.

Joseph Kimhi est mentionné deux fois sous le nom de אבן קמחי : sur xxvii, 8 : כי ישל. כי ישליך או לפ' שלוה על דע' אבן קמח (l. קמחי) (cf. son Commentaire, *ad loc.*, dans תקות אנוש, p. 162, et *S. ha-Galouy*, p. 18, n° 27), et sur xxxiv, 36 : ...ואמ' אבן קמחי שלא יהיו תשובות באנשי און שיאמרו כי הבורא אינו עושה דין ומשפט וכאשר יבחן אז יצדיקו הדין (cf. son Comm., *ad loc.*, *l. c.*, p. 165). Mais il se pourrait qu'il fût cité, lui aussi, d'une façon anonyme, par exemple sur xv, 31, où notre commentaire, comparé avec celui de Kimhi, doit être ainsi complété : וגם יש לפ' כפי שמצאו בשו כת' בלא אלף פרשוהו אותו שנתעה בדבר השוה וטוב לא יאמין כי התמורה מעשיו [יהיה לו שוא אחר שהוא שוא ושקר][3] ; de même l'explication de נשאר (xxi, 34) par « parent ». D'autres explications encore concordent avec celles de Joseph Kimhi ou en dépendent ; ainsi sur iii, 26 : ולא שלותי כנגד שמועת הבקר, ולא שקטתי בבערת הצאן, ולא נחתי בשמועת הגמלים ואחר כן ויבא רגז על גופי שנגע ומוכה וכו', analogue à ce que dit Joseph Kimhi : לא שלותי ולא שקטתי ולא נחתי. אלה שלשה מקרים שבאו עליו אבדה ממונו ומיתת בניו ויסורי גופו ; ou l'explication de שמץ (iv, 12) semblable à שמצה (Ex., xxxii, 25) ; ou celle de כעלות (v, 26) par « l'action de moissonner » (sauf que notre commentateur a recours à la comparaison avec Zach., xiv, 13, et Joseph Kimhi à celle de Ps., cii, 25) ; enfin, celle de xix, 23-24, sans parler des autres. Notre commentateur paraît ignorer, en revanche, les commentaires et les autres ouvrages des fils de Joseph, Moïse et David Kimhi[4].

Eliézer de Beaugency est, après Ibn Ezra, l'auteur le plus souvent cité dans notre commentaire, car il y est mentionné 21 fois : le nom de sa ville, quand il est donné, est corrompu en באייצי (i, 21 : ערום יצאתי ממעון ומבני׳ שהיו לי] עד עתה ובכוף ערום אשוב שמה לאותו ערום עצמו... בינותי מר׳ אליעזר מבאייצי והוא קרוב אלי מכל הלשונות שראיתי... רק במלת שמה לא נתיישב לי פירושו וכו׳ ; iii, 3 : ...(ו)הנכון כמו שפי׳ ר׳ אליעזר מבאייצי יאבד יום שנולדתי בו מכל ימות השני׳ שלעולם יהיה בו חשך וכו׳), באלגייצי (xxvi, 13 : שיטת ר׳ אליע׳ מבאלגייצי) et באגצי (xxviii, 1 : ...ולא מצאתי [מי שפי׳] זה הענין לבוא אל נכון רק ר׳ אליע׳ מבאגצי לבדו וכו׳). Mais ailleurs il est simplement appelé ר׳ אליעזר, et introduit ainsi : ור׳ אליעזר פירש (v, 5 ; vi, 21 ; xiii, 13), פי׳ ר׳ אליעזר (xi, 18), ור׳ אליעזר מפ׳ (xii, 20 ; et aussi xxii, 20, où il faut compléter ור׳ אליעזר [מפ׳] ou quelque chose d'analogue), בינותי מפי רב׳ אליעזר (xxxiv, 33), מלשון ר׳ אליעזר (v, 21), זאת שיטת ר׳ אליעזר (vi, 17 ; xvii, 16 ; xxiv, 19), זה דעת ר׳ אליעזר (xi, 12), ou simplement ואמר ר׳ אליעזר (xxii, 2 ; xxiv, 6 ; xxxvi, 17, 19), ou enfin ור׳ אליעזר אומר (xxiii, 2)[1]. Toutes ces citations montrent que notre commentateur a connu un Commentaire d'Eliézer sur Job, et il est le seul qui nous en ait conservé des échantillons. C'est là un point d'une importance particulière, car Eliézer est, comme nous en avons fait la remarque plus haut, l'un des exégètes classiques de la France du Nord qui ont été découverts les derniers et la majeure partie de ses commentaires sont perdus[2]. Mais nous verrons même plus loin que notre commentaire a, dans sa méthode, beaucoup de ressemblance avec ceux d'Eliézer dont il doit avoir subi profondément l'influence[3]. Il n'en est que plus surprenant qu'on ne puisse trouver aucun autre rapprochement, pour l'explication de tel ou tel passage, dans les commentaires d'Eliézer que nous avons conservés, soit dans ceux qui sont édités (Isaïe et Osée), soit dans ceux qui sont encore en manuscrit (Ezéchiel et les autres Petits Prophètes)[4].

---

[1] Cette explication que déjà Aboulwalid, *s. v.* אר, admet comme possible, est citée par Ibn Ezra sans nom d'auteur.

[2] V. plus haut, p. 57.

[3] Ce passage est mal compris dans la traduction anglaise.

[4] V. plus haut, p. 58, n. 1.

Outre les auteurs que nous venons d'énumérer, notre commentateur doit avoir connu encore d'autres exégètes et leurs commentaires. Aux premiers il donne ou bien le nom assez rare de פרשנים (p. ex. sur iii, 3 : וכל הפרשני׳ הסכימו שהיה מקלל יום שעבר וכו׳ ; *ib.*, 10 : דלתי בטני... ושאר הפרשנים פירשו שהוא בטן שנזרעתי בו וכו׳[5] ;

---

[1] Au lieu de : וראי׳ שכן אנ׳ מכתי כבדה וכו׳, il faut lire : ור׳ א[ליעזר אי׳] שכן אנ׳ וכו׳. Cf. p. 128, l. 7.

[2] Ils sont énumérés dans la préface de mon édition du *Commentaire d'Osée*, pp. 9-10.

[3] Cf. aussi plus haut, p. 59, n. 1, la qualification de רבינו הגדול appliquée par tous deux à Raschi.

[4] Mais cf. plus bas.

[5] C'est ainsi que ce verset est expliqué par Raschi et par Joseph Kara entre autres.

xxviii, 1 : (l. שמוסב) כל המדרשים המפרשים כי פסוק יש לכסף מוצא שמוסף על מה שאמ' בצדקתי החזקתי ולא ארפה וכו'[1] ; ib. : אבל הפרשנים אינם מבחינין אמיתת הדבר, ou celui de פותרים (sur vi, 6 : וזה הלש' עיקר... כי לפי הפותרים חלמות תלמון ביצה אינו זה לשון פסוק וכו', v. plus haut, p. 64, n. 1 : cf. aussi vi, 27 : ועל דעת פותר בשיטה ראשונה..., où il s'agit de Raschi). D'autre part, des commentaires bibliques sont cités de la façon suivante : sur iv, 2 : הנסה דבר. רבים פירוש' ראיתי ואין בהם טעם וכו' ; sur xv, 29 : מנלם. מן אשר להם... זה הלשו' נרא' לי והרכה פיר' ראיתי בלא טעם ; sur xx, 25 : ...כן פי' זה הפסוק ולא מצאתי פי' על זה שאמר (l. שאתן) תמורת' ; enfin sur xxix, 25 : אבחר דרכם. לא מצאתי בפרושי' (l. בפירושי') כי כן רוצה לומ' וכו'[2]. Nous ne savons naturellement pas quels sont ces exégètes et ces commentaires, et il est probable qu'il faut y voir ceux qui sont cités aussi nommément. Or, comme aucun de ceux-ci n'est plus jeune que le xiiᵉ siècle, on peut admettre avec certitude que notre commentateur appartient également à peu près au dernier tiers de ce siècle et qu'il faut, par conséquent, le placer encore dans la période classique de l'école exégétique de la France septentrionale. Cette date s'accorderait aussi avec l'opinion qui fait de son oncle R. Benjamin la même personne que le disciple de Jacob Tam qui portait ce nom.

IV. — On ne pourrait invoquer contre cette date que la raison suivante. Ainsi que nous l'avons déjà remarqué plus haut, notre commentaire est presque identique avec les gloses de Job qu'on lit en marge du Glossaire biblique hébreu-français de Leipzig, ce qui a fait émettre l'opinion que toutes les notes de ce glossaire proviennent de notre commentaire[3]. Mais on y trouve cités les auteurs suivants, en outre de ceux de notre commentaire : David, sur Gen., i, 24, c'est-à-dire David Kimhi ; Salomon ha-Nakdan, sur Gen., viii, 11, et Nombr., xxxv, 33; Berechya, sur Cantiq., iii, 10 (mais non sur Eccl., v. *supra*) ; Kreshia b. Isaac ha-Nakdan, sur Ex., v, 16[4] ; Élazar מבלגי, sur II Sam., xx, 14[5] ; un certain Simson מדרנאי, autrement inconnu, à propos de l'explication des pierres

---

1. Cf. Raschi.

2. Le texte, ici, n'est pas en ordre et le traducteur anglais suppose une lacune : mais il est probable qu'il faut simplement rayer le mot לא

3. Il serait aussi intéressant de savoir si les mots français contenus dans notre commentaire concordent avec ceux du glossaire. Pour les gloses hébraïques elles-mêmes, il ne peut être question, à bien considérer la chose, que de celles de Job et de l'Ecclésiaste, où elles présentent le caractère d'un commentaire.

4. Cf. Gollancz, *l. c.*, p. xxiv.

5. Contre son identification avec Eliezer de Beaugency, v. mes observations dans la *Revue*, LI, 159.

précieuses dans Ex., xxviii ; Samuel d'Évreux pour l'explication d'un passage d'Esther ; enfin הר"ב ou הר"ם, fréquemment dans Job. Or, certains de ces savants, par exemple Salomon ha-Nakdan et Samuel d'Évreux, appartiennent sûrement au xiii^e siècle ; aussi Delitzsch place-t-il avec raison le Glossaire de Leipzig dans ce siècle[1]. Mais justement les auteurs nommés en dernier lieu, הר"ב et הר"ם, qui ne se trouvent pas dans notre commentaire, prouvent que les gloses n'ont pas pour auteur notre commentateur, quoiqu'il y soit utilisé en majeure partie[2] et que ses explications y soient, à ce qu'il semble, transportées pour la plupart servilement ; c'est ainsi, par exemple, que les opinions de son père et de son oncle sont citées aussi dans les gloses comme celles de אבי ou de דודי ר' בנימין. Il faut donc, en tout cas, admettre que la plupart des autres auteurs cités sur Job sont également empruntés à notre commentaire, et ce pourrait être notamment le cas pour Eliézer de Beaugency dont le Commentaire sur Job n'est cité nulle part ailleurs. Or, le Glossaire reproduit une opinion d'Eliézer sur Job, xxxviii, 35, הר' אליע' מבלגנצי פי' ל' שכינה וכסיל הם מאמצעי גלגל המזלות וכו', d'où il résulte que son auteur connaissait encore notre Commentaire de Job sous une forme plus complète, et que celui-ci ne s'interrompait pas, comme dans la présente édition, à xxxvi, 30.

VI. — Si nous en venons maintenant à caractériser vraiment notre commentaire, nous devons remarquer tout d'abord qu'il constitue moins une explication de chaque mot ou de chaque passage du livre de Job, comme c'est le cas de Raschi ou d'Ibn Ezra, par exemple, qu'une explication de fond, — où les termes du commentateur sont souvent étroitement entrelacés avec ceux de l'ouvrage commenté et forment un tout avec eux. On sait que la même méthode se remarque aussi chez d'autres exégètes du Nord de la France, chez Menahem b. Helbo[3] déjà, mais tout particulièrement chez Joseph Kara et chez Eliézer de Beaugency. Mais tandis que Kara, par exemple, commence par rendre le contenu d'un ou de plusieurs versets et revient souvent ensuite sur chaque mot pour l'expliquer, notre commentateur parvient à faire les deux choses à la fois, sans que toutefois le but principal cesse d'être l'éclaircissement du ou des versets à commenter, de sorte qu'extérieurement la ressemblance est plus grande avec Eliézer de Beaugency. On s'explique ainsi qu'il réunisse souvent des groupes de versets, employant à ce propos le terme de חיבור, qu'on trouve encore ailleurs [1]. C'est ainsi qu'il établit la progression et la régression suivantes dans la structure et la gradation des versets de III, 10-16. Job maudit la nuit et dit : Pourquoi cette nuit n'a-t-elle pas fermé le nombril d'où vient la nourriture dans le sein de la mère pour l'être qui s'y forme ? en d'autres termes : pourquoi n'a-t-elle pas fermé le sein de ma mère, de sorte que je n'aurais pas été conçu (v. 10), et, ayant été conçu, pourquoi ne suis-je pas mort tout de suite en sortant du sein de ma mère (v. 11), et, n'étant pas mort alors sur-le-champ, pourquoi ai-je été reçu à ma naissance par les genoux de la sage-femme et de la nourrice, ou, ayant été ainsi recueilli, pourquoi ai-je assez vécu pour prendre le sein (v. 12) ? Il aurait mieux valu que je mourusse dans un de ces cas ; je reposerais tranquille maintenant (v. 13) avec des rois et des conseillers (v. 14) ou, du moins, avec de riches personnages (v. 15), ou même avec des avortons ou des nourrissons (v. 16), etc. Ensuite notre commentaire ajoute : ושים לבך לענין הפסוקים שחיברתי כי כמו שעולה במעלות מים שנוצר בבטן מדרגה אחר מדרגה עד יניקת השדים כן יורד מן המעלות מדרגה אחר מדרגה עד היותו בקבר וכו'. Un autre exemple de l'emploi du terme חיבור se trouve sur XIX, 5-6, où l'explication de ces deux versets et de leur liaison est introduite par les mots : כך פי' שני המקראות הללו וחיבורם. Mais d'autres fois notre commentaire le remplace par le verbe דבק, par exemple sur XXXI, 31-32, où il est dit que certains commentaires expliquent ces deux versets en les joignant l'un à l'autre : ויש... מדבקין לזה הפסוק בחוץ לא ילין גר וכו' [2].

---

[1] V. *Litbl. d. Orients*, 1844, 239. Par contre, la conjecture de Delitzsch d'après laquelle l'auteur du glossaire serait Simson ha-Nakdan, est inadmissible, car celui-ci était un Allemand, tandis que le glossateur était nécessairement un Français. Cf. aussi Arsène Darmesteter, *Reliques scientifiques*, I, 191.

[2] En général, les auteurs de glossaires paraissent avoir utilisé, pour leurs gloses hébraïques, les commentaires les plus différents. C'est ainsi que celui qu'ont édité MM. Lambert et Brandin ne connaît qu'une partie des auteurs cités dans le Glossaire de Leipzig, mais, par contre, un certain Mordekhaï sur lequel on ne peut donner aucun détail (v. leur Introduction, p. ii, n. 1). Parmi les mots français contenus dans notre commentaire, quatre seulement concordent entièrement avec le glossaire de Paris (sur ii, 11 ; xii, 20 ; xix, 10 et xxx, 3 ; cf., en outre, xxxi, 4 et xxxi, 22).

[3] V. mon *Menahem b. Helbo*, p. 10.

SAMUEL POZNANSKI.

(*A suivre.*)

---

[1] Sur חיבור chez Joseph Kara, v. Epstein, *Ha-Hoker*, I, 31. De même Eliézer de Beaugency dans son Comm. ms. sur Ez., XVI, 59 et suiv. : ובן חיבור המקראות.

[2] V. plus haut, p. 59. De même notre commentateur rejette plus d'une explication parce qu'elle ne cadre pas avec la suite des versets ; ainsi sur XXVII, 19 : וי"א פי' ישכב ועשיר ולא יאסף לקבורתו ואינו דבוק בענין (il s'agit de Raschi, v. p. 59) ; XXVIII, 28 : ור' יוס' קרא שפי' ונמשך חכמה מפנינים בדרך התוקה.... בכבים פתח אב היה דבוק לשיט' שפי' v. p. 60.

LES DEUX COMMENTAIRES D'IBN CASPI
SUR LES PROVERBES

Ibn Caspi, nous le savons maintenant grâce à M. Last, a composé deux commentaires différents sur le livre des Proverbes. Lequel de ces deux commentaires est le plus ancien? Cette question, M. L. Blau se l'est posée [1], et il est arrivé à la conclusion que le commentaire B [2] est le plus récent, parce que, dit-il, dans celui-ci Caspi fait des citations, tandis que dans son commentaire A il se plaint de n'avoir à sa disposition aucun livre à consulter. Ibn Caspi, en effet, n'aurait pu se plaindre, dans le commentaire A, s'il l'avait écrit après l'autre, de n'avoir pas de livres à consulter, car il devait avoir ceux dont il s'était servi pour sa première composition, ou, en tout cas, il pouvait trouver dans son propre ouvrage les citations et les extraits qu'il en avait faits. Cette preuve deviendrait même très concluante si l'on pouvait démontrer que le commentaire B n'est qu'un abrégé du commentaire A [3]. Mais, si Caspi avait dans ses deux commentaires des vues différentes, la preuve que donne M. Blau à l'appui de sa thèse ne prouverait plus rien; car les livres qui avaient servi à Caspi pour son premier ouvrage pouvaient n'être d'aucune utilité pour le second écrit, qu'il avait conçu dans un autre but et où il développait des thèmes différents. M. Bacher [4], en effet, constate que Caspi suit dans ses deux commentaires, deux méthodes différentes. « Il déclare dans le plus court commentaire B, page 95, que l'on ne doit pas, pour les chap. x et suivants des Proverbes, chercher à établir une relation entre deux versets consécutifs. Dans le grand commentaire A, ce principe n'est ni mentionné, ni appliqué ; au contraire, même dans les chap. x-xxii, très souvent des séries entières de versets sont réunies dans une explication d'ensemble. » Il est vrai que l'on trouverait difficilement dans Caspi cette différence de méthode, car, contrairement à ce qu'affirme M. Bacher, Caspi déclare dans le commentaire A comme dans B, qu'il ne faut pas chercher, à partir du chap. ix, une suite entre les versets voisins[1]. Bien plus, c'est dans le commentaire B que Caspi lui-même constate avoir parfois établi des relations entre les versets, contrairement à son principe, mais sans que cela doive l'infirmer[2]. M. Blau, sans remarquer que cette circonstance contredit ce qu'il a établi, signale une autre divergence. La seconde partie des Proverbes, qui ne serait pas, d'après Caspi, de Salomon, commence, d'après le commentaire B, au chap. x et, d'après A, au chap. xxv seulement. Mais Caspi, sans nous le dire ici dans les mêmes termes que dans le comm. B, dit cependant à la fin du chap. ix : עד כאן החלק הראשון, et établit dans la préface du chap. x une distinction entre ces deux parties du livre. On a plutôt l'impression, en étudiant le commentaire A, que, si Caspi n'insiste plus sur cette idée, c'est que c'est déjà chose connue et sûre pour lui. Dans le commentaire B, au contraire, on dirait que c'est là pour lui une idée neuve et il s'étend avec complaisance sur la façon dont les Proverbes ont été composés. Il n'y a donc pas divergence de méthode entre ces deux commentaires, et M. Blau peut bien soutenir que le plus court est le plus récent.

---

[1] Voir l'appendice au premier vol. de עשרה כלי כסף, p. IV.

[2] Nous appelons commentaires A et B ce que M. Last appelle dans son édition משכי ב et משכי א.

[3] Telle est, en effet, l'opinion de M. Blau. Voir l'appendice et *R. E. J.*, t. XLVII, p. 148.

[4] Voir *R. E. J.*, *l. c.*

Mais, s'il est vrai que l'on ne peut trouver dans ces deux commentaires une différence de méthode, ni même une méthode, car Caspi, penseur peu profond, avait sans doute des notions fort vagues sur ce que peut être une méthode, il y a cependant entre ces deux livres une divergence de vues et de but. On voit très clairement que le commentaire B devait être pour Caspi un ouvrage herméneutique, tandis que dans le commentaire A il cherche surtout à enseigner la morale et à donner les premières notions de la logique. Les explications étymologiques et grammaticales sont ici beaucoup plus brèves ou font totalement défaut, tandis que les digressions morales sont à profusion[3]. Dans ce cas, s'il a écrit même le commentaire B, avant A, on comprend qu'il ait pu se plaindre dans ce dernier de n'avoir pas de livres à sa disposition, parce que ceux qu'il avait utilisés pour son premier ouvrage pouvaient ne lui servir de rien pour le second, qui est conçu dans un tout autre but. On peut se demander aussi pourquoi Caspi aurait abrégé son premier ouvrage et composé le commentaire B, qu'il dédie à son fils aîné de Barcelone? Si Ibn Esra a fait plusieurs éditions de ses ouvrages qui diffèrent peu entre elles, c'était pour flatter l'amour-propre de ses différents Mécènes, en dédiant à chacun d'eux un livre. Mais ici ce n'est pas le cas. Caspi, en envoyant à son fils son livre, n'avait d'autre intérêt que celui de l'instruction et de l'éducation de celui ci. Or il est évident que le commentaire A, où sont traitées plusieurs questions morales, est plus approprié à ce but. La question reste donc ouverte : lequel de ces deux commentaires est le plus ancien?

---

[1] Voir comm. A, préface au chap. x, p. 27 : מה שקדם ממאמרי שלמה עד הנה היו רובם צוויות ואזהרות שהם ממין האומר בלתי גוזר, ומזה יתחיל להניח ממאמרים גוזרים לכן אמר בזה משלי שנית להודיע כי הם ממין זולת מן הקודמים.

[2] Voir comm. B, p. 115 : כבר הודעתיך שאין אנו דורשין סמיכין בזה הספר אם בקצתם הודענו כי סמיכות קצת פסוקים היה ראוי — (וגם אלו מזה המין, cependant ceux-là aussi sont de la même catégorie.

[3] Voir les deux comm. sur chap. i, 11, 12 ; iii, 34 ; iv, 2 ; xi, 6 ; xii, 20 ; xiii, 16.

Nous savons que le commentaire B. a été dédié à son fils aîné Abba Mari de Barcelone, comme en font foi l'épilogue, qui se trouve à la fin de tous les manuscrits sans exception, et ces mots de la préface au chap. x : ואתה בני אשר בברצלונה. Pour ce livre, nous avons une date exacte, qui se trouve à la fin de tous les manuscrits, c'est l'année 1330. Son fils de Barcelone était déjà marié à cette époque et il se permet de lui donner certaines explications sur lesquelles il n'insiste pas dans le commentaire A[1]. Caspi, qui exalte la logique, sans laquelle on ne peut pas comprendre la Bible[2], ne cherchera pas à en donner ici les notions élémentaires, parce que son fils aîné, à qui il adresse le livre et qui avait déjà un certain âge, devait les posséder. Ce qu'il veut, par ce commentaire, c'est expliquer à son fils les Proverbes pour qu'il puisse les étudier et les comprendre. Il lui fera donc un commentaire simple où il suivra assez fidèlement son principe, qu'il ne faut pas chercher une relation entre les versets, et les expliquera seulement étymologiquement et grammaticalement. Il a composé ce livre à Tarascon, qu'il habitait à cette époque, où il avait sa bibliothèque et pouvait consulter tous les livres qu'il jugeait nécessaires

D'autre part, nous trouvons dans le ספר המוסר[3], épître adressée de Valence (Espagne) à son fils Salomon, alors âgé de douze ans, et écrite deux ans après le commentaire B[4], qu'il promet à son fils cadet de composer pour lui une série de livres sous le nom général de כלי כסף, dont un commentaire sur les Proverbes pour lui enseigner la morale. Caspi se propose donc, deux ans après la composition du commentaire B, d'en faire un autre pour son second fils. Si nous prouvons maintenant que le commentaire A répond aux vues et au but que Caspi expose dans le ספר המוסר, nous pourrons résoudre avec certitude la question de la chronologie relative de ces livres. Or, le commentaire A est bien le livre qu'il entend faire pour son fils cadet. Caspi recommande à ce dernier, dans le ספר המוסר [1], d'étudier les Proverbes, non pas comme un livre biblique, mais comme un livre de morale avec l'*Ethique* d'Aristote. Or, c'est précisément dans le commentaire A que Caspi abonde en digressions morales. Il s'y efforce, contrairement à son principe, de réunir des séries de versets dans une explication d'ensemble, parce que ce n'est pas la compréhension du texte qu'il a en vue, mais surtout le développement de thèmes moraux. Il veut inculquer à cet enfant de douze ans quelques notions de logique et l'amour de cette étude : il insiste donc dans le commentaire A sur son utilité et comme préface au chap. x, après avoir exalté cette science, il en donne les principes élémentaires en copiant le commencement du ביאור מלות ההגיון de Maïmonide. Ce commentaire, il l'a composé, comme les autres כלי כסף, en voyage, loin de sa maison et de ses livres ; c'est pourquoi il s'y plaint de n'avoir aucun ouvrage à sa disposition. Nous voyons, en effet, dans son קבוצת כסף, qu'en 1331, étant en voyage, il fit le vœu de ne pas retourner chez lui, en Provence, avant d'avoir achevé ses כלי כסף. Nous pouvons donc conclure que le commentaire A, qui fait partie des כלי כסף, est d'au moins trois ou quatre ans plus jeune que son aîné, le commentaire B, puisque, d'après le ספר המוסר, il n'était pas encore composé en 1332.

---

[1] Comparer les deux comm. sur chap. IV, 8 ; V, 19.

[2] B., p. 124.

[3] Voir ספר המוסר, in עשרה כלי כסף, vol. II, p. 67.

[4] Neubauer-Renan, *Écrivains juifs du XIV^e s.*, p. 489, met en doute cette date, mais sans donner aucune raison. Voir plus loin.

Il serait intéressant d'étudier ici la nature du livre קבוצת כסף, qui a étonné tous les historiens juifs et qui nous permettra aussi de vérifier la date du ספר המוסר qui importe beaucoup pour notre thèse et que M. Neubauer met en doute. Caspi a composé lui-même une liste de ses livres sous le nom de קבוצת כסף, dans laquelle il énumère vingt ouvrages. De cette liste nous avons deux rédactions différentes ; l'une se trouve dans un manuscrit à Munich [2] et l'autre, beaucoup plus longue, à Parme [3]. Ces deux éditions diffèrent entre elles, non seulement par la forme, mais aussi par le fond. Les commentaires sur les mêmes livres bibliques portent des noms différents. Ainsi, le commentaire sur les Proverbes est appelé, dans la longue liste, חגורת כסף et, dans la plus courte, חצוצרות כסף, titre général d'un commentaire sur les trois livres de Salomon, משלי, קהלת, שיר השירים. Le livre כפית כסף, qui dans le manuscrit de Munich est un commentaire sur Ruth et les Lamentations, est le titre, dans le manuscrit de Parme, de deux dissertations exégétiques. Caspi ne se rappelait-il plus le nom de ses livres ni leur contenu ? Pourquoi aussi n'en compte-t-il que vingt lorsqu'il en avait composé beaucoup plus ? M. Steinschneider mentionne vingt-neuf de ses ouvrages. Neubauer en compte trente et de Rossi va jusqu'à trente-deux. Pourquoi ses ouvrages de jeunesse qu'il mentionne dans la préface du קבוצת כסף même, qu'il avait, par conséquent, présents à l'esprit, n'entrent-ils pas en ligne de compte? Qu'est-ce donc que ces vingt ouvrages qu'il énumère d'un côté et les autres qu'il mentionne subsidiairement ? Nous croyons que le קבוצת כסף n'est pas la liste que Caspi aurait dressée des livres qu'il avait composés, comme l'admettent les historiens, mais un plan qu'il s'est tracé des livres à faire. En 1331, lorsqu'il était en voyage, il conçut pour la première fois l'idée de faire une série de livres sous le titre général de כלי כסף qui devait comporter vingt ouvrages. De ces vingt ouvrages qu'il va composer pour son fils cadet il donne l'énumération et le sujet qui y sera traité, ainsi qu'il croit que tout auteur doit faire, ואלה הם הדברים ההכרחים לכל מחבר ספר שיודיע בראש ספרו כמו שאמרו החכמים. D'ailleurs, Caspi le dit clairement dans le קבוצת כסף même : וירא יוסף כי טוב לו ולבניו אחריו עשות ספרים... ויוסף אמר לקרבה אל המלאכה הזאת שנת תשעים ואחד לפרט האלף הששי למנין... וידר נדר אם אבוא באהל בית פרובינצא עד אם כילות המלאכה הזאת ויעש לו מכספו כלי כסף... « Joseph Ibn Caspi, considérant qu'il est utile pour lui et ses enfants d'écrire des livres... Joseph commença ce travail en 5091 de la création = 1331... et il fit le vœu de ne pas retourner à sa maison en Provence avant d'avoir terminé cette tâche,... et il fit de son argent des « Vaisselles d'argent »... Plus loin, il dit encore : אחר אשר עד כה ברכני ה' ורב הכסף אתי ראיתי בלבי לחבר בזה עשרים ספרים « Puisque Dieu m'a béni et que je suis riche.... je me suis décidé à composer vingt livres très courts. » A la fin du קבוצת כסף il ajoute : וזכרנו העשרים הספרים שהתחלנו לעשותם ונשלימם בעה"י « Nous avons énuméré ces vingt ouvrages que nous commençons à écrire et qu'avec l'aide du Saint, béni soit-il, nous terminerons. » Caspi, n'ayant encore fait que le plan de ses livres, a pu, dans la suite, changer d'idée et modifier le cadre primitif; ainsi s'explique les différences qui existent entre les deux rédactions du קבוצת כסף. Mais ce qui est certain, c'est que l'idée même de faire une série de livres d'après un plan conçu d'avance et sous un titre général lui est venue seulement en 1331. Le ספר המוסר, qui parle aussi de ses כלי כסף, qu'il se propose de composer, ne peut pas être antérieur à cette époque et la date de 1332 doit être sa date exacte.

---

[1] Voir עשרה כלי כסף, *l. c.*

[2] Imprimé déjà une première fois dans le דברים עתיקים par Werbluner, 1844, et une seconde fois par M. Last, 1903, Presbourg.

[3] Imprimé par M. Neubauer dans les *Ecrivains juifs*, p. 535.

Tous les historiens sont d'accord pour dire que l'activité littéraire de Caspi est finie en 1331[1], dix ans avant sa mort, survenue en 1340. Caspi, qui avait une fécondité littéraire prodigieuse, n'aurait donc rien produit pendant les dix dernières années de sa vie ! Ils se fondent pour cela[2] sur l'épilogue au commentaire sur le livre de Kohélet, où Caspi dit être âgé de cinquante ans et souhaite que ce livre soit le sceau de sa vie et la fin de ses soucis : לכן כונתי שיהיה זה הפירוש חתימה למעשי בכל פירושי וחתימה לחיים לכל אנחות ומחשבות. En mettant la date de la naissance de Caspi en 1280, si son livre sur Kohélet, qu'il écrit en 1330, âgé alors de cinquante ans, est son dernier ouvrage, son activité littéraire serait, en effet, terminée vers cette époque. Mais il est facile de se convaincre que le commentaire sur Kohélet ne peut pas être son dernier ouvrage. Comme M. Neubauer l'a démontré, Caspi est né en 1279; s'il avait donc cinquante ans révolus en composant le commentaire sur Kohélet, il a dû l'écrire en 1329[3]. Or, nous le voyons en 1330 à Tarascon écrire son commentaire sur les Proverbes qu'il dédie à son fils aîné de Barcelone; en 1331, il écrit son קבוצת כסף, où il annonce une série de livres, ses כלי כסף, et en 1332 il écrit à Majorque son גלילי כסף sur Esther, qu'il dédie à ses amis de cette ville. Le commentaire sur Kohélet n'est donc sûrement pas son dernier ouvrage. M. Neubauer soupçonne la vérité en disant[4] que Caspi semble parler ici uniquement des commentaires bibliques. Caspi, qui se propose en 1331 de composer vingt ouvrages, n'a pas dû les écrire en un seul jour; en tout cas, en 1332, sa tâche n'était pas encore accomplie. Ces vingt ouvrages écrits pour l'éducation de son fils cadet, Caspi a dû les produire au fur et à mesure que l'exigeaient les besoins du programme qu'il avait tracé à son fils. Ces כלי כסף devaient être le produit des dix dernières années de sa vie.

H. Stourdzé.

---

[1] Voir Graetz, VII, 340 ; Neubauer, *Écrivains juifs*, p. 78.

[2] Voir Kirchheim, préface de עבודי כסף (Francfort, 1848), note 2.

[3] Cependant, d'après le chap. 1 du commentaire B sur les Proverbes, il semble qu'en 1330 Caspi n'avait pas encore composé son commentaire sur קהלת.

[4] Neubauer, *Écrivains juifs*, p. 521.

LES JUIFS DE PERSE

AU XVIIe ET AU XVIIIe SIÈCLE

D'APRÈS LES CHRONIQUES POÉTIQUES
DE BABAI B. LOUTF ET DE BABAI B. FARHAD

(SUITE [1])

XXI. *Schah Abbas II monte sur le trône à Kachan comme successeur de son père schah Séfi, un vendredi, le 15 Adar*[2].

A 33*a*. L 24*a*. P 30*b*. — 67 distiques.

Après quelques vers d'introduction, qui rappellent, entre autres choses, qu'Abbas II monta sur le trône à l'âge de l'enfance, le poète débute ainsi (v. 6) : « Écoute maintenant de ma bouche les faits de ce schah et ce qu'il a fait aux Juifs à propos et hors de propos. » Le premier épisode du règne d'Abbas II concernant le sort des Juifs est ainsi raconté.

A Kachan il y avait encore, depuis le temps de schah Séfi, un vizir[3] dont les Juifs avaient beaucoup à souffrir. Ils confièrent donc à un homme considéré, choisi parmi eux et nommé Khoudâdâd, la mission de présenter en leur nom au schah un acte d'accusation contre le vizir. Khoudâdâd épia l'occasion, et, comme le schah faisait une promenade à cheval, il lui présenta la plainte. Il fut, de ce fait, frappé par la suite du schah; mais celui-ci ordonna qu'on le laissât libre, et lui prit la plainte des mains. Il manda immédiatement le Diwan-Beg (le président du Diwan) et lui donna l'ordre d'examiner l'affaire au Diwan. Le vizir, ainsi que les chefs des Juifs, furent invités à se présenter au Diwan. L'autre, voyant que l'affaire allait tourner mal pour lui, s'adressa plein d'humilité aux Juifs, les priant de renoncer pour cette fois à leur plainte. Le vizir parvint aussi, par la corruption, à faire ajourner la séance du Diwan. Ensuite un accommodement intervint entre les parties pour terminer l'affaire. Le vizir promit de ne plus tyranniser désormais les Juifs d'aucune façon et de ne pas les imposer injustement; de leur côté, les Juifs promirent de ne plus l'accuser jamais auprès du schah[1].

---

[1] Voyez tome LI, p. 121 et 265.

[2] En 1642. Babai, habitant Kachan et contemporain des faits, pouvait connaître aussi la date juive de la mort de Séfi.

[3] Désigné aussi dans la suite comme « Asaf » (אסף). Voir *Revue*, t. XLIV, p. 102, l. 8.

XXII. — *Schah Abbas va au Bâgui-Kâma (Jardin au lait)*[2] *et perd un poignard orné de diamants. Le jardinier trouve le poignard, son aide le dérobe et le vend aux Juifs. Schah Abbas II tient les Juifs pour coupables.*

A 35 *a*, L 25 *b*, P 32 *a*. — 89 distiques[3].

Dix ou douze ans après ce qui a été raconté précédemment, Schah Abbas II vint à Ispahan et s'installa dans le Jardin au lait. Une fois, il passa la nuit dans le jardin et y laissa, sans le remarquer, son précieux poignard qu'il avait l'habitude de toujours porter avec lui et qui était tombé de sa ceinture dénouée. C'était un poignard qui venait de Schah Tamasp, un de ses aïeux[4], et il était orné d'un diamant d'un prix extraordinaire. Le jardinier trouva le poignard et le cacha avec l'intention de le voler, mais l'aide du jardinier trouva le poignard dans sa cachette et se l'appropria. Il brisa le diamant ainsi que les autres pierres précieuses extraites de leur sertissure d'or, et il vendit l'or dans la rue des Juifs[5] à deux individus, qui ne savaient pas qu'il avait appartenu au roi. Le voleur garda le poignard privé de son ornementation, mais ensuite il le donna. Le schah aperçut le poignard chez l'homme qui l'avait reçu et le reconnut instantanément. L'homme indiqua de qui il tenait ce poignard. L'aide du jardinier fut interrogé et avoua avoir volé ce que son maître, le jardinier, avait caché. Ensuite on procéda aussi à l'interrogatoire des Juifs à qui l'or du poignard avait été vendu. Ils nièrent avoir su quoi que ce fût du larcin.

XXIII. — *Les deux Juifs sont convaincus de mensonge devant le schah; le schah entre en courroux contre les Juifs d'Ispahan.*

A 37 *b*, L 27 *b*, P 34 *b*. — 50 distiques[6].

Le schah interrogea encore une fois le voleur, et, quand il eut répété sa déposition, il fut confronté avec les deux Juifs. Il les reconnut pour ceux à qui il avait vendu l'or. Le schah ordonna de les exécuter tous les deux de la manière la plus cruelle; mais les Khans et les émirs le prièrent de ne pas verser le sang à cause du poignard. Le schah retira l'arrêt de mort, mais donna l'ordre de convertir les coupables à l'islamisme. L'un des émirs présents dit alors : « O schah, ton grand-père[1] fit embrasser l'Islam à un grand nombre d'entre eux; mais aucun d'eux n'a ajouté foi à notre religion ». Un autre s'écria : « Il faut les perdre tous ». Alors le vizir suprême[2] intervint, avec une autre proposition concernant la totalité des Juifs d'Ispahan : « Si tu m'en donnes l'autorisation, je vais les chasser tous de la ville aujourd'hui même; je leur indiquerai un endroit où ils s'établiront afin de ne plus vivre au milieu de nous. De cette façon aussi je les amènerai facilement à se convertir, si tu le désires. » Le schah objecta que son grand-père l'avait déjà tenté sans succès. Mais le grand-vizir déclara que son projet réussirait et qu'il ferait des Musulmans non seulement des Juifs d'Ispahan, mais encore de ceux de tout l'empire. Le roi écouta la proposition avec joie et donna l'autorisation de l'exécuter.

---

[1] Le récit se termine par cette remarque (v. 65) :

באול אינצ֗אן דידנד אזאן שאה   באכר גמלגי גשתנד גמראה

« Voilà ce qu'ils éprouvèrent au début de la part de ce schah ; à la fin ils furent tous repoussés du chemin pour lui. »

[2] V. plus haut, chap. x.

[3] Ce chapitre, ainsi que les trois suivants, a été édité et traduit par Seligsohn. V. *Revue*, t. XLIV, p. 91-99.

[4] Mort en 1523.

[5] V. 34 : כוצ֗הי עבריי.

[6] V. *Revue*, *ibid.*, p. 99-103.

XXIV. — *Le grand-vizir s'empare d'un prétexte contre les Juifs d'Ispahan et les chasse de leurs maisons.*

A 39 *a*, L 28 *b*, P 36 *a*. — 131 distiques (dans L); dans A il y a, après le v. 41, deux distiques qui manquent en L; de même, après le v. 73 et après le v. 94 (soit au total 6 vers ne figurant que dans A[3]) ; par contre les vers 95-125[4] manquent dans A[5].

Le grand-vizir fit venir auprès de lui les représentants de la communauté juive et leur fit savoir au nom du schah qu'ils devaient tous quitter la ville; il leur indiquerait un lieu où ils auraient à s'établir. En vain les Juifs lui représentèrent qu'ils acquittaient leurs impôts, qu'ils avaient déjà eu leurs foyers à Ispahan sous tant de rois; que la maison de Juda[6] existait depuis les temps les plus anciens et n'avait pas été fondée seulement au cours de cette année et de l'année précédente; qu'en outre, ils priaient toujours pour le schah et imploraient du Tout-Puissant une longue vie pour lui. Le grand-vizir les menaça, s'ils ne se soumettaient pas à l'ordre reçu, de chasser les Juifs de tout l'empire. Ils lui demandèrent alors de leur accorder un délai de deux mois pour mettre en ordre leurs innombrables affaires et de leur assigner pour résidence un endroit où l'air fût sain. Mais il leur désigna comme future résidence une montagne appelée Kulah Kazî[1], connue pour être le repaire d'animaux sauvages, où l'herbe ne poussait point des lieues à la ronde et qui manquait d'eau et d'air. Ils y fonderaient une ville, qu'ils nommeraient Mihnat-abad (« Lieu de l'épreuve »). Quand les Juifs d'Ispahan se furent convaincus de l'impossibilité de s'établir dans cet endroit, ils retournèrent auprès du vizir et le prièrent de leur indiquer un autre lieu. Il leur dit ironiquement : « Eh bien, allez à Takht-Poulad (Trône d'acier), c'est un bon endroit ; on y trouve beaucoup de fumier et beaucoup d'ordures ; vous ne serez jamais seuls, ni le matin, ni le soir[2]. » Les notables se rendirent alors chez le vizir et obtinrent, grâce à de riches dons corrupteurs, qu'il leur parlât sur un autre ton. Il leur proposa de s'établir dans la ville des Guèbres (près d'Ispahan), et d'y louer une rue, appelée « Château de Schimschâd », pour une demi-année, jusqu'à ce qu'on leur assignât un lieu de séjour fixe. Le vizir aida personnellement les Juifs à mettre ce plan à exécution. comme les Juifs n'avaient encore passé qu'une nuit dans la ville des Guèbres, ceux-ci, excités par le vizir lui-même, allèrent trouver le schah et lui déclarèrent qu'ils ne pouvaient souffrir les Juifs au milieu d'eux. Ils reçurent l'autorisation de chasser, eux aussi, les Juifs. Ceux-ci portèrent alors de nouveau leurs doléances au vizir, qui les reçut durement et leur ordonna d'aller où ils voulaient. La nuit du vendredi était tombée quand on publia dans les rues d'Ispahan que les Juifs devaient quitter la ville sur-le-champ. Pleins de douleur et de désespoir, les Juifs se rendirent, avec femmes et enfants, sur le tombeau de Sérah bat Ascher[3]. Ils y arrivèrent le vendredi après-midi[4] ayant dit adieu à tout espoir. Le samedi matin ils s'assemblèrent tous dans la synagogue. Mais une partie seulement de la communauté était allée le vendredi sur le tombeau. Quelques-uns étaient restés dans la ville, et parmi eux le chef de la communauté, Sa'id, riche orfèvre, et deux autres chefs de la communauté, Obadya et Sasson. Ils avaient bien, pour obéir à l'ordre du vizir, abandonné leurs maisons, mais à l'entrée de celles-ci ils avaient disposé des tentes provisoires avec de vieux draps[1], dans lesquelles ils passèrent la nuit du sabbat. Le matin, ils furent menés devant le vizir par les soldats de ce dernier. Il leur ordonna de quitter la ville séance tenante, ou bien de faire profession de foi musulmane entre les mains du schah. Ils sortirent donc, eux aussi, de la ville le samedi et allèrent au tombeau de Sérah bat Ascher. Ceux qui s'y étaient réunis virent avec effroi les nouveaux arrivants, et parmi eux leurs chefs, Sa'id et Sasson. Mais il était venu aussi des soldats qui avaient l'ordre de ramener les Juifs dans la ville devant le vizir. Quand ceux-ci se tinrent tout tremblants devant le vizir, ce dernier adressa la parole à Sasson et dit : « Quittez le pays tout à fait, ou faites-vous tout de suite mahométans sans hypocrisie ! » Sasson répliqua : « Sa'id est le Molla et le maître de nos enfants ; s'il se fait musulman, je consens à accepter aussi la foi nouvelle. » Là-dessus Sa'id fut invité à se faire musulman. Il répondit : « Je ne puis abjurer ma foi. Ne sommes-nous pas musulmans aussi d'après le rite de Juda[2] ? Nous également, nous reconnaissons Dieu comme unique. » Le vizir donna l'ordre d'exécuter le vieillard (Sa'id) de cruelle façon. Le malheureux demanda alors un délai jusqu'au jour suivant, ce qui lui fut accordé.

---

[1] Schah Abbas I.

[2] V. 32 : וזיר אעטם. Dans les chapitres suivants, spécialement dans les titres, il reçoit le titre de אעתמאד דולה (« Soutien de l'empire »), et aussi de « Asaf ».

[3] Chez Seligsohn, v. 40 et suiv. ; 74 et suiv. ; v. 148.

[4] Chez Seligsohn, v. 98-127, 129.

[5] Chez Seligsohn (*ibid.*, p. 244-255) il y a en tout cent trente-cinq distiques. Il manque, en effet, un vers de A après le v. 128 :

פס ארנגה נאך כאזידש שכס רא נגריד בא בזורגאן היג כס רא

et un vers de A et de L, après le v. 33 :

באן גאר כה בוד (כאונגא גה בוד : L) הר (הם : A) מורדה בסיאר
נכאהיד כוד תנהא צובח ואיואר

[6] דאר אל יהודא. C'est la même expression arabe que Schah Abbas I emploie plus haut (chap. XIII, v. 63) en plaisantant. Seligsohn traduit par erreur : « la maison du Dieu de Juda ».

---

[1] כולאה קאצי (A orthographie קאטי, L קאזי), « Bonnet du Juge ».

[2] La seconde partie de cette réponse du vizir manque chez Seligsohn, parce qu'il a passé un vers après le v. 33 (voir le commencement de ce chap., n. 5). Le « Trône d'acier » était, sans aucun doute, une hauteur aux environs d'Ispahan, qui servait de dépôt pour le fumier (גה, gouh) et les charognes.

[3] V. 73 (Seligsohn 77) : ברפתן דר דה שדח כה אשר. Voir plus haut, chap. VII. La synagogue, dont il est question plus bas, se trouvait auprès du tombeau.

[4] V. 74 : פסין גמיזה בוד ארגגא רכירנד. Seligsohn (p. 252) traduit ainsi par erreur les deux premiers mots : « C'était une vieille synagogue ».

XXV. — *Le grand-vizir convertit à l'Islam les Juifs d'Ispahan et leur fait du bien.*

A 42 *b*, L 31 *a*, P 39 *b*. — 55 distiques ; 52 *b* et 53 *a* manquent en A[3].

Le matin suivant, Sa'id fut amené devant le vizir, qui l'accueillit avec des paroles aimables et lui demanda si Ali ne lui était pas apparu en songe[4]. Sa'id le pria alors de lui accorder, en considération de son âge et de sa faiblesse, une résidence paisible ainsi que sa subsistance. On lui donna un caravansérail[5], où il pût passer sans trouble le restant de ses jours. Puis il fit profession de foi mahométane. Son exemple fut suivi par les autres Juifs d'Ispahan ; un grand nombre d'entre eux obtinrent différents présents et bénéfices. Il fut statué que chaque homme recevrait un ou deux tomans d'or, qu'on leur donnerait, en outre, 5,000 deniers d'or du trésor royal et qu'ils toucheraient pour les femmes 15,000 pièces d'or de Tébriz. Quand ceux qui s'étaient tenus cachés jusque là entendirent parler de cet or, ils vinrent également et réclamèrent leur part. « Par amour de l'or ils sacrifièrent leur religion, ils ouvrirent de tous les côtés la porte à l'épreuve. » Après que les Juifs d'Ispahan eurent passé à l'Islam, l'idée vint au vizir de faire aussi musulmans les Juifs des autres provinces de l'empire[1]. Il exposa son plan au schah ; on publierait dans toutes les villes que les Juifs devaient adopter l'Islam ; les récalcitrants seraient tenus de partir et n'auraient plus ni feu ni lieu[2]. Le schah donna l'autorisation de mettre à exécution ce plan, mais sous la condition qu'aucune violence ne serait exercée pour convertir les Juifs à la croyance schiite. Le vizir écrivit dix-huit lettres qui devaient porter dans les différentes villes l'ordre d'apostasier ; et tandis que les lettres attendaient le sceau royal, la rumeur s'en répandit dans toutes les villes. Partout des jeûnes furent observés par les Juifs et des aumônes distribuées ; on secourut les veuves et les orphelins et l'on sonna de la trompette.

---

[1] V. 86 (Seligsohn 89) : בגאי כימה צאדרהאי כהנה בהם בסתנד. Les deux premiers mots (« en place d'une tente ») sont inexactement traduits par Seligsohn : « dans l'endroit où ils campèrent ».

[2] V. 122 (Seligsohn, v. 127) : מסלמאנים באיין יהודא.

[3] V. *Revue*, *l. c.*, pp. 255-259.

[4] V. 10 : עלי אמשב עלי דר כאב דידה. V. plus haut, chap. XIV.

[5] C'est-à-dire : le logement et tous les soins dans cet établissement.

XXVI. — *Ces tristes nouvelles arrivent à Kachan ; la communauté juive est bouleversée. Un général arrive et fait mahométans tous les Juifs de Kachan.*

A 44 *a*, L 32 *b*, P 41 *a*. — 182 distiques dans L ; les vv. 69 et 117 manquent en A ; dans L il manque un vers avant le v. 93 ; à la place du v. 170 de L il y a trois autres vers dans A.

A Ispahan vivait un marchand de Kachan, nommé Zakarya. Il écrivait continuellement à ses amis de Kachan des lettres où il les rendait attentifs au danger menaçant et leur conseillait de s'adresser au schah pour lui demander sa protection. Mais les Juifs de Kachan ne croyaient pas au danger ; ils comptaient sur leur protecteur, l'émir Açad, qui vivait à la cour, et s'endormaient dans leur sécurité. Tout à coup la nouvelle arriva qu'un général[3], en route vers Kandahar, où il allait faire la guerre aux Hindous, devait passer aussi à Kachan. Ce capitaine, qui était assimilé pour le rang au grand-vizir, fit halte, avant de marcher sur Kachan, à Natanz[4], et fit venir auprès de lui les quelques Juifs qui y demeuraient. Il les somma d'accepter l'Islam ; mais ils lui répondirent : « Nous appartenons à la communauté de Kachan ; ce que les Juifs de cette ville feront, nous le ferons aussi. » Le général leur permit d'aller à Kachan, où la nouvelle qu'ils apportaient provoqua une vive consternation chez les Juifs. Des jeûnes furent observés, des vœux prononcés, et toutes sortes de moyens furent proposés pour détourner le malheur qui menaçait. Le mardi 7 Adar[5], le général arriva avec son armée et établit son camp près de Kachan. Le même jour, il s'informa de la situation des Juifs. Le lendemain, il fit venir le Nasi (président) et le Molla Mardochée, et, en présence de vizirs, de scheikhs et de greffiers[1], il somma d'abord le Nasi d'abandonner sa foi et de devenir musulman. Le Nasi demanda un délai jusqu'à ce qu'un envoyé se rendît auprès du grand-vizir et du schah ; si le schah donnait, lui aussi, l'ordre d'apostasier, ils se soumettraient. Mais le général déclara qu'il ne pouvait y consentir, ayant reçu du schah la mission formelle de convertir les Juifs de Kachan[2]. Le Nasi songea alors à se tirer d'affaire au moyen d'une ruse. Il voulut mettre en avant Molla Eléazar, qui se distinguait par le don de la parole, et dans ce but il dit au général : « Fais d'abord un musulman de notre chef suprême[3], nous suivrons alors son exemple. » Comme on lui demandait qui était ce chef, il indiqua Molla Eléazar. Celui-ci fut obligé de s'avancer, et le général lui dit : « Petit Juif[4], prononce la confession de foi ; deviens le frère des nôtres, reconnais le gendre du Prophète, profère, en lui rendant hommage, le nom d'Ali et de sa famille[5]. » Dans sa réponse négative, Molla Eléazar invoqua les miracles de Moïse, que le général connaissait aussi, en fidèle musulman. Là-dessus un grand tumulte s'éleva dans l'assemblée, et le général ordonna d'une voix de tonnerre de châtier le Molla. Les gardes s'élancèrent, lui arrachèrent les vêtements du corps et le frappèrent jusqu'à ce qu'il tombât sans connaissance. Quand il revint à lui, il fut mis pour la seconde fois en demeure de faire sa profession de foi. Il répondit : « La profession de foi est un témoignage, je n'en ai aucun, comment pourrais-je le rendre, ô mon Dieu[6] ? » Le général commanda qu'on le mît à mort. Mais avant que les soldats se fussent élancés sur lui avec leurs épées, un de ses élèves chuchota à l'oreille du Molla de sauver sa vie. Et Molla Eléazar se déclara prêt à devenir musulman. Le général lui dicta lui-même la profession de foi, et il la répéta le cœur meurtri. Molla Salomon fut alors sommé d'abandonner sa religion. Il essaya lui aussi d'impressionner le général par un discours qui l'émut fortement. Il lui dit, entre autres : « O Khan, crains le jour de la résurrection ! Nous autres Juifs, nous te saisirons ce jour-là par le bord de ton vêtement et nous réclamerons notre droit à Dieu. » Ces paroles provoquèrent chez les Musulmans présents de bruyantes manifestations d'indignation. Molla Salomon demanda alors un délai d'un mois. Le général déclara qu'il ne pouvait l'accorder, ne fût-ce que parce qu'il voulait lever son camp dès le lendemain et continuer son chemin. C'est ainsi que Salomon céda alors, lui aussi, en disant : « Je suis âgé, et je crains de mourir sous les coups de bâton. » Il prononça la profession de foi musulmane, et Molla Mardochée le suivit également par peur des tortures dont on le menaçait. Tous les trois durent manifester publiquement leur défection à la confession juive en mangeant de la viande avec du lait aigre [1]. — On attira encore l'attention du général sur un homme distingué par sa science, nommé Aga Mir Abdoul ; si celui-ci embrassait l'Islam, tous les autres le feraient aussi sans balancer. Mais Aga Mir fit preuve d'une grande fermeté. Quand le général donna l'ordre de le tuer, il déchira lui-même son vêtement et s'offrit aux soldats. On lui posa sur le cou une épée menaçante, affilée comme un diamant, mais il s'écria sans crainte : « Tue-moi, car c'est mon désir; tue-moi enfin, car c'est le chemin de la foi [2] ». Son zèle religieux excita l'admiration, et même le général conçut de l'estime pour lui. Il lui demanda : « Comment puis-je te laisser seul dans Kachan comme Juif, après que tous les autres ont adopté l'Islam ? » Aga Mir demanda alors l'autorisation de pouvoir émigrer avec les siens à Samarcande. Le général n'ayant pas voulu lui accorder cette faveur, un des notables présents, nommé Wéli, se présenta et pria qu'on lui abandonnât Aga Mir ; il arrangerait l'affaire dans la nuit suivante.

---

[1] V. 38 : הר דיארי ne signifie pas « dans toutes les maisons », comme Seligsohn traduit, mais « dans toutes les contrées ».

[2] 45 : אגר אונכה נבאשד דין אסלאם   סר כוד רא בגירנד ושונד גם (Var. באם). Seligsohn, comprenant mal la phrase סר כוד גרפתן, a traduit ainsi le second hémistiche : « qu'on lui coupe la tête... ».

[3] V. 19 : A : כפהר סאלאר איראן (L : כפה סאלאר אומאן').

[4] V. 24 : נתנז.

[5] V. 50 : דר סה שבת... כה בודי השתם נומאה אדאר... ; mais comme plus bas, au chap. XXIX, le vendredi suivant est désigné comme étant le 10 Adar, il faut lire ici הפתם, au lieu de השתם. L'année n'est pas indiquée, mais plus loin, au chap. LXXVI, il est dit formellement que le général vint à Kachan en 5416 (1656) ; c'est l'année où Babaï conçut le plan de son ouvrage (v. chap. IV).

---

[1] V. 55 : טלב כרד דר זמאן מלא ונשיא · נשאניד אז וזיר ושיך ומנשי.

[2] V. 67 : le schah lui aurait commandé :

כה תא כאשאן רסי קומי יהודי   מסלמאן סאז אישאן רא בזודי

[3] V. 73 : פישואי מא.

[4] V. 78 : יהודך, diminutif de יהוד, comme מרדך (v. 173) de מרד.

[5] V. 79-80 : בשו אנדר דין מא צון בראדר ביאר אימאן בדאמאד פיגמבר
שכר גו ודם אז אל עלי זן

[6] V. 99 : בגפת מלא שהאדת הסת גואהי נדארם צון דהם מן יא אלאהי.
Le mot employé pour dire : profession de foi שהאדה signifie lui-même témoignage.

XXVII. — *Wéli Zarrâbi emmène Aga Mir dans sa maison et cherche à le convertir ; mais Aga Mir Abdoul ne cède pas.*

A 49 *b*, L 36 *a*, P 46 *b*. — 31 distiques.

Dans la maison de Wéli, où celui-ci avait fait venir Aga Mir, se trouvait une femme de mœurs légères, avec laquelle il voulait faire, sur la terrasse, de copieuses libations au clair de lune. Tous deux emmenèrent donc Aga Mir sur la terrasse, et après l'avoir égayé par toutes sortes de récits et de propos légers, ils se mirent à l'engager à faire profession de foi de l'Islam ; il entrerait ainsi un jour au paradis. Il répliqua : « Le paradis est un lieu de vérité ; comment laisserait-on des menteurs dans le paradis ? Si vous me contraignez par la violence à la profession de foi, vous me contraignez au mensonge. Comment peut-on confesser quelque chose dont on n'a pas été témoin [3] ? Je tiens de mes aïeux la tradition qu'il n'y a pas de religion véritable sauf celle de Moïse ». A ces mots, ils commencèrent à maltraiter Aga Mir ; ils le saisirent par les pieds comme s'ils voulaient le précipiter du haut du toit. Mais lui, récitant avec recueillement le Schema, arracha tout d'un coup son cœur loin du monde et ne sentit personne au-dessus de lui que Dieu seul[1]. Après qu'ils l'eurent maltraité, la femme galante l'entreprit par toutes sortes de paroles câlines, et lui fit même couler de force dans la bouche un peu de vin mélangé avec de l'eau de rose et du sucre. Le lendemain matin ses proches vinrent et le trouvèrent dans un état effrayant ; ce ne fut que grâce à la corruption qu'ils réussirent à emmener le malheureux hors de la maison de Wéli.

---

[1] Voir plus haut, chap. XIII, v. 22.

[2] V. 162-163 : כזיר היג דושמן בוד כוש תאל   המי גפתא בכש אי מרד קתאל.
מרא מקצוד דר עאלם המינסת   בכש אבר מרא כין ראה דינסת

[3] V. 11 : ככי כה שאהד חאלי נבאשד   שהאדת רא צה גונה או הראשד.
V. plus haut, p. , n.

XXVIII. — *Aga Mir Abdoul va à Sana[2] pour accomplir un pieux pèlerinage[3] ; il meurt à Sana[4].*

A 50 *b*, L 36 *b*, P 46 *b*. — 54 distiques.

(Dans A le texte de ce chapitre et du suivant est lamentablement embrouillé ; je donne en note un tableau des textes respectifs[5]. La principale différence des deux textes consiste en ce que la majeure partie du chap. XXIX (au milieu) de L a été introduit, en A, dans le chap. XXVIII, et en ce que la fin du chap. XXXII se trouve en A entre le commencement et la fin du chap. XXIX de L.

A la suite des mauvais traitements qu'il avait subis, Aga Mir dut garder le lit pendant trois mois. Quand il quitta son lit de douleur, il fit venir ses proches et leur dit : « Je veux me rendre en secret à Jérusalem et vous emmener aussi avec moi. Dans ce but, je vais d'abord transporter tous mes biens à Sana, et revenir ensuite pour vous prendre avec moi. » Il se mit à développer son plan, « mais la mort courait, telle une ombre, derrière lui[6] ». A Sana il retomba malade et il y mourut. Il fut enterré au milieu de grandes lamentations. « Il partit, et son beau nom resta au monde ; il convient assurément de l'appeler prophète[7]. »

Quant aux Juifs de Kachan[8], près de soixante-dix avaient été contraints de prononcer la profession de foi de l'Islam dans la séance qui s'était tenue le mercredi[9] sous la présidence du général. Leurs répliques avaient été inutiles, et c'est en vain que l'un d'eux, en particulier Aga

---

[1] V. 17-18 : בבאנג קריית שמע רא בא בינה   כי בוד אן דם במקום סכנה
דל אז כאר גהאן יך בארגי כנד   נבודי בס ברש אלא כדאונד

[2] Localité près de Kachan.

[3] C'est ainsi qu'il faut comprendre les mots אז ואדי דין ודאת (A dit seulement : אז ואדי דת), ainsi qu'il résulte du contenu du chapitre.

[4] ובעולם הבא ואצל שודן דר סנה.

[5] A XXVIII, 1-36 = L 1-36 ; 37-100 = L XXXIX, 7-70 ; 101-118 = L 37-54.
A XXIX, 1-6 = L 1-6 ; 7-25 = L XXXI, 11-29.
A XXIX *a*, 1-8 = L XXXII, 1-8 ; 9-17 = L XXIX, 71-79.
A XXX = L ; A XXXI, 1-10 = L 1-10 ; 11-35 = L XXXII, 9-33.

[6] V. 14 : אגל צון סאיה דר דונבאל מי תאכת.

[7] V. 34 : ברפת ונאם ניכש דר גהאן מאנד   סזד אורא יכי אז נאביאן כאנד.

[8] Au v. 35, le poète, ayant épuisé l'épisode d'Aga Mir, reprend le fil de la narration racontant la conversion des Juifs de Kachan au point où il l'avait interrompu à la fin du chap. XXVI.

[9] V. 43 : צאר שנביש. C'était le 8 Adar. V. plus haut.

Khoudadad, avait pris la parole pour détourner la conversion imposée. Ces soixante-dix étaient « les yeux et les lumières de la ville de Kachan, considérés autant que sages et instruits ; en aucun pays il n'y en avait de tels, tous pieux et cultivant l'étude de la Tora ». Ils furent congédiés ainsi que les autres Juifs, avec l'ordre de revenir le lendemain. Mais afin de les empêcher de s'enfuir ou de se dérober à l'apostasie par le suicide, on envoya le matin du jour suivant dans le quartier juif des soldats qui en emmenèrent les habitants au château-fort[1].

XXIX. — *Le vizir et le cheikh viennent le vendredi au château-fort et convertissent à l'Islam toute la communauté juive.*

A 54 *b*, L 37 *b*, P 48 *a*. — 79 distiques.

Le jeudi, les Juifs rassemblés dans le château-fort furent conduits devant la place du gouvernement[2]. Le général parut et leur annonça qu'il leur apporterait le lendemain une bonne nouvelle. Pleins de confiance, ils retournèrent dans leurs maisons et passèrent la nuit en joyeuse compagnie. Le matin du jour suivant — c'était le vendredi 10 Adar[3] — ils furent de nouveau tous convoqués au château-fort. Soudain ils y virent apparaître le vizir[4], suivi des cheikhs et d'une escorte de soldats armés. Le vizir donna l'ordre d'amener au même lieu les Juifs qui avaient pu se cacher. Quand ce fut fait, le vizir tint le discours suivant aux Juifs assemblés : « Avancez, l'un après l'autre, avec une crainte respectueuse, et prononcez la profession de foi ; devenez en cet instant musulmans d'un cœur sincère. Je vous pose ainsi sur la tête une couronne altière, car vous êtes rehaussés, de ce fait, pour ce monde et pour le monde à venir ». Là-dessus, de grandes plaintes s'élevèrent parmi les Juifs, et ils déclarèrent qu'ils ne pouvaient pas se détacher de la doctrine de Moïse. « Quand vous nous chargeriez de triples fers, nous resterions encore fermement attachés à notre racine ; quand tu laverais le nègre mille fois, tu chercherais en vain sur lui une trace blanche[5] ». Le vizir en fit alors sortir quelques-uns et les invita à se convertir. Il reçut cette réponse : « Sache que, même si tu nous fais musulmans en cet instant, nous ne serons jamais musulmans de cœur et que nous ne sommes pas rebutés du fils d'Amram. Cette boucle[6] nous a été montrée par nos aïeux ; c'est dans cette voie que nous voulons marcher vers le monde à venir. » Le vizir ordonna de châtier ces hommes — ils s'appelaient : Moïse, Abraham,

---

[1] דר פשת בארו.

[2] בר רוי דיונת כאנה.

[3] V. 12 : בודי אדינה ודהום באדאר.

[4] Appelé aussi אסף. C'est le gouverneur de Kachan.

[5] V. 31 32 :

אגר גיארא בניהאן בנד דר בנד　　המאן בר אצל כֿוד גירים פיונד
הזאראן באר אגר זנגי בשויי　　ספידי רא אתר בר ויי נה גויי

[6] ארן נצרה. Il s'agit de la boucle de la tempe (« peah »), le signe extérieur des Juifs.

Ezra, Jacob — de coups de bâton. Le découragement s'empara des autres Juifs, et ils furent les témoins muets du châtiment. Alors l'un des cheikhs se leva et dit dans un but artificieux : « Répétez tout ce que je vais réciter, afin d'être rehaussés ! » Les Juifs crurent que le cheikh voulait venir à leur secours ; aussi firent-ils tous silence et écoutèrent-ils ses paroles. Mais il prononça les termes de la profession de foi, et les Juifs les répétèrent un à un après lui[1]. Un cri s'éleva alors : « Maintenant vous êtes tous, grands et petits, devenus musulmans ; vous venez de proférer en présence du vizir la profession de foi. A présent, vous n'avez plus qu'à manger de la viande avec du lait[2], et vous pourrez alors continuer à marcher sur le droit chemin. » On apporta de la viande avec du lait, et chacun dut en manger une bouchée ; il leur sembla que c'était du poison[3]. Lorsqu'en outre leurs noms à tous eurent été pris par écrit, ils reçurent l'autorisation de retourner chez eux. Le soir du sabbat avait commencé, mais les Juifs, affligés, s'assirent dans leurs maisons au milieu de la poussière et de la cendre, tandis que les synagogues restaient fermées. Ils passèrent la nuit dans les lamentations ; « ils étaient tous devenus « mat » au jeu d'échec des sphères[4] ». — Le samedi matin ils durent se rendre dans leurs boutiques, et ils s'y assirent, « comme un oiseau pris au nid ». Le cheikh vint dans la matinée avec d'autres Mahométans considérables et fit une visite au Nasi. Les Juifs furent obligés ensuite de prendre des montures et de se rendre à la mosquée, où « les loups et les brebis firent ensemble la prière de l'après-midi[5] ».

XXX. — *Le vizir de Kachan fait venir auprès de lui les Juifs devenus néo-musulmans*[6], *leur offre en présent des vêtements honorifiques et fait du bien aux pauvres.*

A56*a*, L39*a*, P50*b*. — 34 distiques.

La fête du Nouvel-An[7] étant venue bientôt après, les nouveaux convertis reçurent en présent des vêtements bigarrés, et leurs noms furent inscrits dans un livre. Un mois plus tard, le vizir reçut du schah l'ordre de donner à chacun d'eux un toman d'or. Mais le vizir procéda d'une façon intéressée à la distribution de l'argent et en défalqua le prix des habits qu'il avait répartis de son côté. — Les Juifs de Kachan devenus mahométans se divisèrent en trois groupes. Il y en eut qui, Juifs chez eux, étaient musulmans au dehors [1] et vaquaient à leurs affaires le samedi. D'autres se tenaient cachés pendant le sabbat et lisaient la Tora et le Targoum. Un petit nombre seulement se détacha complètement de la doctrine de Moïse.

---

[1] V. 52 :

המאן דם שיך באנג אז לפט קרתאן   שהאדה בר גמיע אהל עמראן

שהאדה רא צר באנג אן ביך אסלאם   בסר באנדן המאמי באב ונא באב

[2] Voir plus haut, chap. XIII, v. 22.

[3] V. 58 : המי פנד שתנד הכת כם המזה.

[4] V. 64 : זשטרנג פיך בודנד המה מאת.

[5] V. 74 : זמאז עצר כרדנד גרג ומישאן.

[6] L : ארן גמאשתאן נו מסלמאן רא. A dit seulement גמאשתה רא

[7] נורוז, le Nouvel-An des Persans (en mars).

XXXI. — *Récit touchant la ville de Hamadan, et comment le Khan de cette province [2] convertit à l'islamisme les Juifs de Hamadan.*

A 57 *a*, L 40 *a*, P 51 *a*. — 29 distiques.

Quand les Juifs de Hamadan apprirent ce qui s'était passé à Kachan, une vive anxiété s'empara d'eux. Ils observèrent beaucoup de jeûnes, firent des aumônes et se lamentèrent sur le tombeau d'Esther [3]. Un jour, le Khan de Hamadan fit venir la communauté juive et fit savoir à l'assemblée au nom du schah qu'ils devaient embrasser l'Islam ou quitter la ville. Les Juifs déclarèrent qu'ils ne pouvaient pas devenir infidèles à leur foi et sollicitèrent l'autorisation d'émigrer à Jérusalem [4]. Le Khan, plein de fureur, répondit que, s'ils ne voulaient pas se faire musulmans, il les livrerait tous au bourreau. Les Juifs résolurent alors de se soumettre, puisque c'était une fatalité que leur envoyait le ciel [5]. Ils dirent au Khan : « Donne-nous de l'argent et nous nous ferons musulmans. » Le Khan donna à chacun d'eux un toman d'or, et ils firent d'un trait leur profession de foi. Toutes les synagogues furent ensuite fermées. Les Juifs de Hamadan émigrèrent en partie au Kurdistan ainsi qu'à Bagdad et à Schahroud, et partout ils excitèrent la désolation en Israël [6].

XXXII. — *Le Khan de Hamadan se rend à la cour royale [7] (à Ispahan) pour toucher l'or, mais le grand-vizir ne le lui donne pas. Il revient à Hamadan et reprend aux Juifs l'argent qu'il leur avait donné.*

A 55 *a*, L 40 *b*, P 52 *b*. — 33 distiques.

Le Khan de Hamadan alla à Ispahan et annonça au schah la conversion des Juifs de sa ville ; en même temps, il demanda le remboursement des sommes qu'il avait payées. Le schah le renvoya au grand-vizir. Mais celui-ci refusa la restitution, parce que le Khan aurait pu prendre au piège les Juifs par la ruse et sans faire appel à l'or. Revenu chez lui les mains vides, le Khan se décida alors à reprendre leur or aux Juifs. Il se fit même payer deux tomans au lieu d'un qu'il avait donné à chacun. En échange, ils reçurent l'autorisation de retourner à leur croyance et de rouvrir leurs synagogues.

---

[1] V. 27 : בבאטן עברי ובר דר מסלמאן.

[2] L : כאן אן כר חר. A porte כרוזר au lieu de כר חר.

[3] Le célèbre lieu de pèlerinage, mentionné aussi par Benjamin de Tudèle, V. *Jew. Quart. Rev.*, t. XVII, 781.

[4] V. 13 : רוימאן נמוה דר בית אל מקדס.

[5] V. 18 : יקין שוד כין גזרה אז עונות   בדיד אמד המי דאן אז ערבות.

[6] V. 26 : ברפתנד תא כרי בגדאד ושאהרוד   פכנדנד בר דלי ישראלאן דוד.

[7] ארדר. Expression souvent employée ailleurs encore par Babai.

XXXIII. — *Le grand-vizir adresse une remontrance au Khan de Hamadan. Celui-ci s'irrite contre les Juifs, leur extorque des amendes* [1] *et les fait pour la seconde fois mahométans.*

A 58 *b*, L 41 *b*, P 53 *b*. — 55 distiques.

Lorsque le grand-vizir apprit ce qui s'était passé, il envoya au Khan une sévère remontrance pour avoir permis aux Juifs de revenir à leur croyance, et il lui enjoignit de se conduire envers eux avec la dernière rigueur. Le Khan résolut alors de faire contre les Juifs de Hamadan un beau coup qui lui valût les éloges et la distinction du schah ainsi que la satisfaction du grand-vizir. Il manda les Juifs et leur fit des reproches de ce que sa vie avait été mise en danger à cause d'eux, et de ce que le schah et le grand-vizir étaient devenus ses ennemis. Ensuite, il ordonna de les jeter tous dans les fers et de les intimider par de mauvais traitements, au point que, dans leur découragement, ils invoquèrent leur qualité de mahométans [2]. Là-dessus, le Khan leur déclara qu'il ne les mettrait en liberté que si chacun d'eux payait une amende de trois tomans ; sinon, il les ferait mettre à mort pour avoir fait défection à l'Islam. Pendant deux mois ils languirent dans les cachots jusqu'au moment où ils se déclarèrent enfin prêts à payer l'amende. Les hommes restèrent en otage jusqu'à ce que les femmes eussent versé l'argent. « Une violence telle que celle de Hamadan, les Juifs ne l'ont pas subie dans tout l'Iran [3]. »

XXXIV. — *Les événements de Khounsar et de Goulpayegan* [4]. *Khalil-Khan fait venir les Juifs auprès de lui et en fait des mahométans.*

A 60 *a*, L 42 *b*, P 55 *a*. — 46 distiques ; le v. 18 manque dans A.

A cette époque vivait un Khan, nommé Khalil, guerrier valeureux de la tribu des Lours [5], à qui les villes de Khourremabad, de Khounsar et de Zagalpadj [6] payaient des impôts. Quand il apprit ces faits, il manda les notables des Juifs de Khounsar et de Goulpayegan, et leur ordonna de quitter les villes qu'ils habitaient et de s'établir à une distance de trois parasanges ; car il voulait, disait-il, donner leurs maisons à de fidèles mahométans. Ils répondirent : « Nous sommes en possession de ces maisons depuis d'innombrables générations [7]. Où pouvons-nous nous bâtir une ville spéciale pour nous-mêmes ? Si nous sommes de trop pour le schah

---

[1] תרגומאן.

[2] V. 36-37 : מסלמאנים וגויינדים שהאדת   צרא כר מא פסנדיתאן ריאזה
נמי תרסיד אז אל פיגמבר   בגירים דאמן אסף במחשר.

[3] צנאן זלמי כה בגזשת דר המדאן   נבינד עבריאן כל איראן.

[4] כ֗ונסאר וגלפאיגאן. Il semble que ce sont deux villes sœurs.

[5] C'est le peuple du Louristan, province de la Perse, dont la capitale est Khourremabad (v. *Grundriss der iranischen Philologie*, II, 384).

[6] V. 7 : זגל פאג.

[7] V. 16 :

בוד צנדין הזאראן פשת דר פשת   כה מא אין כאנהא דאריס דר משת

en ce monde, qu'il ordonne de nous tuer ! » Le Khan leur proposa alors de devenir musulmans ; dans ce cas, ils pourraient rester dans leurs demeures sans être troublés, et, de plus, ils ne verraient pas le feu de l'enfer au jour de la résurrection. Ils demandèrent un délai pour pouvoir prendre une résolution. Mais le Khan insista pour leur faire prononcer tout de suite la profession de foi ; il promit également de donner un toman d'or à chacun d'eux. C'est ainsi qu'ils devinrent musulmans. Le jour où il voulut leur donner l'argent qu'il leur avait promis était un sabbat ; aussi les nouveaux convertis le prièrent-ils de ne pas leur imposer le péché d'accepter de l'argent le sabbat. Le Khan leur dit en riant : « O Juifs, pourquoi donc êtes-vous devenus musulmans ? Prenez l'argent et allez-vous en tranquillement chez vous. »

A Goulpayegan demeurait alors un homme de Bagdad, nommé Abraham. Il déclara qu'il voulait risquer sa vie et chercher à obtenir du schah un arrêt favorable aux Juifs.

XXXV — *Abraham Bagdadi se rend à la cour royale (à Ispahan) et présente au roi une plainte. Il lui en arrive malheur, mais il obtient une sentence et ils (les Juifs de Khounsar) peuvent garder leur religion.*

A 61 *b*, L 43 *b*, P 56 *a*. — 57 distiques.

Abraham Bagdadi alla à Ispahan et chercha une occasion de faire parvenir au schah sa requête. Elle s'offrit à lui, une fois que le schah chassait avec son premier vizir et une nombreuse suite. Abraham se fit un passage et tendit au schah sa supplique en implorant son secours. Mais à ce moment, la monture du schah se cabra, et les gens de la suite, pris d'effroi, poussèrent de hauts cris. Les gardes se précipitèrent sur Abraham et le rouèrent de coups, de sorte qu'il tomba par terre. Le schah le remarqua, accourut, rempli de pitié, auprès du malheureux étendu sur le sol et demanda au vizir qui était cet homme. Le vizir répondit : « C'est sans doute quelqu'un qui voudrait avoir de toi un toman d'or, et qui s'est laissé renverser par amour de l'argent. » L'homme de Bagdad entendit ces mots, leva la tête et protesta contre les paroles du vizir. Puis il continua : « Pourquoi, puisque tu es un schah pratiquant la justice, Moïse est-il moins considéré de ton temps que n'importe qui ? Il y a autant de Guèbres et d'Arméniens à Ispahan que le sable du désert ; pourquoi ne fais-tu pas de ces idolâtres des musulmans ? Pourtant, obéissant à la Tora, nous faisons de nombreuses prières pour le salut du schah[1] ! » Le schah se sentit ému par ces paroles, et il donna l'ordre de résoudre l'affaire de cet homme à la prochaine séance du Diwan. Dans l'intervalle, le grand-vizir voulut le déterminer par des menaces à se désister de sa plainte. Mais

---

[1] V. 24 et ss. :

בדוור תו צו שאה עדל פרוור   צרא מוסא בווד אז הרכה כמתר
זגבר וארמני אנדר ספאהאן   בוונד בסיאר צו ריג ביאבאן
צרא אישאן מסלמאן מי נסאזי   כי פאי בות בכנד הרדם נמאזי
רעאיי שאה דגר דר פאי תוראה   המי כאנים אימא בא צנד איאת

Abraham resta ferme. Sa requête parvint au schah, qui rendit le jugement suivant et le fit remettre par écrit à Abraham Bagdadi : Les Juifs de Khounsar et de Goulpayegan pouvaient garder leur ancienne foi et ne devaient être soumis à aucune contrainte : seuls ceux qui avaient déjà fait profession d'islamisme entre les mains du Khan devaient conserver leur nouvelle croyance.

XXXVI. — *Le grand-vizir envoie l'ordre au gouvernement de Chiraz de faire de tous les Juifs de Chiraz et de Lar des mahométans*

A 63 *b*, L 44 *b*, P 57 *b*. — 87 distiques ; le v. 78 manque dans A.

Quand les Juifs de Chiraz apprirent ce qui était arrivé, ils eurent peur du sort qui les attendait. Ils organisèrent des offices de jeûnes ; deux fois par semaine on sonna de la trompette et on récita la confession des péchés, réservée aux époques de malheur. La nouvelle se répandit jusqu'à Lar et Bender, et partout ce ne fut que lamentations. Un jour, tous les notables des Juifs furent mandés devant les grands, et on les informa en séance publique que, d'après un ordre du schah, tous les Juifs devaient s'exiler avec femmes et enfants, mais en laissant leurs biens, à moins qu'ils ne voulussent embrasser l'Islam, et que cet ordre s'appliquait aussi à Lar et à Bender. Les Juifs répondirent qu'ils optaient pour l'exil, mais ils demandèrent qu'on leur accordât un délai de six mois. Cette prière fut rejetée, et les Juifs, conformément à la décision du Divan, durent quitter sans retard la ville. Ainsi donc, la communauté juive partit de Chiraz, et ses membres s'établirent loin de là, en un lieu marécageux et malsain, où ils dressèrent une grande tente pour leur servir d'asile. Bientôt après, des soldats reçurent l'ordre d'enlever de nuit les Juifs à leurs femmes et à leurs enfants. Le jour suivant, les Juifs se rendirent auprès des principaux de la ville et se plaignirent de l'iniquité sans exemple dont ils étaient victimes ; ils menacèrent d'en demander compte aux auteurs le jour du grand Jugement. Les principaux de la ville furent remplis de colère par ces paroles hardies, et ils ordonnèrent de châtier les Juifs par la bastonnade et de les contraindre ainsi à se convertir. L'ordre fut exécuté avec la dernière cruauté, et plus d'un Kohen ou Lévi mourut sous les coups[1]. Le sort d'un Kohen et de ses enfants fut particulièrement lamentable. Il s'appelait 'Iwaz[2]. D'abord mourut l'un de ses fils, puis ce fut le père qui mourut, du chagrin d'avoir perdu son fils ; sept jours après mourut un second fils de la douleur que lui avait causée la mort de son père, et peu après la veuve en deuil de son époux, qui l'avait laissée enceinte. Redoutant la persécution religieuse, un certain nombre de Juifs de Chiraz se précipitèrent du haut du toit de leurs maisons ; d'autres trouvèrent leur tombeau au fond d'un puits ; d'autres encore se tuèrent par l'épée ou par le poignard. — Enfin, les Juifs de Chiraz obtinrent, au moyen de présents, l'autorisation d'aller à Ispahan en même temps que ceux de Lar et de Bender, pour implorer la protection du schah.

---

[1] V. 68 : ...בסי כהן ולוי זיר אן צוב במרדנד.

[2] V. 70 : עיוץ, arabe עוץ ; A : עווץ ; Steinschneider, *Jew. Quart. Rev.*, XI, 339, cite des Juifs porteurs de ce nom.

XXXVII. — *Le grand-vizir envoie un écrit aux principaux de Chiraz touchant la conversion des Juifs de Chiraz et de Lar. Ceux-ci ne se soumettent pas et endurent beaucoup de souffrances*[1]. *Les Juifs arrivent à la cour royale et présentent une requête.*

A 66 *a*, L 46 *b*, P 60 *a*. — 58 distiques.

A Ispahan vivait un certain nombre de marchands juifs de Lar, qui jouissaient de la faveur de la mère du schah. Ils écrivirent à leur puissante protectrice une supplique dans laquelle ils exposaient le danger qui menaçait la religion mosaïque et imploraient son assistance. Voici ce qu'ils disaient de leur religion dans la supplique : « Nous avons la croyance du fils d'Amram, qui nous a apporté beaucoup de commandements et de préceptes. C'est à nous que sont échus les dix commandements, ainsi que des écrits divins, les Psaumes et la Tora. Nous avons des règles de pureté aussi bien que la Sonna (tradition), et nous tenons aux prières et aux jeûnes[2]. » — La mère du schah leur fit parvenir, pour les rassurer, une réponse dans laquelle elle reconnaissait l'excellence de la religion juive, et leur promettait de s'employer en leur faveur auprès du schah. Les marchands de Lar invitèrent alors leurs concitoyens à envoyer à Ispahan des femmes belles et éloquentes, qui se présenteraient elles-mêmes à la mère du schah et imploreraient son secours. Les marchands de Lar envoyèrent aussi un messager à Kachan, en faisant la même invitation à la communauté de cette ville. Mais les Juifs de Kachan craignirent de donner suite à cette invitation. Ils durent même, quand le vizir de Kachan les somma de livrer le messager, dissimuler celui-ci et nier sa présence. L'envoyé retourna secrètement à Ispahan, et quelques Juifs de Kachan le suivirent un à un à la faveur de l'obscurité de la nuit. Il fut alors décidé, à Ispahan, par les représentants des communautés de Chiraz, de Lar et de Kachan, que les hommes remettraient leur supplique au schah, et les femmes à la mère du schah[3] ; et, en usant de la corruption, ils se facilitèrent les moyens d'obtenir des audiences. Mais, dans l'intervalle, survint un événement qui sera raconté au chapitre suivant.

---

[1] Cette partie du titre se rapporte encore au contenu du chapitre précédent.

[2] V. 7 et s. :

כה מא דארים דין אבן עמראן   במא אורד פראואן אמר ופרמאן
בפיש מא בווד הם עשר איאת   כותב הם בא זבור וניז תווראה
טהארת ניז וסנת הר דו דארים   נמאז ורוזה הם מא מי גוזארים

[3] V. 50 :

כה מרדאן שאן בשאה אפתנד בראבר   זנאן אנדר חרם יך באר דיגר

XXXVIII. — *Obadya d'Ispahan est tué par des jeunes gens. Le schah s'irrite contre tous les Juifs de l'empire. Molla Mouhsin adresse une requête en faveur des Juifs de l'Iran*[1].

A 60*a*, L 47*b*, P 62*a*. — 118 distiques. A contient, entre les vers 6 et 7, un vers qui manque dans L.

A Ispahan vivait un jeune homme, nommé Obadya b. Joseph, qui possédait nombre de qualités excellentes. A cause de ses connaissances et de son éloquence on le nomma président, fonction dans l'exercice de laquelle il fit beaucoup de bien, mais se rendit coupable aussi de mainte injustice. Il ne garda pas sa situation plus d'une année. Il se fit ensuite cuisinier et obtint, grâce à son art, beaucoup de succès. Quand les Juifs d'Ispahan furent obligés d'embrasser l'Islam, Obadya fut employé par le grand-vizir comme espion en chef[2], afin qu'il le tînt au courant de la façon dont les Juifs se comportaient avec leur nouvelle croyance. Obadya remplit ses fonctions d'espion avec une grande adresse, et même les manifestations les plus secrètes des Juifs ne lui échappaient pas. Aussi, devint-il odieux aux Juifs. Quand ceux de Chiraz, de Lar et de Kachan furent venus, ainsi qu'il a été raconté plus haut, à Ispahan, pour présenter leur requête au schah, deux hommes, Rabbi Nissim et Molla Yâdgâr[3], s'occupèrent de diriger les délibérations de la réunion et de faire couronner leurs efforts de succès. Pendant que ces efforts se poursuivaient, un meurtre se produisit dans les circonstances suivantes. On était dans le mois des jeûnes, le Ramadan; la 21^e nuit du mois, un Juif, nommé Pinhas, meunier de son état, se concerta avec plusieurs amis pour faire une orgie, et, dans ce but, ils réunirent de grandes quantités de vin et d'arak. Quand les jeunes gens eurent beaucoup bu et « qu'ils eurent perdu la raison, par l'excès du vin, comme des chiens », Pinhas sauta soudain de son siège et dit : « Dans cette nuit, qui est la nuit du meurtre de l'Imam, Obadya ne doit pas rester en vie[4]. Tendons-lui un piège, comme à une bête féroce, pour le tuer ! » La proposition rencontra l'approbation des compagnons. Pinhas se chargea d'attirer la victime dans la maison; les autres attendirent. Le hasard fit qu'Obadya, se rendant chez un ami qui l'avait invité pour cette nuit, passa justement devant la maison où on l'épiait. Pinhas, qui se tenait devant la maison, le salua le plus cordialement du monde et l'invita à prendre part au banquet. Obadya entra avec lui dans la maison, où les buveurs l'obligèrent à recommencer sans cesse à boire. Puis ils commencèrent un jeu qui exigeait qu'Obadya fût chargé de liens comme un voleur. Quand ce fut fait, le meurtre fut consommé sous la direction de Pinhas. Ils coupèrent la tête de la victime et la portèrent sur le Maidan (place publique), à l'entrée de la résidence royale. Ils introduisirent le cadavre décapité dans un sac, qu'ils portèrent dans un établissement de bains, avec le dessein de le jeter dans le four. Mais le propriétaire de la maison de bains[1] les ayant aperçus, ils lui débitèrent ce mensonge : « Nous avons tué un mouton en sacrifice[2], mais nous ne pouvons en jouir, car nous ne devons pas le manger comme interdit rituellement (*teréfah*). Nous désirons donc que tu le brules ; prends en échange ces deux pieces de monnaie abbasside. » Le propriétaire du bain accepta la proposition. Mais quand, au point du jour, il voulut la mettre à exécution, il se dit qu'il était dommage de brûler le sac en même temps. Il ouvrit le sac et y trouva, à son effroi, le cadavre d'un homme à qui manquait la tête. Il résolut de donner suite à la chose pendant le jour. — Quand le jour se leva, les parents d'Obadya remarquèrent son absence. Tout ce qu'on savait, c'est qu'il avait été invité à un festin par un ami pour la nuit précédente.

---

[1] La seconde partie du titre se rapporte au contenu du chapitre suivant.

[2] V. 14 : יוז באשי; de même au chap. XXXIX, v. 58.

[3] V. 34 : רבי נסים ומולא יאדגאר.

[4] V. 51 : כה אמשב צון שב קתל אמאמסת עובדייאי בוור זנדה הראמכת
L'Imam, c'est Ali. Au vers 96, on lit : קתל עלי.

XXXIX — *On apporte la nouvelle au schah et au grand-vizir. Les meurtriers sont arrêtés. Trois jeunes gens sont tués par les vengeurs d'Obadya d'Ispahan*[3].

A 72 *a*, L 50 *a*, P 65 *a*. — 152 distiques ; A contient, entre les vers 13 et 14, un vers qui manque dans L ; de même entre les vers 32 et 33.

Quand les parents d'Obadya, l'assassiné, auxquels se joignirent aussi des amis, arrivèrent chez l'homme qui l'avait invité pour la nuit précédente, celui-ci protesta qu'Obadya n'avait pas donné suite à son invitation et n'était pas venu chez lui. La réponse ne parut pas véridique à tous ; on fit aussi d'autres investigations. Celles-ci ayant été vaines, les parents d'Obadya portèrent, le jour suivant, leur plainte au grand-vizir, qui apprit ainsi, à son profond chagrin, la disparition d'Obadya, qui lui était particulièrement cher. Il fit venir devant lui l'homme dont Obadya devait avoir été l'hôte et sur qui semblaient se porter les soupçons du meurtre, et il ordonna de lui arracher des aveux par des coups et des sévices. Tandis que cet ordre était exécuté, une femme passant par hasard devant le lieu du supplice et apprenant en vertu de quelle sentence cet homme était frappé, fournit des éclaircissements sur l'affaire. Car cette femme était l'épouse du propriétaire du bain, auquel on avait remis le cadavre pour être brulé. On en informa le grand-vizir, qui ordonna au préfet de la ville[4] de se rendre avec vingt agents dans le quartier juif et de se saisir des meurtriers. Le premier qui leur tomba sous la main et qu'ils enchaînèrent portait une ceinture tachée de sang. Il déclara avoir reçu la ceinture de son oncle. Celui-ci fut amené avec les siens devant le grand-vizir. Mais l'interrogatoire qu'on fit subir à ces gens resta sans resultat. Cependant, tandis que l'interrogatoire durait encore, le propriétaire du bain se présenta et raconta comment on lui avait remis le sac avec le cadavre décapité et comment il avait découvert ce dernier. Il put même donner le nom de l'homme qui lui avait remis le sac : Pinhas. Le grand-vizir fit alors jeter dans les fers Pinhas, ainsi que son père et son frère. Les autres Juifs furent également arrêtés, mais remis en liberté après qu'on leur eut extorqué beaucoup d'argent. Entre temps les parents de l'assassiné avaient porté leur plainte devant le schah. Celui-ci, qui avait interdit, par un édit spécial, l'usage du vin, fut particulièrement irrité de ce que les meurtriers avaient profané la nuit du 21 Ramadan en en buvant. Son courroux ne connut pas de bornes, et il résolut de vouer à la mort tous les Juifs de son empire. Il fit écrire dans toutes les provinces un décret dans ce sens. « Ce fut une persécution plus cruelle que celle du temps de Bahman (Assuérus) et d'Aman, le mécréant. Les Juifs eurent alors pour les assister le mérite d'Esther et de Mardochée, tandis que maintenant les quelques vieillards qui vivaient dans chaque ville étaient morts. Si un seul homme parfait avait vécu dans cette génération, il aurait pu en être le bouclier. Mais il n'y en avait aucun ; l'édit de persécution fut publié, et dans chaque ville les Juifs furent accablés de divers péchés[1]. » Pourtant le salut vint d'une façon inespérée. Le schah avait un Molla distingué, savant et craignant Dieu[2] ; ce fut lui qu'il consulta, avant de faire publier les décrets, lui demandant son conseil et son avis, pour savoir s'il pouvait, d'après la loi de l'Islam, ordonner la mort des Juifs de son empire. La réponse du Molla fut la suivante : « Le meurtre a été commis par quelques individus ; pourquoi veux-tu punir de ce crime la totalité des Juifs ? D'ailleurs, ceux d'entre eux qui sont devenus mahométans de bon gré ont déjà abandonné leur ancienne foi, et doivent être considérés comme des musulmans[3]. Ce serait un péché de tuer tous les Juifs. Fais plutôt subir aux coupables leur juste châtiment. » Le schah se conforma à l'avis du Molla et livra les auteurs du crime au Diwan-Beg.

---

[1] Il ressort de la suite que c'était aussi un Juif converti à l'Islam.

[2] בהר קרבאן. Ils veulent dire sans doute : en l'honneur d'Ali.

[3] La dernière phrase du titre se rapporte au contenu du chapitre suivant.

[4] שחנה.

---

[1] V. 122 et suiv. :

בתר שוד אין גזירה איי בראדר   ז דוור בהמן והמן כאפר
דראן דארא בודי אסתר משהור   דיגר צון מרדכי אין פיר פר נור
זכות אן דותן שוד מגן דוור   בדוור מא זכות שאן בוד צד גוור

בהר שהרי כה בודן זקן צנד   המי רפתנד ומא מאנדים דר בנד (A : יד׳ל תנג)
דרין דוראי מא יך מרד ניכו   אגר בודי שודי מגן זיך סו
נכודי צון כסי שוד אין גזירה   בהר שהרי בורן צנדין עבירת

[2] Molla Mouhsin. V. aussi chap. LXIV, LXV.

[3] Il ajoute encore un autre argument (v. 115) :

הזאראן נוטפהי אסלאם דיגר   פתאדה גומלה דר אמעאי מאדר :

c'est-à-dire : depuis leur conversion à l'Islam, des milliers de gouttes de semence ont déjà fécondé le sein des mères. Tu mets donc à mort une progéniture mahométane en mettant à mort les Juifs.

XL. — *Le schah adresse au Diwan-Beg ceux qui réclament la punition du meurtre. Trois jeunes gens sont mis à mort par la foule.*

A 76 *b*, L 53 *a*, P 69 *a*. — 49 distiques ; entre les vers 12 et 13 il y a, dans A. un vers qui manque en L ; de même entre les vers 18 et 19, et entre les vers 43 et 44.

Trois jeunes gens furent livrés, comme étant les meurtriers d'Obadya, aux parents de la victime. Parmi ceux-ci se trouvait, en même temps que son frère et son fils, son oncle nommé Sasson. Celui-ci refusa de porter la main sur les coupables. Finalement les parents convinrent qu'ils n'en tueraient qu'un[1] sur les trois, voulant relâcher les autres. Mais cet accord, encore confirmé par le Diwan, ne put être observé. En effet, quand on vit sortir les trois coupables, des gens armés se précipitèrent de tous les côtés et les tuèrent impitoyablement. En mourant, ils récitèrent la profession de foi juive (le Schema), de sorte que ceux qui les entendirent demandèrent avec étonnement pourquoi des hommes devenus depuis longtemps musulmans prononçaient la profession de Moïse[2]. Puis la foule entra dans les maisons des victimes et les saccagea. Même des innocents furent pillés à cette occasion, et un certain nombre de Juifs du Bazar maltraités. Le grand-vizir fit enterrer les cadavres des victimes à côté d'Obadya, l'assassiné[3].

XLI. — *Le schah va à la chasse. Les Juifs de Chiraz et de Lar le suivent et une de leurs femmes remet à Schah Abbas II la supplique.*

A 78 *a*, L 54 *a*, P 70 *b*. — 99 distiques : A contient, entre les vers 33 et 34, un vers qui manque dans L.

A l'époque des troubles qui ont été racontés, Schah Abbas II se rendit à la chasse, et les hommes ainsi que les femmes des communautés juives de Chiraz et de Lar[4], qui n'avaient toujours pas pu faire parvenir leur supplique, suivirent le souverain pour trouver occasion d'y parvenir. Ils s'étaient préparés à ce voyage par des jeûnes et des prières. La tournée du schah, qui se rendait à Khounsar, l'amena dans une localité habitée par des Arméniens. Le schah exprima le désir d'établir là son quartier, et il donna l'ordre que les femmes du lieu eussent à se parer pour le recevoir. A côté de ces femmes placées sur plusieurs rangs et attendant l'entrée du schah, vint se mettre une Juive de Chiraz avec sa supplique au cou ; derrière elle se tenaient ses compagnes. Le schah arriva et fut salué par les bénédictions des Arméniennes. Il s'avança de bonne humeur le long des rangs des femmes et « cueillait des roses dans les jardins de ces belles[1] » Il aperçut alors les Juives de Chiraz, frappé par le contraste qu'elles faisaient avec les autres femmes. Quand elles remarquèrent que le schah s'informait a leur sujet, celle qui les menait prit courage et s'adressa au schah en ces termes : « Prends-moi, ô schah, cette supplique, et, pour l'amour de Dieu, accorde-moi ton secours. Je suis une Juive de Chiraz, et je suis égarée de mon chemin et de ma loi[2]. » Le schah prit la requête et la lut aux femmes du harem qui formaient sa suite. Celles-ci intercédèrent en faveur des Juives. Le schah répondit : « Il y a six mois j'ai promis d'autoriser les sectateurs de Moïse a appartenir à leur ancienne croyance. Qu'ils vaquent donc à leurs affaires sans subir d'acte d'injustice et de tyrannie ; mais qu'ils demeurent séparés des mahométans et payent au Diwan deux pièces d'or par tête. » — Cependant, les femmes du harem avaient mis en garde les Juives contre les sentiments hostiles du grand-vizir, qui dominait entièrement le schah. En effet, le jour suivant, quand le grand vizir arriva, il fut très irrité en apprenant que les Juifs avaient réussi à faire parvenir leur requête aux mains du schah. Il fit d'abord arrêter les hommes, avec l'ordre de les exécuter; puis il fit attacher les femmes en les menaçant de la mort. Aux femmes qui se lamentaient, le grand-vizir annonça qu'elles ne pouvaient échapper à une mort certaine que par la conversion a l'Islam ; ce faisant, elles causeraient aussi la mise en liberté de leurs maris. Les femmes se déclarèrent prêtes, alors, a prononcer la profession de foi musulmane, et les hommes suivirent cet exemple. Chaque personne reçut en présent un vêtement et deux tomans. Et ils s'en retournèrent ainsi, désespérés, sur le chemin par lequel ils étaient venus pleins d'espoir[3].

---

[1] Sans doute Pinhas, l'instigateur du crime.

[2] V. 25 :

כי אישאן גומלגי גשתן מסלמאן צרא גופתן שהאדת לפט (L : מוכאיי) עמראן

[3] V. 44 : בבורדנד אן שהידאן בא עבדיא נהארנד גורי הם רוז התייא

[4] Kachan n'est pas mentionné ici.

W. Bacher.

(*A suivre.*)

---

[1] V. 51 : זבאנאן בתאן גלהא המי ציד.

[2] V. 57 : מנם מוכאיי שיראז אייא: שאה שודם אז ראה ורסם כיש גמראה.
C'est-à-dire : j'ai été contrainte à devenir infidèle à ma foi.

[3] V. 96 : באומיד תמאם אן ראה רפתנד בנאמידי תמאמי באז גשתנד.

LES ANCIENS CIMETIÈRES ISRAÉLITES DE METZ

SITUÉS PRÈS LA PORTE CHAMBIÈRE

(SUITE ET FIN[1])

N° 122[2]. פ"ט אוצר בלום נחמד בעולם חשוב וכשר המדריך את
העם בדרך הישר הולך תמים נהג כל ימיו נשיאותו בנעים השכים והעריב
בב"ה ולמד תורה לילות וימים פ"ו כמהורר אורי בן כמ"ו אברהם כ"ץ
זצ"ל נו"נ בש"ט יו' ד' ר' חשון תקי"ג פייבוש.

Ici repose le syndic de la communauté, le rabbin Olry, fils de R. Abraham Cahen. Il conduisit le peuple dans le chemin droit et marcha lui-même dans la voie de la piété, exerçant son ministère avec douceur.

---

[1] Voyez tome LI, p. 280.

[2] יאנ החסיד ועניו האלוף הרבני פו"מ כמהורר אורי פייבש בר אברהם
הכהן ז"ל ע"נ אי"ו שרר"ו בעבור שהלך כל ימיו בתום וביושר והי' מן
המתמידין ללמוד ימי' ולילות בספר, והי' מנהיג את הקהילה יותר
מעשרים ושלשה שנים שהיה פרנס והנהיג והדריך העם בדרך הישר והי'
מן המשכימין ומעריבין לתפלה בהחברא של שומרי' ומעריבי' ועשה
תפלתו בכונה גדולה שלא דיבר אפי' שיחה בטלה והלך מעבודה לתורה
ומתורה להעבודה ללמוד תכף אחר תום התפלה על מקומו שיעור
ערב ובוקר גם הי' בחברא קדישא ביקור חולים והניח ברכה
אחריו קרן קיימת ביד הו"ה הקהל ליתן מהפירי לכמה צדקות
ישרות שבחו והמעלות ומידות מי יוכל לספר גם היה מקיים וכתבו
לכם את השירה הזאת וכתב הס"ת שנתן להיכל פה קהלתינו והי'
דירש דרוש נחמד באותו יום ש"ק ברבי' בבה"כ לכבוד המקום ב"ה
ולכבוד תורתו הקדושה והי' עוסק (ב)מו"מ באמונה מנעוריו ונתן בחייו
מדי שבועה וחדש צדקה לקרובי' ולרחוקי' וציוה לבניו ולבנותיו ליתן
בשנה הראשונה אחר מיתתו אותן הצדקות כמו שעשה בחייו גם בניו
ובנותיו וחתניו נתנו בעבורו צדקה להקדש בשכר זה ההא...
נפטר ונקבר בשם טוב יום ד' ר' מרחשון הקי"ג לפק.

... Le syndic de la communauté, le rabbin Olry Phœbus, fils d'Abraham Cahen... marcha toujours dans le chemin de la vertu et de la justice, et fut de ceux qui étaient

Matin et soir il séjournait dans la maison de Dieu, et jour et nuit il étudiait la Loi. Décédé et enterré le mercredi 10 Heschvan 5513 (1752).

No 123 [1]. פ"ט צנא מלא ספרא הלכתי' ותוספתא בבבא ובטעמא
ובפלפולא חריפתא ועל דא עייל לבי מתיבתא רברבי כי בתורה
ובמצות וגמ"ח מל' והי' בה"ק ולומדי ש"ס והה"ה לבי כנישתא ותפילתו
ב"ש והי' פ"ו וש"ה אשר עסק בצרכי ציבור יומ' ולילה ה"ה החבר
יוזבל יהודה בן פ"ו מה"ר אייזיק הכהן נו"נ ביום ועש"ק (?א"ח תקי"ג זצ"ל.

... Le panier plein de livres, de Halacha, etc... Yozebel Juda, fils du syndic R. Eisik Cohen, décédé et enterré vendredi (1er ?) Heschvan 5513 (1752).

No 51. פ"ט איש נדיב הלך בתמים, מעשיו היו באמונה שלמים,
משביע לרעבים לרחוקים ולקרובים ותרן הי' בממונו באמונה מו"מ
והי' מן המקשיבים לקול תורה ותפילה ה"ה הת"ר יעקב דוד בהח"ר
אברהם ז"ל נפטר ביום שב"ק ז' תמוז ונקבר ביום א' תקכ"ג לפק.

... R. Jacob David, fils de R. Abraham, décédé le samedi 7 Tammouz et enterré le dimanche, en 5523 (1763).

---

occupés nuit et jour à étudier ; il dirigea la communauté plus de vingt-trois ans, lui indiquant le bon chemin. Il était de ceux qui venaient à la prière matin et soir, faisant partie de la société qui attendait l'aube et l'arrivée de la nuit pour prier. Il faisait sa prière avec grande ferveur sans jamais l'interrompre par une parole profane. De l'office il se rendait à l'étude de la Loi, et de l'étude il se rendait à l'office pour joindre immédiatement à la prière l'étude de la Loi matin et soir. En outre, il était de la sainte confrérie des visiteurs des malades. Pour perpétuer son nom il fit une fondation, qu'il déposa dans les mains des administrateurs de la communauté et dont les intérêts devaient être affectés à plusieurs bonnes œuvres. Il s'est aussi conformé au verset biblique : « Ecrivez pour vous ce cantique », en écrivant un rouleau de la Loi, dont il a fait don au temple de notre communauté. Il prononça ce jour, un sabbat, un beau discours au temple en l'honneur de Dieu et de sa sainte Loi. — Il exerçait le commerce avec loyauté dès son enfance. Toutes les semaines et tous les mois aussi longtemps qu'il vécut, il donna de l'argent à ses proches et aux étrangers, et il ordonna à ses fils d'en faire autant pendant la première année après sa mort... Décédé et enterré le mercredi 10 Heschvan 5513 (1652).

[1] יאנ האלוף התורני פו"מ כהר"ר יוסף יוזבל ב' המנוח הו"ה הרבני
פו"מ כמהור"ר יצחק אייזק הכהן ז"ל ע"נ אי' שר"ז בעבור שהיה קובע
עתים לתורה והשכי' והעריב לתפלה בכונה גדולה ולומד שיעור בבה"כ
אחר גמר התפלה ונתן צדקה לקרובין ולרחוקין ועוסק במו"מ בטרדה
גדולה והי' בחברה לומדי תורה ונדיב לב לעשות צדקה לעניי' ואביונים
בפרטות ללומדי' עוברי' ומשכי' ולעשות אכסני' לתלמידי חכמים גם אשתו
נתנה בעבורו צדקה להקדש בשכר זה.

... Le syndic R. Joseph Yozebel, fils du défunt syndic de la communauté, Isaac Eisik Cohen, se fixait des heures pour étudier la Loi, se rendait matin et soir à la prière, qu'il faisait avec grande ferveur, et joignait à la prière l'étude de la Loi au temple même ; il donnait l'aumône à ses proches et aux étrangers et s'occupait de son commerce avec une grande activité. Il était membre de la société Talmud Tora et se montrait généreux pour soutenir le pauvre et l'indigent et particulièrement les étudiants ambulants, auxquels il offrait le logis...

N° 1. פ"ט איש ישר וכשר במ"ט הח"ר שמואל בהח"ר יעקב זייא ז"ל נר"נ ביום ד' יא' תמוז תקכ"ג.

... Samuel, fils de R. Jacob Zay, décédé et enterré le mercredi 11 Tammouz 5523 (1763).

N° 91[1]. ויעקב עלה במעלות הסולם ג"ח לפני [לבני] הישיבה כולם הי' מלמד להועיל תבה"כ בהשגחה רבה פתח ונעל ה"ה הח"ר יעקב מרדכי ב"ר אפרים זיא נר"נ יום ב' י"ט חשבון תקכ"ד(?)

Et Jacob monta les degrés de l'échelle de la charité et enseigna avec succès à tous les enfants de la Yeschiba... R. Jacob Mordechai, fils de R. Ephraïm Zay, décédé et enterré le lundi 19 Heschvan 5524 (1763).

---

[1] יאנ החבר ר' מרדכי בן אפרים זיא ז"ל עם נשמות שארי צדיקים וחסידים בעבור שהיה איש תם וישר וירא אלקים כל ימי חייו והי' עובד ה' בגופו ובנפשו ובמאודו ובעת יאמר ליעקב מה פעל אל שהי' שלוחא מצוה פרי עץ הדר אשר שם נפשו בכפו בהתעסקו במצוה זו ועוד אחרת שהי' נבחר מעדת ישרה מקהל מץ להיות שלוחא דרבנן על ק"ק ברלין אצל הגאון הגדול המפורסם רבן של כל בני הגולה פני יהושע זצ"ל להיות שלוחו לבא לכאן לאב"ד וגם המפתחות בה"כ הי' בידו לפתוח הבית הכנסת ערב ובוקר בהשגחה גמורה והי' משמש ת"ח ותלמודו יותר משימושו וביתו היתה פתוחה לרוחה לבחורי חמד לבני הישיבה ובכפו פרשה לתבוע התמחוי כהאכיל הבני הישיבה על שלחנו בביתו להשיב את נפשם מן התמחוי כמה שנים והיתם התנור ונתן נר למאור מכיסו ומכספו ללומדי תורה והי' בכמה חברות בח"ק נושאי מטה וג"ח בביקר חולים ובח"ק לומדי תורה כל יום ויום א' דף גמרא בעיון נמרץ והי' כמה שנים מלמד להועיל בח"ק נר מצוה בבה"כ של הלאנד שול ועושה חסד וצדקה עם הקרובין והרחוקין כל הימין ועושה תפלתו בכוונה גדולה ותמיד פניו אל הקיר בלי שיחה בטילה ויתר הדברים מנהגותו הטובה עצמו מספר ובנו נתן צדקה עבורו בזכות זה תהי נשמתו צרורה בצרור החיים עם נשמת אי"ו ושרר"ל ושארי צדיקים וצדקניות שבגן עדן אמן.

נפטר בשם טוב בליל א' נהגי ב' י"ט חשון ונקבר למחרתו יום ב' י"ט חשון תקכ"ב.

R. Jacob Mordechai, fils d'Ephraïm Zay..., fut un homme pieux et juste, qui craignit Dieu tous les jours de sa vie et le servit de cœur et d'âme, surtout quand il devait remplir un message sacré; il fut l'envoyé de la communauté pour faire la provision des cédrats et c'est en toute conscience qu'il remplissait ce mandat ainsi qu'un autre, lorsqu'il fut délégué par la pieuse communauté de Metz pour se rendre au nom de ses membres dans la communauté de Berlin auprès du grand et illustre Gaon, considéré comme un des chefs du judaïsme dispersé, auprès de « Pené Yehoschoua » (Josué Falk) pour le prier de venir et d'accepter le poste de rabbin de Metz... Sa maison fut largement ouverte aux disciples de la Tora, aux élèves de la Yeschiba, et lui-même recueillait des mets pour les élèves de la Yeschiba, qu'il nourrissait à sa table, afin de pouvoir les entretenir de la sorte pendant de longues années; en outre, les disciples de la Tora étaient chauffés et éclairés à ses frais. Il fit partie de plusieurs confréries, celle des Nose Mitah (porteurs), de Bikkour Holim (visiteurs des malades); il était de ceux qui étudiaient tous les jours une page du Talmud avec un profond recueillement. Pendant plusieurs années il enseigna avec un grand succès dans la société Ner Miçwa et la synagogue appelée *Holandschul*... Les autres traits de sa belle conduite sont trop nombreux pour pouvoir être relatés... Décédé dans la nuit du dimanche au lundi et enterré le lendemain lundi 19 Heschvan 5522 (1761).

N° 77. פה איש מהימן זקן ושבע ימים עוסק במו"מ באמונה ה"ה היקר יצחק יעק' בהה"ר רפאל נר"נ בש"ט יום ד' ג' אדר שני תקכד לפ"ק.

... Isaac Jacob, fils de R. Raphael, décédé et enterré le mercredi 3 Adar II 5524 (1764).

N° 31. פה טומן וקבר איש נדיב הלך בתמים משא ומתן היה באמונה שלימה ביתו הי' פתוחה לרוחה מלחמו נתן לרעבים כהן צדק כל מעשיו בכושר פ"ו יהודא נח ב' נפתלי ז"ל נר"נ יום ד' י"ג מנחם תקכ"ה לפק.

... Le syndic Juda Noé, fils de Nephtali, décédé et enterré mercredi 13 Ab 5525 (1765).

N° 47. פה ט' איש נאמן פרנס ומנהיג הלך בישרים כל מעשיו הי' לשם שמים והיה קובע עתים לתורה בכל יום ויומו ומן המקשיבים לתפילה משכימים ומעריב' והי' מן הענוים ונעלבים ואינן עולבי' עושה מלאכה ושמח ביסורין ותרן הי' בממונו כרחוקים ולקרובים שמו הי' נודע באהבים ה"ר גרשון ב"ה אברהם עמדד נר"נ בש"ט יום ג' ר"ח ניסן תקכ"ו לפק.

... Gerson, fils de R. Abraham Emdad (Emden ?), décédé et enterré le mardi Rosch Hodesch Nisan 5526 (1766).

N° 99. פ"ט

איש ישר היקר כ' ירמי' בהח"ר פסח כ"ץ נר"נ יום ה' ד' כסליו תקכ"ז לפק תנצב"ה.

... Jérémie, fils de R. Pésah (Pesseman) Cohen, décédé et enterré le jeudi 4 Kislev 5527 (1766).

N° 4. פ"ט

איש תם וישר היה קובע עתים לתורה ג"ח עם כל אדם הח"ר נפתלי יעקב ב'הקדוש"ב אשר הלוי נר"נ יום ו' כ"ט אדר שני תקכ"ט לפק תנצב"ה.

... Nephtali Jacob, fils du chef du tribunal rabbinique Ascher Lévy, décédé et enterré le vendredi 29 Adar II 5529 (1769).

N° 61. פ"ט

אשה החשובה רך בשנים ג"ח מ' נענבי בת ב' ה"ר משה כ"ץ נפטרה יום שב' קו' ונק' יום א' י"ד אייר תקכ"ט לפק תנצב"ה.

... Dame Nenschè, fille de R. Moïse Cahen, décédée le samedi et enterrée le dimanche 14 Iyar 5529 (1769).

---

1. יאנ האשה היקרה רך בשנים מרת בת המנוח הח"ר משה הכהן ז"ל בעבור שהשכימה והעריבה לבית התפילה והיתה אשת חיל עטרת בעלה ודיבורה היתה בנחת עם כל אדם ובעלה ואמה נתנו צדקה עבורה בשכר זה תנצב"ה עב...
נפטרה בש"ק לעת ערב ונקברה ביום א' י"ד אייר תקכ"ט לפק.

פ"ט N° 101[1].

איש ישר וכשר כ' יצחק ישראל בן הח"ר דויד אברהם נפטר עשק' ונקבר י"ב תשרי תק"ל לפק תנצב"ה.

... Isaac Israel, fils de R. David Abraham, décédé et enterré le vendredi 12 Tischri 5530 (1769).

N° 32. פצי"ט פר'מ איש ישר ונאמן נפשו שם בכסו וביתו היתה פתוחה לרוחה לכל אורח טוב נתן ללין מלחמו נתן לרעבים לרחוקים ולקרובים והיה מן המקשיבים לקול תורה ותפילה מגן היה לד'ו'ד כל מעשיו הי' לשם שמים הרר ושתדלין כה"ר נתן אברהם יששכר סגל נפ' ונק' בש"ט יום א' כח תשרי תק"ל לפק.

... Nathan Abraham Issachar Lévy, décédé et enterré le dimanche 28 Tischri 5530 (1769).

פ"ט N° 2.

איש ישר וכשר השכים והעריב בב"ה להתפלל בכונה הזקן כ' מרדכי בהח"ר יעקב הלוי נו"נ יום ג' י"ב אדר תקל"א.

... Mordechai, fils de R. Jacob Lévy, décédé et enterré le mardi 12 Adar 5531 (1771).

פ"ט N° 70.

איש זך וישר הלך בתום וביושר כ' יעקב משה בהח"ר אלי' טרעני נ' ליל ג' ונק' יום ד' חוהמו"פ י"ט ניסן תקל"א לפק.

... Jacob Moïse, fils de R. Elie Trénel, décédé dans la nuit du 3e et enterré le 4e jour de Hol hamoëd Pésah, le 19 Nisan 5531 (1771

N° 109. פ"ט אשה הגונה מרת גוטהייל רחל בת מ' יעקב שוייב ז"ל נו"נ יום ג' ט"ו סיון תקל"א לפק תנצב"ה.

... Gotheil Rachel, fille de Jacob Schweib, décédée et enterrée le mardi 15 Sivan 5531 (1771).

N° 124. אשה החשובה הזקינה היקרה יוטלה ב"ה אליעזר נו"נ יום ו' י"ב שבט תקל"ב.

... Jétélé, fille d'Eliézer, décédée et enterrée le vendredi 12 Schebat 5532 (1772).

Dame.., fille de Moyse Cahen se rendait matin et soir dans la maison de prière et fut une femme forte, couronne de son époux... décédée le samedi vers le soir et enterrée le dimanche 14 Iyar 5529 (1769).

[1] La notice du Memorial indique un nom différent, mais qui se rapporte probablement à la même personne.

יאנ הישר כ' זעקלי בן המנוח כהר"ר דוד כופר ז"ל בעבור שנהג עצמו בדרך ישרה והי' מענה רך ונשא ונתן באמונה ואשתו ובניו נתנו צדקה עבורו בשבר זה... נר"נ יום ו' י"ב תשרי תק"ל לפק.

N° 94. פ"ט האשה הישישה וחסידה רחל יטלה ב' יצחק תפילתה
הי' בכונה נפ' עש"ק אדר א' ונקברה יום א' י"ב בו תקל"ב לפק

... Rachel Jetelé, fille d'Isaac, décédée le vendredi 10 Adar I et enterrée le dimanche 12 Adar 5532 (1772).

N° 5. פ"ט

איש תם וישר היה קובע עתים לתורה ונתבקש בישיבה של
מעלה רך בשנים כ' מנחם ב' אליעזר נר"נ יום ו' י"ז אדר תקל"ג
לפק תנצב"ה.

... Menahem, fils d'Eliézer, décédé et enterré le vendredi 17 Adar 5533 (1773).

N° 127. פ"ט איש ישר וכשר ונדיב הח"ר משה בהח"ר נתן כיום ב' א
דח' תמוז תקל"ג.

Moïse, file de R. Nathan, enterré le lundi 1 Tammouz 5533 (1773).

N° 41. פ"ט איש ישר והגון היקר כמר אורי אברהם ב"ר נתן נר"נ יום
ו' עש"ק של ע"ר הש' תקל"ד.

... Oury Abraham, fils de Nathan, décédé et enterré le vendredi, veille de Rosch haschana 5534 (1773).

N° 48[1]. פה נחצב קבר ללינה, בו יבא וישכון צדיק ברינה, תורתו
היתה אומנתו לא פסק פומו מגירסתו כל ימיו היה מחדש בחידושי'
והבה חיבר על סדר קדשים נחמד למתמדי' שמו מעין גנים, אשריך
ר' עקיבא שנשמתך יצא בטהרה, בתוך שנתו בנשיקה, יצאה נשמתו
אהו והנית זכוהו הרב הגאון הגדול המפורסם מהורר עקיבא בה"ר מ'
אלי טרעני זצ"ל נפטר ביום ד' ח אייר תקל"ד לפק.

Ici fut creusée une tombe pour le repos éternel d'un Juste. La Loi fut toute son occupation, jamais il ne cessa d'étudier... Il a publié un ouvrage sur le traité de *Kodaschim*, le *Mayan Gannim* (la source des jardins)... le célèbre Rabbin Akiba, fils du Rabbin Elie Trénel, décédé le mercredi 8 Iyar 5534 (1774).

---

1. יאנ' התורני והרבני המופלא ומופלג בתורה וביראה מהור"ר עקיבא
בן הר"ה התורני המנוח מהור"ר אלי' טרעני זצ"ל בעבור שהי' חד מיושבי
אהל פה בה"מ והי' חריף ובקי משנתו קב ונקי וחיבר ספרים על גמפ"ת.
יכנת אחד מחבוריו הוציא לאורו בעודו בחיים בו הראה כחו בתורה
גם העמיד תלמידים הרבה. והי' בכמה חבורות קדישות ועם כל חכמתו
ויראתו לא החזיק טיבותו לנפשה. גם בניו נתנו צדקה בעבורו בשכר
זה תנצב"ה....
נ"ע יום ד' ט אייר תקל"ד לפק.

Le rabbin Akiba (Jacob), fils du rabbin Elie Trenel..., fut un esprit pénétrant, un érudit. Son enseignement fut clair et pur. Il composa des livres sur le Talmud, sur les Poskim et sur les Tosaphoth. Il a publié de son vivant un ouvrage où il a montré sa

N° 126. פ"ט איש ישר וכשר הולך תמים כמר אליקים יעקב ב"ר אלחנן הלוי נו"נ בש"ט ביום א' כ"ד תמוז תקל"ד.

... Eliakim Jacob, fils d'Elhanan Lévy, décédé le dimanche 24 Tammouz 5534 (1774).

N° 110. פ"ט האשה השובה מ' פראדלי־אלזי בת מאיר נורדא נו"נ בשנת תקל"ד לפק תנצב"ה.

... Fradelé-Elise, fille de Méir Nordon, décédée et enterrée l'an 5534 (1773-1774).

N° 33. פ"ט איש תם וישר כל ימיו הולך בדרך תמים השכים והעריב בבהכנס להתפלל תפיל' בכונה היה ג"ת היקר כ' ברוך יוסף בהח"ר שלמה ז"ל נפטר בש"ט ונקבר יום א' כ"א אלול תקל"ד לפק.

... Baruch Joseph, fils de R. Salomon, décédé et enterré le dimanche 21 Eloul 5534 (1774).

N° 44. פ"ט איש צנוע ומעלי' תפילתו היתה בכונה בתעניות וסגופין ביתו היתה פתוחה לרוחה וגמל חסד עם החיים והמתים אמ"חק"ר בת"י דמטהרים ומעזר בכמה חו"ק הו"ה כ' בנימין ב"מ משה נו"נ יום ד' י"ד מרחשון תקל"ה לפק תנצב"ה.

... Benjamin, fils de Moïse, décédé le mercredi 14 Heschvan 5535 (1774).

N° 69[1]. הרב הגדול במדינות לוטרינגאן ואחד ומיוחד מדייני קרתא ושלשלת היוחסין עד דרא עשרה מהור"ר נחמי' כ' הרב מהר"ש זצ"ל נשבה הארון הקודש ויקבר' ביום א' כ"ב אלול שנת קהל"ת לפק תנצב"ה.

Le grand rabbin de la circonscription de la Lorraine, un des plus distingués parmi les juges de la ville, descendant à la dixième génération d'une noble famille, Néhémie, fils du rabbin Simon [Reicher]... Enterré le dimanche 22 Eloul 5535 (1775).

science religieuse. Il fit partie de plusieurs confréries. Avec toute sa science et sa grande piété il est toujours resté humble... Décédé et enterré le mercredi 9 Iyar 5534 (1774).

[1] יאנ הרב מהור"ר נחמי' בן הרב הגדול המפורסם מהור"ר שמעון רישר זצ"ל בעבור שנהג רבנות כמה שנים במדינות לוטרינגען גם הי' לו יד ושם אצל השררה והציל כמה נפשות מישראל והי' ראש וראשון בהח"ק קברני' והד מדייני קהלתינו ק"ק מיץ יע"א, גם בניו נתנו צדקה עבורו בשכר זה תנצב"ה עבא"ו ברר"ו שבגע' אמן.

... Le rabbin Néhémie, fils du grand et célèbre rabbin Simon Reicher, dirigea le rabbinat dans la circonscription de la Lorraine de longues années et eut du crédit et du prestige auprès du gouvernement et put sauver plusieurs de ses coreligionnaires. Il fut à la tête de la confrérie des fossoyeurs et fut un des juges de notre communauté messine...

N° 112. פ"ט אשה חשובה מלאה מצות כרמונה שבחה מי ימנה
עטרה לבעלה היקרה מ' מיכלה־החל ב"ה מרדכי סג"ל ז"ל נ' ליל ב' ונ'
יו' ג' תקל"ו.

… Michala, fille de R. Mordechai Levy, décédée dans la nuit du lundi et enterrée le mardi….. 5536.

N° 92 [1]. משה למרומים עלה עליה עולמ' אל עלמין דקשוט משה
העובד ה' מאהבה הי' מעונה ומדוכא ביסורים שקבל מאהבה גונ' באמונה,
מלקדמין ביתו פתוח לרוחה כיוסף המשביר לכל קבע עתים לתורה
בח'ק לומדי ש"ס ה'ה הר' משה בפו'מ ושתדלן כ'ה ביבוש שפייאר סגל'
זצ"ל נ' בש"ט ליל ג' ונקבר יום ד' ט"ו חשון תקל"ו לפק.

… Moïse, fils du syndic Bébusch (Phœbus) Spir Levy, de sainte mémoire, décédé dans la nuit du mardi et enterré le mercredi 15 Heschvan 5536 (1775).

N° 118. פ' החכם יכון דבריו הר' מאירים וקובע עתים להורה
יומם ולילה נשמה עלה למרומה כ"ה משולם בהח"ר אלחנן הלוי נפ' יום
ה' י'ב סיון ונק' יום עשק הקל"ו.

… Meschoullam, fils de R. Elhanan Levy, décédé le jeudi 12 Sivan et enterré le vendredi, 5536 1776).

N° 37. פ"ט איש ישר והנדיב היה עוסק במשא ומתן באמונה גר"ת של
אמת בח"ק המטהרים היקר והישיש כ' שמואל ב'ר גדלי' נפטר בליל שב'ק
ונק' למחרתו יום ר'ח חשון תקל'ז לפק.

… Samuel, fils de Guedalia, décédé dans la nuit de samedi et enterré le lendemain dimanche Rosch Hodesch Heschvan 5537 (1776).

N° 34. פ"ט איש ישר וכשר היה, ביתו היתה פתוחה לרוחה ג"ח עם
כל אדם הזקן היקר כ' שמואל בהח"ר אליעזר הלוי נו"נ יום ה' כ"ד כסליו
תקל"ז לפק.

… Samuel, fils de R. Eliézer Levy, décédé et enterré le jeudi 24 Kislev 5537 (1776).

N° 111. פ"ט אשה זקינה וחשובה היתה עקרת הבית גומלת חסד עם
כל אדם לעניים ולעשירים מרת ביילא בת ר' גדליהו נפטרת ונקברה יום
ב' כ' כסליו תקל"ז.

… Béila, fille de Guedalia, décédée et enterrée le lundi 20 Sivan 5537 (1777).

---

[1] יא: הח"ר יוסף משה בן הו"ה פו"מ משולם פייבש שפייאר סגל
בעבור שהי' ביתו פתוח לרוחה. פזר נתן לאביונים והי' מדוכא ביסורים
כמה שנים והשכים והעריב להתפלל בשפה ברורה. וקבע עתים לתורה.
גם אשתו ובניו נתנו צדקה עבורו

Joseph Moïse, fils du syndic Meschoullam Phœbus Spir Levy, dont la maison était toujours ouverte. Il distribuait de l'argent aux pauvres. Lui-même fut tourmenté par des souffrances pendant de longues années…

N° 55. פ"ט איש תם וישר וכשר רך בשנים יניק וח"כ היקר כמר
מרדכי אברהם משה בן כהרר ברוך נפטר ו' עש"ק י"ח אייר ונקבר
א' תקל"ח לפק.

... Mordechai Abraham Moïse, fils de R. Baruch, décédé le vendredi 18 Iyar et enterré le dimanche, en 5538 (1778).

N° 7[1]. פ"ט איש ישר וכשר משכים ומעריב בב"ה כמר משה בהח"ר
אליעזר זעריק נפ' וניקבר בט"ט יום ג' י"ט תמוז תקל"ח לפק תנצ"ב.

... Moyse, fils de R. Eliézer de Sierck, décédé et enterré le mardi 19 Tamouz 5538 (1778).

N° 27. פ"ט איש ישר וכשר היקר ר' משה בהח'ר יצחק ז'ל נו'כ יום
ב' כ'ב אלול תקל'ח לפק תנצב'ה.

... Moïse, fils de R. Isaac, décédé le lundi 22 Eloul 5538 (1778).

N° 29. פ"ט איש היה תם וישר קובע עתים לתורה הח"ר שלמה בהח"ר
יוסף ז"ל נו"כ יום ג' כ' מרחשון תקל"ט.

... R. Salomon, fils de R. Joseph, décédé et enterré le mardi 20 Heschvan 5539 (1778).

N° 49. פ"ט מנחם יצא לעבודת המלך מלכו של עולם לעלמין
דקשוט בקושטהי דברים נאמרים, ביתו הי' פתוחה לרותה לכל.
פזר נתן לאביונים עסק בג'ח בגופו ובממנו לרוץ ולהשתדל רב עבור
בני עמו והציל כמה נפשות לקוחים למות וגם עסק בג"ח של אמת
בחוקקי ה'ה מ' ושתדלן כ"ה מענדלי חלפין מינסי נפ' באש.

... Le syndic Mendelé Halphen de Nancy, décédé le 2 Adar II 5540 (1780).

N° 49. Sur le dos de la pierre nous avons relevé l'inscription suivante :

ויגוע ויאסף אל עמיו ביום ה' אדר שני בניסני והובא לכאן סמוך
לילי ה ונקבר למחרתו ביום ועש'ק בא'ש תק'ם לפק בכבוד גדול והספד
פוט ושתדלן כה' מענדלי חלפין מינאנסי תנצב'ה.

---

[1] יא: הישיש וגם שב כ' משה בן הח"ר ליזר זעריג בעבור שרוב ימיו
הי' במרחקים להביא טרף לביתו לאכול מיגיע כפו. והשכים והעריב
לבית התפילה והפלהו הי' מלה מלה לאל נורא עלילה גם הי' בחברא
קדישא נושאי המטה. וגמל חסד עם קרובי' ורחוקי' גם ירשיו נתנו צדקה
עבור נשמתו בשכר זה.
נו"כ יום ג' י"ט תמוז תקל"ח.

... Moïse, fils de R. Leiser Sierck, séjourna la plupart du temps dans les pays lointains, où il travailla pour les besoins de sa maison. Matin et soir il se rendait dans la maison de prière... Il faisait aussi partie de la confrérie des Nossé Mita ; il pratiquait la charité à l'égard des proches et des étrangers. Décédé et enterré le mardi 19 Tammouz 5538 (1777).

Il décéda et rejoignit ses pères le jeudi (1) Adar II à Nancy et fut transporté ici à la tombée de la nuit du jeudi et fut enterré le lendemain vendredi 2 Adar II 5540 (1780) avec grand honneur et au milieu d'un grand deuil. Ce fut le syndic… R. Mendelé Halphen de Nancy.

N° 17. פ"ט האשה חשובה זקינה עוסק' במצו' גומל' חסד עני ושב' או"נ מרת ברײלה אשת חיים אונריך ז"ל נו"נ יום ו' ט"ז ניסן כ"פ תק"ם.

… Breila, femme de Hayem d'Ennery, enterrée le vendredi 16 Nisan 5540 (1780).

N° 121. פ"ט איש תם וישר וכשר הי' מתפלל בכונה הו"ה היקר הת"ר חיים ב"ה משה נו"נ יום ה כ"ט ניסן תק"מ.

… Hayem, fils de Moïse, décédé et enterré le jeudi 29 Nisan 5540 (1780).

N° 64. פ"ט איש ישר וכשר הי' הו"ה בכ"הכנ הי' ג"ח היקר כ' יהודא ב"ר אײזיק ליב פיקארט נו"נ יום ד' י"א כסליו תקמ"ב לפק.

… Juda, fils d'Eisik Leib Picart, décédé et enterré le mercredi 11 Kislev 5542 (1781).

N° 63. פ"ט האשה כשרה היקרה מ' יוטלה נפ' יום שב"ק וניק' יום א' וניק' יום כ"ד אדר הקמ"ב לפק התנצב"ה.

… Youtela, décédée le samedi et enterrée le dimanche 24 Adar 5542 (1782).

N° 101. פ"ט האשה כשרה היקרה מ' ציבלה בת אליקום נפ' יום ב' וניק' יום ג' ח"י ניסן תקמ"ב לפק.

… Zibela, fille d'Elyakoum, décédée le lundi et enterrée le mardi 18 Nisan 5542 (1782).

N° 98[1]. פ"ט איש צדיק וחסיד קדוש יאמר לו כל ימיו ישב באוהל

---

1. יאנ הרבני מוהר"ר הירץ פיקרט זצל"ה בעבור שהי' יושב אהל באהל מדרשו. והי' חד מדרי קדמאי חסיד ועניו ולא רצה כהנות מכתר תורה. עסק כל ימיו בשעשוע עתיק יומין. ומרוב פרישות טהרה שהי' בו ממש לא ידע בטיב צורתא דזוזי והי' תם וישר תריף ובקי בכל הלכתא רבתי נהירין לי' שבילי דשמעתתא מרוב יגיע אשר נטה עול שכמו להגות באמרי שפר לא הלך ארבע אמות בלי הרהור תורה ונדידה היתה יתירה כאוהל צדיק נח לבריות ומעולם לא הרגיז אינש ואם נספרנה בשבחו קצר היריעה מלהכיל קדוש מרחם, ואף הי' כיפו ביסורין לא סר מתמהו ויראתו וקיבל מאהבה. מרוב דבקות באמך טובים. וגם הי' מעורר השחר בכל יום לילך מחיל אל חיל, מבה"מ לבית התפלה. ותפלתו הי' בשפה ברורה. ועליו קרי' הנביא. הצדיק אבד ובזכותו יגין על עמנו וגם בתו נתנה צדקה עבורו בשכר זה…

Le rabbin Hirtz Piquart…, homme pieux et modeste, ne chercha jamais à tirer un profit matériel de la couronne de la Tora. Il ne s'occupait tous les jours qu'à jouir des

של תורה תורתו אומנתו ויראת ה׳ היא אוצרו השכים והעריב לבה״כ ומחיל אל חיל מבהכנ לבהמ״ד עניו הי׳ כל ימיו. ה״ר נפתלי הירץ ב״ה אייזיק פיקארט ז״ל נו״נ יום ד׳ כ״ז אלול תקמ״ג לפק.

... Le rabbin Nephtali Hirtz, fils de R. Eisik Piquart, décédé et enterré le mercredi 27 Eloul 5543 (1783).

N° 12. פ״ט

איש כשר יצחק יעקב בר״כ חיים נפטר יום שבת ונקבר יום א׳ כ״ג תשרי תקמ״ד לפק.

...Isaac Jacob, fils de Hayem, décédé le samedi et enterré le dimanche 23 Tischri 5544 (1783).

N° 21. פ״ט האשה כשרה היקרה מ׳ יוטלה בת מאיר כ״ץ נפטרה ביום שב״ק ונקברה יום א׳ י״ט כסליו תקמ״ד לפק.

... Youtela, fille de Mayer Cahen, décédée le samedi et enterrée le dimanche 19 Kislev 5544 (1783).

N° 58. פ״ט איש ישר וכשר היה ג״ח של אמת ח״ק נושא המטה היקר ר׳ מאיר ב׳ אהרן נפטר יום שב״ק ונקבר יום א׳ כ״א אדר תקמ״ד לפ״ק.

... Mayer, fils d'Aron, décédé le samedi et enterré le dimanche 21 Adar 5544 (1784).

N° 117. פ״ט איש וכשר היה עוסק במו״מ באמונה שלימה ח״ק ארונים היקר במר בנימין בגימפל ז״ל נפטר ונקבר יום ה׳ כ״ה אדר תקמ״ד.

... Benjamin, fils de Gimpel, décédé et enterré le jeudi 25 Adar 5544 (1784).

N° 125. איש ישר וכשר הולך בדרך תמים במר נתנאל ב״ר אליעזר נו״נ יום א׳ ג׳ סיון תקמ״ד.

... Nethanel, fils d'Eliézer, décédé et enterré le dimanche 3 Sivan 5544 (1784).

N° 16. פ״ט אשה חשובה היקרה מ׳ זלפה רבל שרכה בת הקדוש [illegible] אלי׳ בכ״ה מרדכי סגל נו״נ ביום א׳ י״ד אב תקמ״ד לפק.

délices de la Loi de l'Éternel. Et à force de s'abstenir de tout ce qui est profane et de n'aspirer qu'à la vraie sainteté, sans aucune simulation, il n'est pas même arrivé à connaître la forme d'une monnaie. Ce fut un caractère intègre et droit, un esprit pénétrant et savant dans toutes les parties de la Halacha... De plus, cet homme pieux fut agréable à tout le monde, ne blessant jamais personne... Quoique vers la fin, il fût accablé par les souffrances, il ne perdit rien de sa piété ni de sa crainte de Dieu ; il les supportait avec résignation, dans son attachement au roi de l'univers. Il réveillait, pour ainsi dire, l'aube du jour pour se rendre d'un exercice à l'autre, de la maison d'étude à la maison de prière. Sa prière était pure. A lui s'applique cette lamentation du prophète : « L'homme juste a disparu. »

... Zilpa Rachel Serché, fille du saint rabbin Elie fils de R. Mordechai Levy, décédée et enterrée le dimanche 14 Ab 5544 (1784).

N° 65. פ"ט איש ישר וכשר היה מתפלל תפילתו בכונה היקר כ' אליעזר
בן מאיר ז"ל נו"נ יום ה' י'ג חשון תקמ"ה לפק.

... Eliézer, fils de Mayer, décédé et enterré le jeudi 13 Heschvan 5545 (1784).

N° 84. פ"ט איש ישר וכשר היקר כ' אהרן בן משה נו'נ יום ה' כ'
חשון תקמ"ה.

... Aron, fils de Moïse, décédé et enterré le jeudi 20 Heschvan 5545 (1784).

N° 18. פ"ט איש ישר וכשר היה שמש ח'ק מטהרים כמר יעקב בן
זנויל ווערמש נפטר יום ה' ונקבר יום ו' עש"ק כ"א חשון תקמ"ה לפק.

... Le Schamess de la confrérie des Metaharim, Jacob, fils de Sanvel Worms, décédé le jeudi et enterré le vendredi 21 Heschvan 5545 (1784).

N° 103. פ"ט
אשה החשובה הי' ג'ח חברה קדישא מטהרים היקרה מ' רומילה בה
יצחק נו'נ יום ד' י'ו אדר תקמ'ה לפק תנצב"ה.

... Rouméla, fille d'Isaac, décédée et enterrée le mercredi 16 Adar 5545 (1785).

N° 106. פ"ט הבתולה בילה בת אברהם טוס נו'נ ד' י'ב ניסן
תקמ'ה לפק.

... La jeune fille Beila, fille d'Abraham Tauss, décédée et enterrée le mercredi 12 Nisan 5545 (1785).

N° 40. פ"ט האשה הכשרה עש"ב הצנועה צפורה בה'רר יעקיל הלפין
נו'נ יום א ד' תמוז תקמ'ה.

... Séphora, fille de R. Yekil Halphen, décédée et enterrée le dimanche 4 Tammouz 5545 (1785).

N° 42. פ"ט האשה כשרה ע'ב היקרה מ' טייכה בת כ'ה יצחק שמש
נו"נ ו'עש'ק כ'ג מ' אב תקמ'ה לפק תנצ'.

... Teiche, fille d'Isaac, Schamess, décédée et enterrée le vendredi 23 Ab 5545 (1785).

N° 74. פ"ט איש ישר וכשר המשורר היקר כ' יעקב בן צבי נו'נ יום
ב' י"ג חשון תקמ"ו לפק.

... Le chantre Jacob, fils de Cevi, décédé et enterré le lundi 13 Heschvan 5546 (1785).

N° 37. פ"ט האשה החשובה מרת שיינלה בת כ"ה פייסניווי' (?)
נפט' ונק יום ה' ד שבט תקמ"ו לפק.

... Scheinelé, fille de Feis (Levy ?), décédée et enterrée le jeudi 4 Schebat 5546 (1786).

N° 38. פ"ט האשה חשובה היקרה מ' רעכלה בת כהרר גרשון כ"ץ
ז"ל נפטרת יום ה' ונק' יום ו' עש"ק ז' אייר תקמ"ו לפק.

... Rechelé, fille de R. Gerson Cahen, décédée le jeudi et enterrée le vendredi 7 Iyar 5546 (1786).

N° 36. פהט' איש צדיק למד תורה לשמה בזה קנה חכמה ירד
לעומקה ויהיו ידיו אמונה מעיניו נדד שינה עם אנשים התהלך
באמונה עם ישרים נמנה הרב הגאון המפורסם אברהם יוסף ב"ה מאיר
מגרמייז נפטר ונקבר ב' כ"א מרחשון תקמ"ז לפק.

... Le célèbre rabbin Abraham Joseph, fils de Meyer de Worms, décédé et enterré le lundi 21 Heschvan 5547 (1786).

N° 56. פ"ט האשה היקרה מ' רחל בילא בת מהורר זלמן ז"ל נר"נ בש"ט
יום ה' א טבת תקמ"ח לפק.

... Rachel Beila, fille du rabbin Salman, décédée et enterrée le jeudi 1 Tébet 5548 (1788).

N° 57. פ"ט איש צדיק תמים עוסק ביראת ה' ובלימוד כל הימים היה
ישר וכשר ה"ה כ"ה מאיר כהן נר"נ בש"ט יום ה' ד' אדר ראשון תקמ"ח.

... Méïr Cahen, décédé et enterré le jeudi 4 Adar I 5548 (1788).

N° 72. פ"ט האשה כשרה ע"ב מ' גוטכה בת משה חלפין ז"ל נר"נ יום
ג' כ"ו סיון תקמ"ח.

... Gutscha, fille de Moïse Halphen, décédée et enterrée le mardi 26 Sivan 5548 (1788).

N° 83. פ"ט האשה חשובה היקרה מ' רבקה ב' יצחק כ"ץ נפטר' יום
שבת ונקבר' יום א' י"ד אלול תקמ"ח.

... Rébecca, fille d'Isaac Cahen, décédée le samedi et enterrée le dimanche 14 Eloul 5548 (1788).

N° 23. פ"ט האשה כשרה היקרה מרת גנענדלה בת ישראל נר"נ יום
ה' י"ט כסליו תקמ"ט.

... Guenendelé, fille d'Israel, décédée et enterrée le jeudi 19 Kislev 5549 (1788).

N° 53. פ"ט איש ישר וכשר הי' עוסק במו"מ באמונה היקר ה' עקיבה
בן מאיר כהן נפטר ליל ג' ונקבר יום ד' כ"ב שבט תקמ"ט לפק.

... Akiba, fils de Méïr Cahen, décédé dans la nuit de mardi et enterré le mercredi 22 Schebat 5549 (1789).

N° 3. פ"ט
האשה כשרה היקרה מרת סערכה נו"נ יום ד' חה"מ של פסח תקמ"ט
לפק תנצב"ה.

… Serché, décédée et enterrée le 4ᵉ jour de Hol hamoëd de Pâque de l'année 5549 (1789).

N° 88. פ"ט איש תם וישר וכשר הו"ה להתפלל תפילתו הי' גומ"ח ת"ק
מטהרים היקר כ"ה ישעי' בן נתן ווילשטט ז"ל נו"נ יום ו' עש"ק י"ח סיון
תקמ"ט וקבע עתים לתורה ללומדים בביתו.

… Isaïe, fils de Nathan Wilstatt [Lambert], décédé et enterré le vendredi 18 Sivan 5549 (1789).

N° 108. פ"ט הבחור היניק וחכים המושלם במעלות ומידות טובים
כ' אהרן בכה"ר ישעי דוב נפטר ליל ה' ונקבר יום ו' י' מרחשון תק"ן לפק
תנצב"ה.

… Aron, fils de R. Isaïe Dov, décédé dans la nuit de jeudi et enterré le vendredi 10 Heschvan 5550 (1789).

N° 14. פ"נ האשה כשרה ע"ב היקרה מרת מערלה בת מהורר אברהם
ז"ל נו"נ יום ג' ב' אדר תק"ן לפק.

… Merle, fille de R. Abraham, décédée et enterrée le mardi 2 Adar 5550 (1790).

N° 25. פ"ט האשה החשובה עטרת בעלה היתה עקרת בית היקרה מ'
גנענדלה ב"ה מאיר כהן ז"ל נו"נ יום ו' עש"ק כ"ה ניסן תק"ן לפק.

… Guenendlé, fille de Méïr Cahen, décédée et enterrée le vendredi 25 Nisan 5550 (1790).

N° 54. פ"ט איש כשר וישר וזקן הי' עוסק בג"ח של אמת כמר מיכאל
בן כ"ה משה מאיר זצ"ל נקבר יום ב' כ"ח ניסן תק"ן לפק.

… Michel, fils de Moïse Méïr, enterré le lundi 28 Nisan 5550 (1790).

N° 116. פ"ט אשה כשרה כפה פרשה לעני, מלאה מצות כרמונה שבתה
מי ימנה הזקנה מרת דינה ב"מ מרדכי הלפין ז"ל נפ' ביום שב"ק ונק'
יום א' כ"ג אייר תקי"ם.

… Dame Dina, fille de R. Mordechai Halphen, décédée le samedi et enterrée le dimanche 23 Iyar 5590 (1750).

N° 19. פ"ט האשה היקרה מרת רייץ בת כ' איצק כ"ץ ז"ל נ' ביום
ב' ד' סיון ונ' ביום ג' ע' שבועות תק"ן לפק תנצב"ה.

… Reitz, fille d'Itzig Cahen, décédée le lundi 4 Sivan et enterrée le mardi, veille de Schebouot, en 5550 (1790).

N° 30. פ"ט איש ישר וכשר ה' מהפלל בכונה היקר כ'ר בענדד ב' ברוך ז"ל נ'נ יום ב' ה' תשרי תקנ'א לפק תנצב"ה.

... Bendad, fils de Baruch, décédé et enterré le lundi 5 Tischri 5551 (1790).

N° 32. פ"ט איש ישר וכשר הי' מתפלל תפילתו בכונה הי' ח'ק מכביש ערומים היקר כ' ראובן ב'ר יצחק חזן ז"ל נפ' יום ב' ה' תשרי תקנ"א לפק.

... Ruben, fils du Hazan Isaac, décédé le lundi 5 Tischri 5551 (1790).

N° 86. פ"ט האשה כשרה היקרה מרת הינדלה ב'ה ליב רוטשילד נו'נ יום ה'ט טבת תקנ'א לפק תנצב'ה.

... Hindelé, fille de Loeb Rothschild, décédée et enterrée le jeudi 9 Tébet 5551 (1791).

N° 73. פ"ט איש ישר וכשר היה עוסק במו'מ באמונה שלמה היקר כמר ישראל ב'ה ליב בינק נו'נ יום א' ט'ו אדר שני שנת תקנ"א לפק תנצב'ה.

... Israël, fils de Loeb Bing, décédé et enterré le dimanche 15 Adar II 5551 (1791).

N° 50. פ"ט איש ישר וכשר היה ג'ח של אמה בחיק מ'ט [נושאי] המטה היקר כ' ליברמן נפטר ליל שבת ונקבר יום א' י'ג ניסן תקנ'א לפק.

... Liebermann, décédé dans la nuit du samedi et enterré le dimanche, 13 Nisan 5551 (1791).

N° 39. פ"ט איש צדיק תמים עוסק ביראת ה' ובלימוד כל הימים ישב אוהל של תורה ה"ה המפורסם ה' זנויל ה"ב(?) נו"נ בש"ט יום ג' ד' אייר תקנא לפק.

... Le célèbre Sanvel (?), décédé et enterré le mardi 4 Iyar 5551 (1791).

N° 59. פ"ט איש ישר וכשר הוה מתפלל תפילתו בכונה היקר כהרר' נתנאל ב'ב פנחס כ'ץ נו'נ עש'ק כ'ד אלול תקנ'א לפק תנצב'ה.

... R. Nethanel, fils de Pinhas Cahen, décédé et enterré le vendredi 24 Eloul 5551 (1791).

N° 66. פ"ט איש ישר וכשר בחו'ק מגיד ישרות היקר ר' קאשיל ב"ה זנויל וייל נו'נ יום ה' כ'ט תשרי תקנ'ב לפק.

... Kochel, fils de Sanvel Weil, décédé et enterré le jeudi 29 Tischri 5552 (1791).

N° 62. פ"ט האשה כשרה עטרת בעלה היקרה מרת ברענדלכה בת זלמן ז'ל נפט' ליל שב'ק ונק' יום כ'ו שבט תקנ'ב.

Brendelché, fille de Salman, décédée dans la nuit du samedi et enterrée le 26 Schebat 5552 (1792).

N° 20. פ"ט האשה כשרה ע'ב רך בשנים היקרה מרת יענטלה ב'
ליברמאן פרנס נר"ו יום א' י"ח תמוז תקנ"ב לפק תנצב"ה.

... Yentelé, fille du syndic Liebermann, décédée et enterrée le dimanche 18 Tammouz 5532 (1792).

N° 31. פ"ט האשה כשרה ע'ב היקרה מרת שרה צפירה קרונלה ב' מאיר
רומנא נפ' יום ה' ונק' יום ו' ח' אב תקנ"ב לפק תנצב"ה.

... Sarah Sephora Kronelé, fille de Méïr Romano, décédée le jeudi et enterrée le vendredi 8 Ab 5552 (1792).

N° 45. פ"ט אשה זקינה חשובה ויקרה ע"ט הבית מ' שינלה דינה
בת כ' יהודה יעקב הכהן נפט' בש"ט ונקברת ביום ו' יב' בחודש
אדר תקנ"ו.

... Scheinelé Dina, fille de Juda Jacob Cahen, décédée et enterrée le vendredi 12 Adar 5556 (1796).

N° 80. פה טמון איש נדיב הולך בתמים משביע לרעבים לרחוקים
ולקרובים, והי' קובע עתים לתורה ומשכימים ומעריבים בבה"כ להתפלל
תפילתו בכונה הח"ר משה יעקב ז"ל משטיינבירשדארף.

... R. Moïse Jacob de Steinbiedersdorf.

La série de ces pierres tombales sera probablement à compléter plus tard, car sur le terrain, de l'autre côté de la route, le gouvernement militaire projette aussi des constructions.

N. Netter.

LES
ARCHIVES JUIVES DE FLORENCE

(SUITE ET FIN [1])

1756, 17 juillet. « Fu accordato a Moise Ergas di pubblicar la scomunica per un fallimento; anzi fu detto che poteva farlo liberamente. »

1756, oct. Un « Ebreo Spinoso » de Livourne est admis au baptême.

1756, août. La demoiselle Rosa Tedesco, âgée de 19 ans, s'enfuit « della case dell' Ebreo Leucci di Pisa ». Une enquête est ordonnée afin de voir si les droits de Livourne sont valables à Pise (« fu creduto di Si »). Rosa est enlevée par ordre à la Catéchuménie et confiée à la garde d'une autre personne. Il fut également procédé à une enquête.

1756, juillet. Rachel, fille d'Isaac Pegna de Florence, s'enfuit de la maison paternelle. Ordre est donné de la prendre à la Catéchuménie « di esaminarla; di ammettere a parlarle i parenti, e di punire severamente quelli che si provasse che vi si fossero mescolati con autorità privata ».

« Con Rescritto alla Supp. de Massari di Firenze dé 10 Marzo 1757 fu ordinato che potessero rinnovare la proibizione agli Ebrei di ricevere nelle Case Ebrei forestieri. »

1757. Salomon Tedesco de Florence, 24 ans, est reçu à la Catéchuménie.

1757. Sabato Galligo de Livourne 34 ans doit être admis.

1757. Samuel di Segni, 21 ans, ne doit pas être admis, ayant été puni pour avoir volé son père.

1757. Giuditta, fille de David Cardoso de Pise, a quitté la maison conjugale; un examen rigoureux doit être fait de son cas afin de déterminer si elle n'avait pas quelque intrigue d'amour avec le néophyte Franceschi, qu'on suppose avoir favorisé sa fuite. Si non, elle doit être baptisée.

1757. Raffael Santignana de Livourne demande le baptême pour lui-même, sa femme et deux petits enfants. Les enfants sont supposés avoir déjà reçu le baptême à Gènes. Si non « di lasciarli al Padre, e di ammeterli solamente se egli gli avesse offerti alla Chiesa, perche i Privilegi di Livorno accordano i diritti della patria potestà tra quali etc. »

---

[1] Voir *Revue*, t. LI, p. 303.

1758. Bella Viterbo, femme de Samuel Leone de Urbino, « fu richiesta dalla casa de cat. di Roma, che si suppose refugiata in questi stati, perchè il marito ne faceva istanza per farla passare alla Religion Cristiana... Fu detto, che non potesse consegnarsi, perchè la Rel. Ebrea era ammessa in Toscana, e supposto che volesse farsi cristiana poteva farlo egualmente in Toscana, e per evitare il rischio di qualche violenza, fù preso il partito di farla esaminare in Livorno dove si trovava ».

1759, mai. David Donati de Florence, âgé de 18 ans, a été amené à la Catéchuménie : « Fu ordinato di sentiro prima sopra i motivi di cangiar Religione; di vederlo se fossero inconcludenti : Nel caso di ritenerlo, di lasciare che i genitori li parlassero, e poi di farlo esaminare di concerto con l'arcivescovo, eal la presenza de Massari. »

1759. Règlements proposés à Livourne pour le transport des corps juifs.

1760. Samuel Sacerdote, reçu à la Catéchuménie, n'a pas de père et est âgé de 18 ans.

1760. Une permission est accordée aux parents d'Abram Fiorentito de Pise, précédemment de Florence, de parler deux fois avec lui dans la Catéchuménie.

1760, mai. « Sultana Lalballia Levantina » i. e. Sultana Alballia la Levantine, s'est échappée de l'hôpital pour se faire chrétienne : « Ella aveva marito, ed era gravida d'otto mesi ». Elle a été interrogée à l'hôpital par les Massari de Livourne en presence de son mari « e la trovarono costante ». Elle fut donc séparée de son mari. « Fu esaminato se dovesse aversi per suddita ; fu detto di si in vigore de privilegi di Livorno; fu esaminato poi se la prole doveva restitursi : fu dispoto che nascendo prima che fosse legittimento sciolto il matrimonio Ebraico, dovesse rendersi al Padre, se l'avesse richiesta, e che non potesse battezzarsi senza il suo consenso fino all' età di 13 anni a forma dei Privilegi di Livorno. Fu risoluto ne 30 Maggio 1760 d'aspettare qual partito prendesse il Marito : e di fare trasferire intanto la donna ne Catecumeni ».

1760. « Mancó di Montepulciano il giovine Daniel Castelli, in eta di anni 17, che si suppose occultato : Fu ordinato al commissario di ritrovarlo ; di sentirlo sopra la sua vocazione, se era in età da poter risolvere; e persistendo, di mandarlo a Catecumeni. »

1760. Abram Jocheved de Prato, âgé de 17 ans, doit être reçu à la Catéchuménie; comme il y a quelque chose d'incertain, il doit être soumis à un nouvel interrogatoire en presence des Massari.

1760. « L'Ebreo Daniel Sornaga di Firenze ritenuto nelle Stinche per debito domando di farsi Cristiana.... Fu ordinato che fosse esaminato dal Parroco sopra la vocazione, e che gli fosse amministrato il Battesimo in Carcere. »

1761. Flaminio del Sole de Florence, âgé de 27 ans, est reçu à la Catéchuménie.

1761. Verrè d'Arezzo est admis au baptême.

1762. « Fu supposto che fosse battezzata una figlia lattente d'un Ebreo di Firenze. Nacque il dubbio che doveva ripetersi da Cristiani. Fu opiniato di verificare il Battesimo, e trovatolo sussistente, di cerzionare la giovine sopra il sua stato, anco per mezzo di un' Ecclesiastico, in luogo terzo, ed in presenza dé suoi parenti : e di usare le sole persuasive ; di farla passare tra Cristiani, sempre che si dichiarasse di voler essere cristiana ; e in caso diverso di lasciarla in Liberta, e di non molestarla. »

1762, novembre. « Fu condotta via del Ghetto Allegra Bolaffi di Firenze e fu ammesa ne Catec. » Comme elle avait l'âge, ses parents furent autorisés à lui parler ; elle dut ensuite être soumise à un interrogatoire en présence des Massari : « e venendo supposto che non persistesse nella vocazione fu ordinato ne 12 Marzo 1763 di esaminarla di nuovo segretamente ».

1763. Admise au baptême, « una giovine Ebrea Danese venuta di Copenaghen e ricevuta nella scuola di Mendicanti dopo l'esame sulla sua vocazione fatto dall'Archivesco ».

1764. « L'Università degli Ebrei di Firenze domandó l'usar di censure in certi casi. Fu progettato un motuproprio per accordarlo con alcune limitazioni ».

1764. Un garçon de Portoferraio s'était réfugié dans une église pour se faire chrétien. Après avoir réfléchi, il voulut retourner chez lui. Ordre est donné de ne pas le contraindre et de lui permettre de s'en aller.

1765. Simone Sornaga peut être transporté à la Catéchuménie à condition d'être interrogé en même temps : « e per chè supponeva che fosse poco di buono, di minacciarlo che quando non fosse ben determinato a farsi Cristiano doveva indennizzar la Casa degli alimenti, ancor che dovesse farlo con andare nelle Stinche ».

1765. Simone Zevi de Florence à « Cancellaria di SS. Apostoli » reçoit la permission de se faire chrétien : « perch'era maggiore fù proposto di porlo prima in libertà e di farli intendere che poteva dirigersi à superiori ecclesiastici, fù avertito chi l'aveva ricevuto, e fù permesso al Padre di parlarli con la Presenza de Massari per assicurarsi della sua vocazione »,

1766. « Con Rescritto di 17 Aple 1766 fù accordato agli Ebrei Modona di Livorno di pubblicare le censure secondo lo stile dalla loro nazione. »

1766. « Fu rapita Rachele figlia dell' Ebreo Sonnino di Pisa. di braccio alla Madre in eta di 18 Mesi con l'opera d'un frate Domenicano, ed altri Laici. Fù supposto che fosse stata battezzata in Tempo ch' ere alla mammella da donna Cristiana. Fu discusso lungamente l'affare : e finalmente fu risoluto ne 25 Mzo 1766 che dovesse riconsegnarsi al

Padre etenerla fino a 13 anni compiti ; e che questi con la Mallevadoria della Nazione, e per essa de Massari dovessino render conto ogni tre mesi della stato della figlia, della malattia, o della morte al commissario di Pisa sotto la pena di scudi mille. Che compiti i 13 anni dovesse la figlia cerzionarsi sopra il suo stato, e sopra i dovessi a quali era tenuta da quelle persone che fossero state deputate perche possa godere d'una piena liberta. E fu ordinato d'esiliare il Frate, e di punir con la carcere i Laici che avevano avuto parte nel ratto. »

1766. « La Nazione di Firenze domandó l'uso della Censure... Con rescritto de 21 Agosto 1766 fu ordinato che supplicassero ne casi. »

1767. David Leone de Livourne demanda à être reçu à la Catéchuménie; sa demande lui est accordée, parce qu'il a dépassé 13 ans.

1767. Elia Ovieto de Florence « domando di pubblicare le censure » : Accordé.

1769. Sara Tedesco, femme de Vitale Passapaio, « ch' era in Pisa condannato a pubblici Lavori », désire entrer à la Catéchuménie. Elle avait un enfant de cinq ans et était enceinte. « Fu risoluto di restituire i figli se venissero richiesti dal Padre; nel caso, chi egli godesse i diritti della patria potesta a quelli che ci fossero passati. Non fu eseguito perché il Padre che fù detto godere della patria potesta consenti al Battesimo ».

1769. « Allegra Israeli moglie repudiata dell' Ebreo Beniamino Polacco offre alla chiesa una figlia di 7 anni. Dopo lungo esame fu risoluto battezzarsi la figlia, non ostante che fosse richiesta dalla nazione in assenza del Padre per la ragione che questa famiglia non era ammessa a godere i Privilegi di Livorno »,

1770. « La nazione domanda la restituzione dell' Ebreo Salomon Coen Modona, che supponeva demente. » Une enquête est ordonnée : s'il a perdu la raison, il doit être renvoyé tout de suite. Si non, il sera envoyé à la Catéchuménie pour plus ample informé, ayant plus de 21 ans.

1771. « Rosa Bolaffi maritata, fuggí del Ghetto » ; il est ordonné qu'elle sera admise à la Catéchuménie; ses parents sont autorisés « d'assicurarsi della sua vocazione alla presenza d'uno dé Cancellieri del Tribunale della Giurisdizione ». Admise au baptême le 27 décembre 1771, il fut résolu que « non doveressa attendersi perchè non poteva torsi la figlia alla patria potesta. E fù esaminato anco l'articolo del Ventre supposto pregnante ».

« All' Ebreo Jacob Prato di Firenze con Resol. de 14 Marzo 1771 fu accordato di pubblicare le censure ».

1771, 26 sept. Emanuel Levi est autorisé à parler avec son fils « refugiatosi in una casa terza in Arezzo per cui reclamarono gli Ebrei del Monte S. Savino, e fu ordinato di fare assistere un ministro del Tribunale, o altro che capesse conciliare la sodisfazione degli Ebrei e i doveri della Religione ».

1771. Les Juifs de Portoferraio demandent la permission de parler à Esther Modigliano « per interpellarla sopra i motivi della sua fuga, e sopra la sua volontà. Fu proposto d'accordarlo alla presenza del Governatore, o d'altra persona Saggia ».

39. Une collection de six documents :

- *a*. N° 29 *b*.
- *b*. Déclaration de la « Nazione Ebrea di Firenze » 1748, concernant ses privilèges et citant les bulles de différents papes.
- *c*. Deuxième exemplaire de *a*.
- *d*. Troisième exemplaire de *a*, mais adressé à « Monsig. Cantucci, Nunzio e Legato del Sommo Pontefice ».
- *e*. Second exemplaire de *d*.
- *f*. Troisième exemplaire de *d*, avec additions jusqu'à l'année 1744.

40. Documents imprimés concernant les Juifs des Etats Pontificaux (complet) et contenant une liste de 46 localités possédant des communautés juives, la contribution à payer par chaque communauté et une liste des privilèges accordés aux Juifs en dehors des « Etats » par les Papes, année 1711.

41. 1713. 31 mai. Lettre adressée aux « S^{ri} Litt. Massari della Naz^{e} Ebrea » et contenant un « Ordine di Sfratto degli Ufficiali di Sanità » : Firenze, 31 mai 1713. Un certain nombre de Juifs étaient venus de Livourne, « che ni 3rd d'ore ventiquattro debbano essere usciti di questa città e in 3rd di giorni ora fuori delli ».

42. **Imprimé** : « Bando | Pubblicato il di 4 gennaro 1733 e Rinnovato il di 17 Settembre 1742 | Per il quale si proibisce usare mali trattamenti, ingiurie | e violenze alla Nazione Ebrea | In Livorno 1747. Nella Stamperia dell' Appalto Gen. della Carta. *Con. Lic. di sup.* »

43. 16 sept. 1748. Samuel, fils d'Aron Tedesco, David V. Piazza et Moïse, fils de Leon Prato, ont été désignés pour procurer aux Juifs le droit de vendre les draperies en laine manufacturées dans la cité (« di poter vender a taglio le Pannine nostrali »). Ils ont obtenu la permission nécessaire en acceptant de payer 1,000 fl. par an, mais seulement pour trois années et avec l'obligation de la part de la Communauté juive de Florence « a far una Levata di Pannina nostrale da Lanaioli di Firenze p. la Somma di Sc. 3000 » durant les six mois commençant le 6^{me} jour de septembre.

Une bande étroite de papier y est attachée : « 13 Nov. 1748 David Supino — la licenza ottenuta di poter vender Vino a fiaschi e mezzi fiaschi nel Ghetto Vecchio col pagam..... di lire settantacinque l'anno quali furno pagati... otto Xber 1748. pmo : ann, etc. ».

44. **Imprimé** : « Florentina Privilegii » 8 pp. petit in-fol°. « In Firenze MDCCLXX. Nella Stamperia Bonducciana. Sulla Piazza di S Apollinare. Con Licenza de' Superiori. » mentionnant la concession du 10 juin 1593 (Motuproprio). La demande est rédigée par Gio. Paolo Ambrosi avvocato, pour un certain Leone Monselles de Ferrare : on y cite les concessions accordées à David Amar de Venise, 18 dec. 1689, Gabriello Bolaffi 16 jan. 1688, Salamon Campagnano 20 dec. 1698; Moise fils de Angelo Sacerdote et Samuel fils de Leon Pesaro, feb. 1698; il a obtenu le 7 avril 1699 des « Otto di Guardia, e

Balia della Città di Firenze » la permission de s'y établir avec sa famille. La question se pose à propos de ses enfants.

45. Collection de documents :

a. « Motuproprio del 26 Xmbre 1774 de autorizza gli Ebrei a nominare un Loro sostretto p. risedere nella Magistratura communativa. » Deux copies.

b. « Altro parile del 7 Luglio 1778, che autorizza i pred^{i} a risiedere in della Magistratura. »

c. « Motuproprio del 30 aprile 1789 relativo ai soprad^{i} oggetti. »

d. Imprimé : « Motuproprio daté du 20 avril 1789 et signé « Pietro Leopoldo. V. Antonia Serristori, Alessandro Pontenani » concernant de nouveaux règlements, mais « vuole parimente S. A. R. che rispetto alla comunità di Livorno, non s'intenda perciò fatta innovazione alcuna da quanto dispone il Regolamento della medesima circa alla Nazione Ebrea ed Acattolici ».

e. 16 fév. 1775. « Essendo stato ricercato il S^{r} Filippo Cremoncini come ministro della scrittoria di S. A. R. dal S^{r} Raffael Caló come cancelliere dell Università delli Ebrei di Firenze commesso a tal effetto dalli S^{r} ממונים di קהל ». Signé : Chermoncini.

f. 6 sept. 1775. Rescrit présenté à « David Vita Piazza come uno de Massari de la Nazione Ebrea di questa città ».

g. « Nella Filza d' Ord. diversi attinenti all. unita degl. Ebrej di qsta città di Siena... Nella Filza di Lett^{a} ed ordine diversi del' anno 1782 esistente nel Tribunale di Giustitia della città e stato di Siena p. S. A. R. fra le altra vi apparisce la sententia ».

h. « Informazione » donnée par le secrétaire de l'Univers. S^{r} de Florence : sans date. Il dit : Il n'y a pas de doute « che nei primi tempi che gl' Israeliti ebbero residenza in Firenze occuparono ad uso di Tempio un locale posto nella Via dei Giudei[1] oltr' Arno che era nel primo stabile a destra entrando in detto via dalle parte di Borgo S. Jacopo ».

i. 12 juin 1799. Le Commandant des troupes envoie ses remerciements aux Juifs du Ghetto pour l'amabilité montrée à ses soldats. Daté du « Palazzo Guadagne delli opera del Duomo ».

j. Rescrit daté de Florence 15 juin 1808, abrogeant toutes les lois spéciales appliquées à l'affiliation religieuse d'un prisonnier. Envoyé par l'Amministrazione generale di Toscana « ai Sig^{ri} Membri di Consiglio di Toscana ». Traduction du texte français.

k. Lettre au « Sig^{r} Lampronti Cancell. della Nazione Ebraica Firenze » appelant l'attention sur *j* : daté du 2 fév. 1808.

j et *k* sont contenus tous les deux dans un rapport adressé au Sig. Dott. Lampronti, et portent le cachet du « Presidente del Buon Governo ».

---

[1] La via Giudei existe encore à Florence, de l'autre côté de l'Arno, près du Ponte-Vecchio. A l'entrée, on peut à peine y passer, tellement elle est étroite ; à l'intérieur du plus large endroit, elle dépasse à peine deux ou deux mètres et demi. Les maisons des deux côtés sont très hautes et mal fréquentées. Cette rue mal aérée se termine par un arc.

46. Six documents relatifs « alla proibizione di ammettere gli Ebrei alle Feste da ballo di detta Accademia ». En mars 1779 l'« Accademia dei Fabricanti » résolut d'exclure les Juifs. Raffael Gallico, Gabriel Bolaffi et D^{r} Cesare Lampronti « député » protestèrent avec succès. L'exclusion fut levée le 9 mai 1779.

47. *a*. Représentation de Gabriello, fils de feu Samuel Vita Bolaffi, et de Leone fils d'Angiolo Finzi, délégués des Juifs de Florence, relativement aux privilèges des Juifs dans cette ville qui devaient être étendus a ceux de Sienne.

b. Consentement accordé le 3 mars 1785.

c « Régolamento per la Giustizia dell' Universita dagli Ebrei di Siena proposto dal lugo Tenente generale del Real Governo della medesima citta di concerto col Presidente del Buon Governo di Firenze », 12 juin 1784.

48. 1787. Pétition de deux chrétiens au Grand Duc pour que les Juifs soient contraints de porter la rouelle.

49. Copie du « Motuproprio » du 20 avril 1789.

50. « Memoria de la Parte de fratelli Usigli » concernant une maison appartenant au Dome.

51. Confirmation des « Privilèges » des Juifs de Livourne, 7 mai 1791, et de Florence, 21 mai 1791.

52. Imprimé : « Noi Cancelliere infrascritto della Dogana di Livorno per S. A. R. il serenissimo Fer | dinando III Principe Reale d'Ungheria, e di Boemia, Arciduca d'Austria, e | Gran-Duca di Toscana, ec. | Attestiamo a tutti quelli che leggeranno le presenti come *Emanuel de fù* | *Anselino Gentili di Venezia* sotto di 11 *de Corr. Marzo* è stato ballottato, ed approvato dalli Massari della | Sinagoga Ebrea di questa città, per poter godere di tutti i Privilegii, Esenzioni gra | zia, e Facolta. concesse da S. A. R. alla preditta Nazione Ebrea dimorante in Livorno, con che peró quanto a Debiti : l'Esenzioni competa solamente per qualli contratti fuori di Stato e scaduti da quattro mesi indietro, con Forestieri, non Sudditi, | nè abitanti familiarmente nel Gran Ducato, e per i quali non vi siano già Istanze, o | Esecuzioni, in qualunque Tribunale del Gran Ducato medesimo, a forma del Motu proprio dell' R. A. S. del 13 Maggio, e degli Ordini dè 4 Novembre, 1783, per il | quale effetto il suddetto *Gentili* | è stato descritto e notato al solito Libro che si tiene nella cancelleria della Dogana, | a pubblico benefizio. |

Data in Livorno nella Cancell. di Dogana questa di 11 Marzo 1799.

Alessandro Spighi. Canc. »

Le cachet ducal y est attaché : 1 p. grand fol. ; mais la moitié seule est imprimée.

53. Deux lettres adressées au « Cittadino Salomon », chacune portant en tête « Liberta.... Eguaglianza ». Sur le dos de l'une : « Per il Citt^{o} Salomone Montefiore. Sue mani ». Datées probablement de 1801, pendant la République Toscane.

54. Plaintes et mémoires des Juifs au Conseiller d'Etat Dauchy, Administrateur-général de la Toscane, à propos de l'exclusion des

Juifs de l' « Academia degl' Infuocati » ou « Accademia della Stanza del Cocomero », rappelant le rescrit de Dauchy, qui ordonne qu'aucune distinction de ce genre ne soit faite, 5 fév. 1808. Réponse, 12 fév. 1808.

55. Mémoire des Juifs de Florence contre le décret royal du 17 mars 1808. Deux documents.

56. « Mantenimento dei Privilegi precedenti alla occupazione francese », 1814. Requête au Gouvernement français pour la confirmation de ces privileges.

57. Petition des Massari de Livourne : non datée.

58. *a.* « Copia di Nota indirizzata li 17 Nov. 1815 dal Sig. Regio Ministro d'Austria in Roma al Sig^r Cardinale Consalvi, Seg^r di Stato di sua Santità », introduisant une représentation des Juifs des Etats royaux relativement à leur situation politique.

b. Réponse du Cardinal Secretaire : il refuse tout changement ; tout ce qu'il est possible de faire pour la sécurité des Juifs est fait d'après les lois de l'Etat. Daté du 6 déc. 1815.

c. Lettre « al Sig. Avvocato Ravioli », Rome, datée « Dal Palazzo Imperiale e Reale li 7 Dec. 1818 » et relative aux demandes contenues en *a.*

d. Copie du « Decreta Feria IV. Die 24 mai 1826 », rendu à propos d'une querelle entre Abram et Elia Baraphael. Le serment devait être prêté « super thephilin seu potius super Biblia ». Le décret de la Congrégation de l'Inquisition est contenu dans une lettre à Benjamin Consolo, secrétaire de l' « Univ. Isr. di Firenze ».

59. « Carte relative alla concessione di tenere aperta la Botteghe nella feste cattoliche ». Le titre des documents est ainsi conçu : « Concessione favorevole del Governo p. Le Botteghe di Via della Nave p. le festa dei cattolici ». Ils contiennent :

1. « Lett del commiss. di S. Croce del 13 Gennaie. 1819 ».
2. « Altra Lett^r del Dipartimento del 3 Xmbre 1830 ».
3. « Avviso fatto di Ragionale del 3 Xbre 1830 ».
4. « Replica data al Commiss. di S. Croce nel 4 Xbre 1830 ».

Le dossier contient aussi deux copies d'un placard imprimé, grand folio, adressé aux « Notabili d'Israele » et signé « Vostro fratello C. L. C. Italia... Maggio 1818 ». Les Juifs d'Italie sont réprimandés pour n'avoir point présenté leurs réclamations pour l'emancipation et les droits civils devant le Congrès de Vienne. Un Congrès devant avoir lieu à Francfort-sur-le-Mein, les Juifs devraient s'y faire représenter.

60. Circulaire datée du 27 décembre 1826 relative à certaines attaques publiées contre les Juifs. Copie.

61. Lettre aux autorités de la ville demandant que les murs du Ghetto ne soient pas démolis comme on avait l'intention de le faire le 28 déc. 1834; autrement le Ghetto n'offrirait plus de sécurité et les voleurs pourraient y pénétrer facilement. Les noms des signataires sont écrits en cercle.

62. Lettre au « Segretario della Società Israelitica di Firenze », de

« Francisco Borri, Président », contenant une copie (ratifiée le 30 jan. 1847) du traité de paix de 1822 modifié et conclu entre la Toscane et la Régence de Tunis, qui accorde aux Israélites du Grand-Duché certains avantages importants. Une clause dit : « Abbiamo ora conchiuso la presente convenzione col cavalier Enrico Nyssen console generale della corte di Toscana in Tunisi, in forza del pieno poderen in di lui mani per l'oggetto dalla parte del sublime suo governo, ed è ; che gl' Israeliti giunti nel nostro Regno dalla Toscana, dopo la data dell' articolo suddetto, e quegli che ora giungeranno in avvenire, per quivi dimorare all' oggetto di commerciarvi i di cui nomi sono registrati nel consolato, in conformità dei passaporti. »

63. Documents relatifs aux « Tumulti contro Ebrei di Firenze e di Livorno », 9 juin 1790[1].

1. « Rappresentanza e Sentenza rapporto all' Affare del 9 giug. 1790 ». Un volumineux rapport sur l'ensemble des mesures, commençant ainsi : « Adì 9 Agosto 1790, gl' Infrascritti p. essersi nella Materia del dì 9. giugno 1790, resi debitori di violenza Publiche e replicate rapine ed escendo Stati p. ciò in ordine al Benigno, Motuproprio di S. M. A. d. di 15 giugno d'etto compilati gli Atti p. postumi, e questi collegialmente insoluti col solo riguardo altresi verita di Fatto, e senza curare le solite formalita nella compilassione di detti atti ». Contient aussi une lettre de G. Botti adressée à « Ecc$^{m\cdot}$ Sig^{re} Sig^{re} Prond. Colmo », et datée du 29 juin 1790.

2. « Storia dell' affare di Livorno del 31 mag. 1790 descritta da 4 Lettere dell Ecc^{mo} S^{r} de Vecchio Manc^{re} di quella Nazione ». Contient :

a. Quatre lettres à César Lampronti de Livourne.

b. Imprimé, petite feuille 6 3/4 × 6 in : « Editto | L'Illustrissimo Signor Pro-governatore di Livorno informato dei | disordini seguiti da jeri in qua a motivo del voluto ristabilimento | della Compagnie, e delle cattive conseguenze che ha portato il Tu | multo accaduto, esorta il Popolo alla quiete, assicurandolo che ha palesato i suoi denderj al Real consiglio di Reggenza, e che saranno | ricevute da ministri del Tribunale le altre richieste che volessero farsi | in scritto, e che S. M. Apostolica nostro Signore avendo facto | sapere che nulla più gli preme, che tenere i suoi amatissimi sudditi | tranquilli, il Popolo ha tutto motivo di sperare che saranno | esaudite le sue Istanze.

Data li 31 Maggio 1790.

LUIGI MEUCCI CANCELLIERE.

In Livorno, per Antonio Lami, e Comp. Sotto le Logge. »

c. Feuille imprimée de 8 1/2 × 5 3/4 in : « Avviso | Al Popolo ' Sia noto a chiunque come la Nazione Ebrea per pacificarsi col Popolo Livornese si è determinata, previa la | gia ottenuta piena approvazione dell' Illustrissimo Sig. Pro. | *Governatore Pierallini*, di far passare nella mani de' MM | Reverendi Signori Curati di tutte le cure delle città una | somma di danaro sia per sussidio, o in qualunque altro titolo che a' medesimi parrà. |

---

[1] Reference est faite à Zobi, *Historia de la Toscana*.

Non mancherà la Nazione medesima di contribuire | per parte sua, secondo la somma che verrà tassata dalle | Stesso Illustrissimo Sig. Pro-Governatore, al mantenimento | di quelle famiglie che hanno avuto la disgrazia di perdere | i loro capi, e questo sussidio dovrà continuare fino all' età | in cui gl' Individui della medesime saranno in grado di potere esercitare un mestiere per mantenersi decentemente. |

La Nazione medesima desidera, e trova opportuno | che il governo medesimo deputi il benemerito Sig. Tenente Mussio con qualche altro Deputato che si compiacerà il medesimo Sig. Pro-Governatore di Eleggere, affinchè sia andato a questuare non solo appresso la Nazione | Ebrea, quanto appresso tutti gli altri Livornesi affine de | potere coi prodotto di quest' opera pia riscattare gli schia—vi ultimamente predati da' Tunisini nella Barca Pescarecca da' medesimipresa. |

Dalla cancellaria Ebraica questo di primo giugno. 1790. |

Manuel Nunes Cancelliere della Nazione Ebrea. »

d. Feuille imprimée, 6 × 6. « Illustrissimi Signori Signori Padroni laudissimi sulle Istanze che le Signorie loro mi hanno presentato in nome del Popolo per il ristabilimento di diverse compagnie, posso permettere frattanto, che col Denaro Somministrato dagli Ebrei sia posto mano al riattamento della Chiese | delle Compagnie della Natività, e della Purificazione, per | essere di poi benedetto da Monsignore Arcivescovo quando | saramo riattate, etc., etc.

Signé : « Di Palazzo li. 2 giugno 1790 », par six personnes et par « Devotiss. Obbligatiss. Servitore Francesco Seratti ».

e. Feuille imprimée grand in-folio, signée par « Angelo Franceschi, arcivescovo di Pisa, Primate dell' Isole di Corsica, e Sardegna, ed in esse Legato Nato, etc. », et adressée au peuple, l'exhortant à se tenir tranquille. Datée du 5 juin 1790. Sur le dos la même exhortation de « Pro-Governatore » de Livourne, datée du 31 mars 1790, ainsi qu'une deuxième copie de *c* et *d*.

f. Lettre imprimée in-quarto adressée aux « Padroni » de la ville, signée par Angiolo, archivescovo di Pisa, datée du 12 juin 1790.

g. Grand folio imprimé : « Notificazione » des « Gonfaloniere e Priori della comunità di Livorno » ; date du 12 juin 1790.

h. In octavo imprimé ; lettre aux « Padroni » et signée « Francesco Seratti, di Palazzo li 18 giugno 1790 », remerciant un certain nombre de citoyens qui avaient offert d'armer une troupe de volontaires pour maintenir l'ordre ; l'offre est acceptée. Seratti était le commandant en chef de Livourne et le gouverneur du port et de la cité.

i. In octavo imprimé ; lettre aux Padroni acceptant l'offre de certains citoyens d'accomplir le service militaire ; signé : Seratti, 21 juin 1790.

j. Folio imprimé : « Notificazione » proclamant que quiconque insulterait un membre d'une religion ou d'une nationalité serait sévèrement puni ; signé « Luigi Meucci Cancelliere. Livorno 8 Luglio 1790 ».

k. Ms. « Sonetto dedicato alla Nazione relativo ai detti fatti. »

l. Rapport à Lamprouti, niant que les troupes de Livourne aient dépassé la Porta S. Gallo.

m. Copie d'un décret signé An. Michon, 1^{er} juin 1790.

n. Compte des frais occasionnés par la « Affaro di 9 giugno 1790 ». Le total s'élève à liv. st. 11.370.1.8.

3. Paquet contenant :

a. « Giustificazione dell' Affare di 9 giugno 1790 ». Quittances des dépenses mentionnées ci-dessus.

b. Différents témoignages relativement aux émeutes.

c. Règlements concernant le service d'actions de grâces célébré à l'occasion de l'événement mentionné ci-dessus, auxquels est joint :

סדר למוד משמרה שנוהגים בעיר הקדש ירושלים תוב"ב כמו שכתב
הפרי חדש עם תוספת קציר.

petit in-8°, 4 folios.

C'est sans doute le rituel employé à cette occasion.

4. Grand folio imprimé, signé Antonio Martini, archevêque de Florence, invitant le peuple à garder le calme, daté du 10 juin 1790.

5. Autre édit semblable, signé Vincenzio Scrilli Cancelliere, Florence, 14 juin 1790.

64. Demande en faveur de l'émancipation des Juifs de Toscane, présentée le 2 nov. 1847 « à S. A. I. et R. dai rappresentanti e deputati della Università del Granducato ». De même, une « Nota di spese fatte p. l'Emancipazione » et les quittances nécessaires. Les frais s'élèvent à liv. st. 520.1.8.

65. Document racontant l'histoire de l'Edit d'émancipation, et une lettre originale adressée « Agl' Israeliti Toscani » rappelant l'Edit et plein de louanges pour Léopold II, qui l'avait octroyé. La lettre est signée : « Ferrara, 21 Feb. 1848. Isaach Ascoli Rabbino ».

66. Observations imprimées à propos des élections communales à Florence, le 1^{er} et le 16 janvier 1850, et adressées à « Sign^r Rappresentante della Comunità Ebraica. Ghetto » ou « Nazione Ebraica. Ghetto » ou « Nazione Ebraica. Via Torta 306, Ghetto ».

67. Documents relatifs à l'émancipation des Juifs de Toscane.

a. Demande des Juifs de Livourne à l' « Altezza Imperiale et Reale », 1^{er} avril 1852, signée W. Raff. Uzielli, Abram Abudarham, Leone Misegui, David Basevi, Leone Fiano, Giacomo Misegui.

b. Lettre de C. S. Recanati, Pise, 5 avril 1852, à Sansone d'Ancona de Florence.

c. Lettre aux Massari de Florence, 5 avril 1852, signée Guglielmo Forti et Angelo d'A. Ulieli.

d. Lettre de W. Landrini, 24 avril 1852.

e. Demande des Juifs de Florence, avril 1852.

f. Lettre aux Massari signée Cesare Vadun et Giuseppe Bemporad de Pitigliano.

g. Circulaire du « Ministero della publica Istruzione e Beneficenza ». Sienne, 6 mai 1852.

h. « Notificazione » de la « Cancelleria del publico studio di Siena », 10 mai 1852.

i. « Le vicende amministrative dell' Università Israelitica fiorentina dell' Anno 1848 al 28 Luglio 1852, narrate dall' avvocato Dante Coen »; deux copies.

j. Documents relatifs au suffrage universel, 1860, contenant une liste alphabétique de tous les Juifs habitant les différents quartiers de Florence.

68. A ces actes sont jointes deux excellentes collections d' « anagraphes », donnant les listes des naissances et décès de l'année 1675. Le premier, en quatre volumes in-folio, est intitulé « Anagrafe. Ebrei di Firenze. Carte relativi alla nascita e morte d'Israeliti nella città di Firenze ». Les listes sont malheureusement arrangées selon l'ordre habituel des Sephardim, d'après les prénoms et non d'après les noms de famille. Pour la généalogie, il serait nécessaire d'y ajouter un index de ces noms de famille. Les articles sont conçus d'après le modèle suivant :

Aron A Daniel Sadun nacque un figlio maschio di lunedi a ore
Vita Venti a' 28 תמוז תל"ה a 22 Lug 1675 e gli pose nome
Aron Vita.

J'ai recueilli quelques noms dans les debuts de l' « Anagraphe », à cause de l'intérêt onomatologique qu'ils pourraient avoir :

Abenmusa, Aron f. d. Samuel 1675. (En un autre endroit est mentionné Moïse f. d. Samuel Musa 1677, se rapportant au même père).

Abenmusa, Josef, 1680.
Abenmusa, Salomon f. d. Samuel 1681.
Albuquerque, David Franco.
Albuquerque, Giudice fem. d. Aron Franco 1681.
Allatore, Canna 1677.
Anticoli, Samuel f. d. Léon d' 1685.
Blanis, Debora 1671.
Blanis, Laudadio 1685.
Benevento, Luna 1678.
Bondi, Miriam 1676.
Caló, Isache 1675.
Caló, Speranza 1678.
Caiuano, Benvenuta f. d. Moïse f. d.
Benedetto 1677.
Campagnano, Biniamino 1685.
Campagnano, Settimia 1677.
Castello, Abram f. d. Isach 1675.
Castello, Scialom di Angelo di Pace di 1685.
Chimchi, Abraham f. d. Salomon 1683.
Chimchi, Alessandro f. d. Salomon 1680.
Chimchi, Ester fem. d. Raff. 1683.
Chimchi, Jacob. 1677.
Chimchi, Isach 1686.
Chimchi, Jacobbe f. d. Raff. 1678.

Chimchi, Josef f. d. Salomon 1675.
Chimchi, Moïse f. d. Raff. 1680.
Chimchi, Ricca, fille de Raff di Isach 1673.
Crespino, Luna Mora Serva del S^{r} 1676.
Crespino, Efraïm 1679.
Crespino, Manuel 1684.
Conzi, Perna 1628 (?)
Dionaglia, Ionatan a Solomon 1681.
Dionaglia, Moïse 1682.
Donati, Cami(llo?) 1680.
Farro, David.
Farro, Cischia 1675.
Finzi, Ester 1679.
Galbetti, Dolche 1679.
Ghiron, Joseph Meier f. d. Graziadio.
Jesorun, Manouel 1683.
Lattes, Abram f. d. Jacobbe di 1675.
Levi, Canna f. d. Caim 1676.
Levi, Letitia 1680.
Levi, Manouel f. d. Semadia 1684.
Meldola, David Israel. 1678.
Monte Fiore, David 1684.
Montefiore, Israel f. d. David 1677.
Negri, Prospero 1683.
Nepi, Josef Vita 1681.
Nepi Mazal Tow 1676.
Nunes-Franco, Malachi f. d. Isache 1681.
Nunes-Franco, Samuel f. d. Isache 1685.
Pacifici, Devora, fille de Isache di Lace 1677.
Pardo, Abram Refael f. d. Baruch 1675.
Perez, Ester 1677.
Perez, Violante 1681.
Piatelli, Luna 1677.
Piatelli, Ricca, fille de Dattilo 1679.
Peletrino, Dolche 1682.
Pesera, Lustra 1676.
Rimini, Amadeo f. d. Josef.
Sadun, Aron Vita 1675.
Saadun, Pacenzia 1680.
Saadun, Smeralda 1678.
Saadun, Milla f. d. Daniel 1676.
Sahadun, Benedetto f. d. David 1686.
Sacierdote, Ester 1675.
Scialom, Jodetta 1678.
Sezzi, Cammilla, fille de Jacobbe di Aron 1678.
Siena, Eliaou 1628.
Sornago, Abraham 1675.
Soschino, Baruk d. Manouelle di Bened. 1675.

Spoleti, Malca 1678.
Tesoro, Diamante 1684.
Tunes, Abram 1679.
Tunes, Giamilla 1675.
Urbino, Porzia d' 1678.
Viterbo, Angelo f. d. Moïse.

69. « Anagrafe e Stato Civile », 1 vol.

a. Liste de naissances 1795-1805.

b. Liste des habitants du Ghetto en 1808, avec certaines correspondances s'y référant.

c. Lettre de Galassi, « il commisario di Polizia del 3° circondario », datée « Firenze 16 8° 1805, demandant des renseignements sur le nombre des Juifs, spécialement de ceux qui étaient à la charge de la communauté. A cette lettre est attaché le premier brouillon de la réponse, avec un compte rendu détaillé de la communauté en 1808.

J'ajoute une petite liste des publications concernant les Juifs de Florence, que j'ai recueillie en feuilletant le livre érudit de Pasq. Aug. Bigazzi, *Firenze e Contorni, Manuale Bibliogr.*, Firenze, 1893.

1. Cantini, *Legislazione Toscana*, VI, p. 327: « Provisione contro li Ebrei, 6 Maggio, 1567 ».
2. *Ib.*, VI, p. 341 : « Bando che non si dia molestia, etc., 11 Luglio, 1567 ».
3. *Ib.*, VII, p. 376 : « Bando Sopra gli Ebrei, 31 Luglio, 1571 ».
4. Vitale Medici, *Onnetia fatte agli Ebrei di Firenze nella chiesa di S. Croche et sermoni fatti in più Compagnie nellu detta Città.* Firenze, Giunti, 1585, 4°.
5 Cantini, *l. c.*, XVI, p. 321 : « Bando e proibizione che non li diù molestia, etc., 11 Genn. 1639 ».
6. *Ib.*, XVII, p. 302 : « Legge e provvisione sopra il nuovo marchio con il quale si deve marchiare tutta la pannina ec., e che gli Ebrei non possimo in Ghetto vendere pannina a taglio, 1646 ».
7. *Ib.*, XIX, pp. 123, 187; XXI, 43: « Bando contra il commercio carnale tra cristiane ed Ebrei 1679, 1680 e 1698 ».
8. *Ib.*, XIX, p. 320: « Bando Sopra la proibizione di fare allatare figliuoli d'Ebrei da balie cristiane, 1683 ».
9. *Ib.*, XXVII, p. 10 : « Proibizione di gettare immondizie nel Ghetto degli Ebrei, 20 Feb. 1753 ».
10. Guido Carocci, *Mercato Vecchio e Mercato nuovo*, dans *Illustrazione Italiana*, Florence, 1882, IX, n° 10.
11. Guido Carocci, *Mercato Vecchio, Curiosita Storiche*, Il Ghetto, dans *Arte e Storia*, 1881, I, pp. 209, 217, 225, 240.
12. *Il Tempio Israelitico di Firenze*, dans *Arte e Storia*, 1882, I, p. 167.
13. Guido Carocci, *Il Ghetto di Firenze e i suoi ricordi*, Florence, 1886, in-16.

14. Dom. Francioni, *Notizie del Vecchio Mercato e del Ghetto di Firenze*, Florence, 1887, in-16.
15. D. Mattani, *Ricordi del Vecchio Mercato di Firenze*. Raccolta di 50 tavole a imitatione acquaforte, Florence, lit. art. fév. 1885.
16. *Quartiere (Il) del Ghetto*, dans *Rassegna Settimanale*, 1881, VII, nº 168.
17. *Ricordo della inaugurazione del nuovo Tempio Israelitico in Firenze*, Florence, Le Monnier, 1883.
18. Edvardo Vitta, *Relazione a corredo del Rendiconto dei lavori eseguiti per la costruzione del Tempio israelitico in Firenze*, 1883, in-8º.
19. *Statuto della Società Israelitica fiorentina di misericordia e beneficenza*, Florence, 1883, in-32.
20. Università Israelitica di Firenze: *Statuto organico e Regolamente elettorale*, Firenze, 1883, in-8º.
21. *Fondazione (Pia) dott. Alberto Levi*: Statuto deliberato dal Consiglio della Università Israelitica di Firenze, 1890, in-8º.
22. *Regolamento pel Cimitero Israelitico di Firenze*, déc. 1880, in-8º.

Naples, le 22 avril 1905.

Richard Gottheil.

SAVANTS ET HOMMES D'ÉTAT RUSSES D'ORIGINE JUIVE

I

Le xviie et le xviiie siècles ont été illustrés en Russie par une pléiade d'hommes de valeur, ouvriers du progrès économique et intellectuel; elle commence avec le pédagogue slave Kominsky et s'achève avec le grand Howard. Le même idéal humanitaire anime les deux paladins de la pensée moderne et, si l'un s'adonne passionnément au perfectionnement des méthodes d'éducation, l'autre consacre toute son activité à atténuer les rigueurs du régime judiciaire et du droit criminel. Véritables citoyens du monde, ces militants de la cause humaine allaient sans se lasser de ville en ville, de pays en pays, propageant partout leurs idées, semant les germes bienfaisants destinés à faire éclore une humanité plus éclairée et meilleure. C'est à cette pléiade de semeurs glorieux qu'appartient l'homme d'action et de cœur dont nous allons retracer la vie dans cette étude.

Il s'agit du médecin Antonio Ribeiro Sanches dont la biographie peut intéresser les lecteurs de cette Revue, car il était d'origine juive et ne demeura pas indifférent au sort de ses congénères.

Né en Portugal, d'une famille de Marranes, cet homme remarquable passa la période brillante de sa carrière en Russie; c'est au service de ce pays qu'il déploya toute l'activité dont son caractère énergique était capable, toute l'ardeur de son tempérament méridional; on peut affirmer que ce fut ce savant juif qui jeta les premiers fondements solides de l'enseignement et de l'organisation de la médecine dans le vaste empire du Nord.

Antonio Ribeiro Sanches naquit dans la ville de Penamocor (Portugal) en 1699. Tout jeune encore, il quitta son pays natal pour aller étudier la médecine à l'Université de Leyde, sous la direction du célèbre Boerhaave. Ce fut ce dernier qui le recommanda en 1731 à l'impératrice russe Anna Joannovna. Une fois admis en qualité de médecin militaire au service de la Russie, Sanchès se distingua pendant la guerre contre la Turquie et attira sur lui l'attention du comte Munich, généralissime des armées russes et favori de la tsarine. En 1734, il réussit, grâce aux mesures énergiques et rationnelles qu'il sut prendre, à enrayer une épidémie de scorbut qui sévissait alors dans l'école d'Alexandre Newsky, fondée récemment par l'archevêque Théophane Prokopovitz. Voici ce que raconte à ce sujet le fameux Betskoï, qui fit tant pour les institutions de bienfaisance et les écoles en Russie :

> En 1734, il (Sanchès) fut mandé par l'archimandrite du cloître Alexandrovsky, afin d'examiner les élèves qui se trouvaient sous sa direction au nombre de cinquante environ et âgés de huit à quinze ans, lesquels étaient tous atteints de la maladie. Sanchès s'aperçut avec étonnement que tous avaient les gencives pourries au point que l'on pouvait leur arracher les dents sans peine rien qu'avec les doigts. Chez plusieurs élèves même le mal s'étendait à tout le palais jusqu'à la gorge. Le docteur s'enquit tout d'abord de la nourriture des enfants, des exercices qu'ils faisaient et du lieu où ils dormaient. Il apprit alors qu'ils couchaient tous ensemble dans un vaste dortoir souterrain dépourvu d'air et au milieu duquel se trouvait un grand poêle en bois ; en fait de literie, ils avaient, comme dans les corps de garde, des planches séparées ou même jointes ensemble tout le long des murs, sur lesquelles ils se couchaient souvent tout habillés. Le médecin, ayant reconnu la cause de la maladie, s'appliqua à la faire disparaître. Il lui suffit de faire sortir les enfants de cette cave et de les loger séparément au troisième étage ; il ordonna, en outre, de ne pas tolérer les excès de nourriture et de boisson. Ces simples mesures, jointes à des gargarismes de la bouche, amenèrent au bout de quelques semaines seulement la guérison complète des enfants.

Grâce à ce succès, Sanchès réussit à gagner l'amitié de l'archevêque Théophane, vieux et infirme, qu'il soigna pendant les deux dernières années de sa vie. Ce fut sur l'invitation de son ami et client que le docteur portugais professa devant les élèves de l'école Alexandre-Newsky un cours « sur l'histoire naturelle et les moyens de préserver sa santé ».

Cependant notre savant avait fini par acquérir une grande réputation dans le vaste empire russe. Aussi fut-il nommé, en 1737, à la suite d'une recrudescence des cas de maladie et de mort dans le corps des cadets nobles, médecin principal de cet établissement auquel s'intéressait tout particulièrement le favori impérial Munich.

Là encore les conditions hygiéniques et sanitaires étaient loin d'être satisfaisantes. Voici, d'ailleurs, les renseignements fournis à ce sujet par Sanchès lui-même à Betskoï[1] :

> Un grand nombre de cadets avaient été reçus par moi à l'hôpital, uniquement parce qu'ils avaient la tête dans un état d'impureté extrême pour la simple raison qu'ils n'étaient point rasés. Lors de mon séjour à Plombières, dit encore Betskoï, Sanchès me raconta que, à trois reprises différentes, trois cadets étaient subitement tombés malades, et étaient morts peu après. Ignorant la cause de ces morts étranges, je pratiquai, me raconta-t-il, l'autopsie de leurs cadavres, et je constatai la présence de vert-de-gris ou de poison. Cependant je dus me taire de peur que cette révélation n'amenât la ruine complète de cet établissement.
>
> Néanmoins Sanchès réussit à imposer au corps des cadets un régime de vie convenable, qui ne manqua pas d'amener une diminution sensible des cas de maladie et de mort.

En 1740, Sanchès fut attaché comme second médecin particulier à la personne de l'héritier du trône, le futur empereur Joann Antonovitch[2], et en même temps nommé chef du service médical de toute l'armée russe. Grace à la confiance absolue que le tout-puissant Munich avait en lui, Sanchès fut le premier à donner une organisation solide et rationnelle au service médical militaire en Russie.

Ce fut sur ses sollicitations que le Sénat permit d'admettre les médecins juifs au service de l'armée impériale.

Cependant après la destitution du malheureux tsar Joann VI, Sanchès resta, pendant un certain temps du moins, à l'écart et privé de sa situation officielle, mais par un ukase de 1742, il fut nommé, grace à la protection du premier médecin et favori Lestok, second médecin particulier de l'impératrice[3].

Là encore Sanchès put déployer tous ses talents d'organisateur ; ce fut lui qui organisa pour la première fois le service médical de la cour russe, service qui venait d'être rattaché au Cabinet de Sa Majesté impériale reconstitué par l'impératrice Elisabeth. En qualité d'administrateur du service militaire médical de la Cour, Sanchès faisait partie du conseil du Cabinet impérial. Ses travaux scientifiques le firent nommer membre *honoris causa* de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg.

---

[1] Rapport du directeur du corps des cadets adressé, le 19 mars 1737, au cabinet des ministres. Arch. du 1er corps des cadets de Saint-Pétersbourg, dossier 168.

[2] Archives de l'État, XI, n° 699, rapport du médecin de corps Lestok concernant les médecins Antonio Ribeiro Sanches et Laurence Blumentrost, f° 483, où l'on voit que Sanchès fut nommé médecin de la cour sur un ordre verbal de la défunte tsarine Anna Joannovna, qu'en outre, sous le gouvernement de Biron, le duc Courlande, il fut attache en qualité de second médecin à la personne du prince Jean de Braunschwick-Lunebourg, avec une rétribution annuelle de 3,000 roubles.

[3] *Ibid.*, 483-4, et l'ukase spécial à ce sujet au Sénat, livre 66, f. 1901.

On sait qu'à cette époque, une lutte acharnée s'engagea entre les fonctionnaires russes mis à la tête de ce collège scientifique et les vrais savants, réfractaires à toute immixtion profane dans les affaires de l'Académie. Cette lutte provoqua la démission du savant Delille, l'un des astronomes les plus remarquables de l'époque. A cette occasion, Sanchès se vit confier la mission pénible et délicate de servir d'intermédiaire entre le savant, justement froissé, et les fameux Teplof et Schumacher, les meneurs tout-puissants de l'Académie. D'ailleurs, une altercation que notre savant eut avec ce dernier et son intervention, qui d'ailleurs n'eut aucun succès, en faveur de quelques Juifs victimes de l'ukase sur l'expulsion des Juifs de l'empire en 1742, l'obligèrent à quitter « sur sa propre demande » ses fonctions à la cour. Il garda toutefois le titre de « conseiller d'Etat effectif » et celui de membre honoraire de l'Académie (1747). Il est curieux de constater qu'à cette occasion l'impératrice fit délivrer au médecin portugais un certificat de service des plus flatteurs, dont voici la traduction exacte :

> Le porteur de cette pièce, le docteur en médecine Antonio Ribeiro Sanchès, a été mandé auprès de nous et reçu à notre service avec « capitulation » en 1734. Depuis il s'est acquitté de ces fonctions ainsi que de l'administration des services médicaux qu'il eut à diriger en divers endroits d'une manière digne d'un habile docteur et d'un homme honnête. Aussi, afin de reconnaître sa science et les services qu'il a rendus, nous l'avons fait nommer gracieusement second médecin attaché à notre personne et élevé au rang de conseiller d'Etat effectif. Actuellement, comme il nous prie de lui donner congé pour raison de santé, nous avons ordonné de lui délivrer ce certificat de retraite (Abschied), qui porte notre signature propre.

Alors Sanchès quitta la Russie pour aller s'établir à Paris. Mais dans cette ville une nouvelle désillusion l'attendait. Un beau jour (en 1748), l'ambassadeur russe vint lui enlever le diplôme qu'il possédait en qualité de membre de l'Académie impériale russe des sciences.

Déconcerté et ne comprenant rien à cette disgrâce subite, Sanchès adressa une lettre au président de l'Académie, dans laquelle il le priait de le renseigner sur les causes qui avaient provoqué la mesure prise contre lui. Voici le texte de la réponse reçue par Sanchès à cette occasion (en français) :

> Vous avez très bien fait d'avoir obéi aux ordres de Sa Majesté Impériale. Elle n'est pas fachée contre Vous, autant que je sache, à cause d'une faute ou d'une infidelité faite directement contre Elle ou contre ses intérêts. Mais elle croit que Sa conscience ne Luy permet pas de laisser un homme dans son Academie, qui, ayant quitté l'etandart de Jesus-Crist, s'étoit laissé entrainer de combattre sous celuy de Moyse et des prophetes du Vieux Testament. Voicy, monsieur, la veritable cause de votre disgrace.

Il est évident que les ennemis de Sanchès avaient profité de son séjour à l'étranger pour le discréditer auprès de l'impératrice, connue pour son fanatisme religieux, et l'accuser d'avoir renié le christianisme. Du moins, on a conservé une lettre émanant du chancelier Bestioujef-Rioumine et adressée au comte Rasoumovsky, président de l'Académie des sciences, où nous lisons (en français), entre autres, le passage suivant qui concerne notre docteur :

> Sa Majesté Impériale, ma gracieuse souveraine, a tous les égards pour les savans, et même Elle protége les arts et les sciences au suprême degré. Mais, Monseigneur, Elle veut aussi que ceux qui sont dans son Academie soyent de même de bons chrétiens. Et on a informé Sa Majesté Imperiale que le docteur Sanchès ne l'est pas. Ainsi, c'est son Judaïsme et point de causes politiques, autant que je sache, qui luy ont fait perdre sa place.

Ainsi, il reste acquis que la disgrâce de Sanchès ne provient nullement de ses rapports par trop intimes avec le tsar destitué Joann Antonovitch, comme l'affirme Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXVII, p. 609, mais qu'elle doit uniquement être attribuée au fait qu'il resta toujours fidèle à la religion juive.

Le célèbre Euler, ayant appris les mésaventures survenues dans un court laps de temps à Delille et à Sanchès, ne put s'empêcher d'écrire à Schumacher : « Je doute fortement que des actes surprenants de ce genre puissent contribuer beaucoup à la diffusion de la renommée de l'Académie des Sciences. »

Ayant vu de la sorte supprimer les appointements qu'il touchait jusqu'alors du gouvernement russe, Sanchès se trouva subitement dans une situation materielle fort embarrassée. D'autant plus qu'en véritable homme d'idéal, dévoué jusqu'au fanatisme à la cause humanitaire, il avait dépensé toutes ses ressources en générosités. Non seulement il soignait les malades pauvres à titre gracieux, mais il leur procurait encore à ses propres frais les médicaments et même pourvoyait encore à leurs besoins quotidiens.

De meilleurs jours devaient cependant luire pour Sanchès avec l'avènement au trône de Russie de l'impératrice Catherine II, femme restée étrangère à tous les préjugés d'ordre religieux et, en outre, personnellement obligée à Sanchès, qui lui avait un jour sauvé la vie. En effet, dans ses Mémoires, la tsarine raconte que « pendant vingt-sept jours elle s'était trouvée entre la vie et la mort, mais que, grâce aux soins du docteur Sanchès, d'origine portugaise, elle était entrée dans la voie d'une guérison certaine ».

Catherine II restitua a Sanchès le titre de membre honoraire de l'Académie des Sciences et signa, le 2 novembre 1762, l'ukase suivant :

> Allouer sur les fonds caméraux au docteur Sanchès qui était auparavant au service médical de la cour, et qui séjourne actuellement à Paris, une retribution annuelle de mille roubles, qui sera payée jusqu'au jour de sa mort pour nous avoir sauvée, Dieu aidant, de la mort (Archives de l'Etat, XI, n° 98, 6).

A partir de ce moment, Sanchès, qui toutefois ne devait plus rentrer en Russie, demeura en relations suivies avec le gouvernement russe et avec l'Académie de Saint-Pétersbourg. Ainsi nous relevons dans le procès-verbal de la séance de cette dernière, en date du 14 avril 1762, le passage suivant :

> Propositum est collegis ut, qui velit, cogitet de commissionibus V. Cl. Sanchessio Ribeyra, membro nostræ Academiæ Parisiis commoranti deferendis.

D'autre part, dans le même procès-verbal daté du 18 décembre 1766, nous lisons :

> Würde das Antwortschreiben des Herrn Dr. Sanches aus Paris vorgelesen, darin er berichtet, er habe der Academischen Commission zufolge den dassigen Academicus Herrn Adanson[1] erforscht, ob er den Beruf zum Professor der natürlichen Historie bei der Academie des Wissenschaften zu Petersburg annehmen würde, und sowohl mündlich als schriftlich durch ein von dessen eigener Handschrift beigelegtes Billet ersehen, dass er viele Schwierigkeiten mache und nicht nur Rbl 4000 jährlichen Gehaltes sondern noch überdies sich bedingen würde, dass ihm die Academie seine Krauter und Naturalien Sammlung für Rbl 10 à 11.000 abkaufen. Darauf ward beschlossen dem Herrn Sanches mit ehester Post zu erwiedern, dass die Academie nicht willens sei, den Herrn Adanson von seinen gegenwärtigen und bevorstehenden Vortheilen zu Paris abzurufen, sondern bereits unter zwein anderen vorgeschlagenen Gelehrten die zu

---

[1] Célèbre botaniste recommandé à l'Academie par Euler.

erwählter Professorstelle würdig erkannt sind, einem den Beruf zukommen lassen werden.

De même, dans la minute d'une lettre adressée par l'Académie à Sanchès (20 juillet 1767), et signée, en raison de l'absence du président, par l'intérimaire, ce dernier écrit ce qui suit (en français) :

> Votre agréable lettre du 2 juillet n. st. m'est doublement agréable puisqu'elle ne m'assure pas seulement la parfaite considération de votre chère amitié, mais elle me prouve en même temps un nouvel ami dans le nouveau monde, M. Davila[1], que vous recommandez à l'Académie pour être agréé au nombre de nos membres étrangers. J'ai communiqué votre lettre à M. Euler, qui est fort porté pour votre recommandation en faveur de M. Davila ... A votre question ce qui pourrait être cause qu'il n'y a jusqu'ici un Dictionnaire russe, Je réponds ce que me semble à l'expériance de tant d'années, savoir : ce défaut est causé par le peu de goût pour la littérature de ceux qui le devraient desirer, par la paresse de ceux qui le devraient faire, par l'intérêt particulier de ceux qui le voudraient faire et par l'orgueil de ceux qui le pourraient faire.

Autre procès-verbal, du 14 novembre 1774 :

> Présenté de la part de Mr. Sanches de Ribeira, Docteur en médecine et associé pensionnaire de l'Académie Impériale des Sciences, un petit ouvrage en douze de sa composition dont le titre est : *Examen historique sur l'apparition de la maladie vénérique en Europe, et sur la nature de cette épidémie à Lisbonne, 1774.* Cet ouvrage fut reçu avec beaucoup de remerciments et doit être envoyé à la Bibliothèque.

Sur la demande de Betskoi, Sanchès écrivit en 1764 l'opuscule intitulé : *Plan sur la manière de nourrir et d'élever les enfants trouvés dans l'hôpital de Moscou.*

En 1765, il écrivit un nouvel ouvrage également destiné à Betskoi et formant comme un supplément au précédent. Il comprend trois parties : 1° une traduction abrégée du règlement de la Maison d'éducation (asile) de Londres; 2° des observations sur divers points qui demanderaient à être modifiés, et, enfin, 3° une adaptation de ce règlement aux conditions de la vie russe.

Voici d'ailleurs le titre exact de cet ouvrage :

Traduction libre du règlement pour élever les enfants trouvés et abandonnés à Londres pour servir de modèle pour l'établissement de celui de Moscou.

---

[1] Célèbre naturaliste d'origine espagnole mort en 1786. Il passa une partie de sa vie à Paris ; il fonda le Musée des Sciences naturelles à Madrid.

Réflexions sur le règlement de l'hôpital ci-dessus pour servir à l'établissement de celui de Moscou.

Continuation du plan pour élever et nourrir des enfants trouvés en Russie.

La traduction de ce règlement a été faite sur l'édition d'un livre anglais dont le titre est traduit (en français) par Sanchès comme suit : *Précis de l'histoire de la fondation de l'hôpital pour nourrir et élever les enfants trouvés et abandonnés*, Londres, 1759.

Le travail est conservé en manuscrit, à côté de plusieurs autres travaux de Sanchès, dans les Archives du prince Vorontzof à Odessa.

On voit combien le docteur portugais avait contribué à la fondation et au développement de la maison d'orphelins de Moscou, établissement unique en son genre.

Betskoï, qui en était l'administrateur et qui dirigeait en outre le service de l'assistance publique, se réclamait très souvent de l'autorité de Sanchès dans les dispositions qu'il prenait (voir l'Index du recueil complet des lois), ainsi que dans le petit traité qu'il fit publier par le Sénat et répandre dans le public le 5 décembre 1766, intitulé : *Manuel abrégé et compilé des meilleurs auteurs, suivi des observations physiques sur l'éducation des enfants dès leur naissance et jusqu'à l'adolescence.* Ce dernier travail est le premier essai de vulgarisation des principes d'hygiène en Russie.

Très remarquable également est l'étude consacrée par Sanchès aux bains russes et intitulée : *Traité sur les bains de Russie considérés pour la conservation de la santé, comme pour la guérison de plusieurs maladies*. Paris, 1768.

Ce livre a paru dans une traduction russe en 1779. Dans la préface de ce travail l'auteur dit :

> Au déclin des jours de ma vie consacrée au service de l'Empire russe, je ne pourrais pas, il me semble, employer ce qui me reste encore à vivre avec plus d'utilité qu'en montrant les propriétés que possèdent les bains en usage dans ce pays depuis les temps les plus reculés... Il peut paraître étrange que ce soit moi précisément qui aie osé, le premier, écrire sur les propriétés des bains russes; d'autant plus que pendant tout un siècle, des médecins distingués, tant Allemands qu'Anglais, Hollandais, Italiens et Grecs, ont été au service de la cour et de l'armée russes, et pourtant personne d'entre eux n'a jamais pensé à écrire sur les bains russes.

Tout en aimant ardemment son pays d'adoption, la Russie, Sanchès n'oublia cependant pas non plus son pays d'origine, comme le prouvent ses travaux consacrés au Portugal, dont voici les titres :

Traité de la conservation de la santé des peuples en Portugal, 1756; *Méthode pour apprendre à étudier la médecine avec les moyens propres à l'établissement d'une université pour enseigner toutes les sciences nécessaires à l'état civil et politique en Portugal*, 1773.

De même il s'intéressait vivement au sort des Juifs, à qui le liait la communauté d'origine ; il prit leur défense dans un livre spécial, qui ne devait cependant jamais être publié. Ce fut probablement la persécution de la religion juive au Portugal qui l'avait amené à quitter pour toujours son pays natal; il ne laissa pas de s'intéresser à ses destinées, comme il ressort des deux livres précités et du fait qu'il fut pendant un certain temps attaché comme médecin à l'ambassade portugaise de Paris.

Sanchès apparaît donc comme un vrai cosmopolite, mais dans le sens le plus noble du mot. Quant à ses conceptions religieuses, il n'était en vérité ni chrétien ni juif : il professait simplement le déisme. Ainsi, le prince Golitzyne, ambassadeur russe à Paris et client ordinaire de Sanchès, affirme que ce dernier refusa de se confesser avant de mourir.

Sanchès mourut à Paris, le 11 novembre 1783, âgé de quatre-vingt-quatre ans.

Un détail encore avant de terminer notre notice :

Pendant son séjour en Russie, Sanchès avait profité de la circulation régulière des caravanes entre la Russie d'Europe et celle d'Asie pour former une collection d'objets rares provenant de Sibérie et de Chine. Personne, d'ailleurs, ne sait ce qu'est devenue cette intéressante collection. Quant à sa bibliothèque médicale, elle fut acquise par Catherine II et incorporée dans la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg, dont elle fait partie encore aujourd'hui.

II

Il demeure hors de doute que parmi les ouvriers de la première heure qui collaborèrent à la transformation de l'ancienne Moscovie en un État moderne, il y eut beaucoup de Juifs et non des moindres.

En réalité, dès l'époque qui précéda le règne de Pierre le Grand et l'ère des réformes inaugurées par cet empereur, de nombreux fonctionnaires et savants d'origine juive, convertis au christianisme ou même demeurés fidèles à leur ancienne foi, trouvèrent moyen d'être admis au service de l'État. Beaucoup d'entre eux, des savants et des médecins surtout, réussirent non seulement à faire leur propre fortune, mais aussi à se dévouer avec ardeur aux intérêts de ce pays d'avenir, au point qu'ils laissèrent après eux d'excellents souvenirs dans les milieux populaires russes.

Parmi ces derniers il faut citer en premier lieu le médecin juif Daniel von Gaden, qui, déjà sous le règne du tsar Alexis (Alexeï) Mikhaïlovitch, s'était acquis une grande célébrité, grâce à ses succès dans le traitement des maladies de l'estomac et au remède qu'il découvrit et qui obtint une grande vogue. Or, on sait combien les maladies de l'estomac sévissaient autrefois à Moscou à cause de l'hygiène déplorable de cette ville.

Cependant sa réputation d'excellent médecin et d'homme désintéressé (le pope Silvestre Medviedief, l'un des écrivains de l'époque, le qualifie d'homme sans argent, c'est-à-dire matériellement désintéressé) ne l'empêcha pas d'être assassiné lors de la révolte des Strieltzy (tireurs) et du meurtre de leur chef, Matvéief. Voici, en effet, ce qu'écrit le fils de ce dernier au sujet de la mort de Gaden : « Dans la même semaine on assassina deux médecins étrangers, dont l'un, Daniel von Gaden, d'origine juive, homme très versé dans les sciences et dans l'art médical, et l'autre, Ivan Gutmensch, Allemand d'origine et également très versé en sciences médicales. L'un et l'autre furent exécutés à cause d'une calomnie lancée contre eux par les ennemis des étrangers, les accusant d'avoir empoisonné par leurs médicaments le tsar Fédor Alexeïevitch. »

En tout cas, les Juifs qui se décidaient à entrer au service de l'empire russe devaient généralement embrasser le christianisme. Cela tenait surtout à une tradition acceptée à la cour Moscovite, qui ne voulait pas tolérer dans son sein des personnes appartenant ouvertement à la religion juive, tradition avec laquelle le grand réformateur (comme les Russes appellent Pierre le Grand), qui se montrait cependant affranchi de toute préoccupation d'ordre religieux et traitait toutes les religions sur un pied d'égalité, n'osa pas rompre ouvertement. La fameuse phrase : « Je ne veux avoir rien de commun avec les assassins du Christ », attribuée faussement à Pierre par Nartof dans ses mémoires, fut prononcée en réalité par l'impératrice Elisabeth, comme j'ai déjà eu l'occasion de le montrer dans un travail publié en langue russe.

Parmi les Juifs qui collaborèrent glorieusement à l'œuvre de l'organisation du nouvel Etat russe sous Pierre le Grand, la famille si éclairée des Vesselovsky, originaire de la Pologne, occupe un rang des plus honorables, non seulement par un attachement profond à leur patrie d'adoption, mais encore par un dévouement constant à la cause du progrès et de la civilisation, ainsi que par la protection qu'ils accordaient volontiers à leurs anciens coreligionnaires persécutés.

L'ancêtre de la famille des Vesselovsky était un Juif émigré de Pologne et converti au christianisme après avoir rendu des services au gouvernement de Moscou lors du siège de Smolensk en 1654. Il devait son nom de Vesselovsky à son pays d'origine, à la petite bourgade polonaise de Vesselovo. L'aîné de ses fils, Abraham, naquit en 1685. Il reçut une éducation distinguée par les soins du fameux Chafirov, son oncle (également un Juif), qui le fit entrer dans la chancellerie diplomatique.

Grâce à sa parfaite connaissance de plusieurs langues étrangères et à ses capacités naturelles, le jeune Vesselovsky eut l'occasion d'attirer sur lui à plusieurs reprises l'attention du tsar lui-même; son avenir était ainsi assuré. En 1709, il fut envoyé par Pierre le Grand à Copenhague pour annoncer au gouvernement danois la victoire remportée par les Russes sur les Suédois, près de Poltava. En 1715, il fut nommé au poste important de résident russe à Vienne. Ici il faut expliquer qu'un résident russe, au temps de Pierre, n'exerçait pas seulement les fonctions de nos ambassadeurs, on lui confiait encore toute une série de missions d'ordre purement commercial, intellectuel ou moral. Voici, d'ailleurs, un extrait des instructions remises par le tsar à Vesselovsky :

Cherche à recruter pour les besoins de notre service des « Sreiber » (écrivains) ou d'autres employés de l'État de rang peu élevé ayant servi dans les bureaux du César, parmi les Tchèques, les Silésiens et les Moraviens qui connaissent la langue slave, en faisant ton choix dans tous les départements du gouvernement impérial, sauf le collège ecclésiastique, à raison d'un homme dans chaque service à condition que ce soient de bonnes gens et en état de fonder ici (en Russie) des institutions semblables. Vous vous procurerez aussi le livre *Lexicon Universalis* (*sic*, en caractères russes), publié à Leipzig chez Simon; un autre lexique également « universalis » et qui traite de tous les arts, publié en Angleterre dans leur langue. Quant à cette dernière publication, vous tâcherez de l'obtenir en langue latine ou allemande; de même cherchez pour nous un traité de jurisprudence; — dès que tu les (ces livres) auras trouvés, tu partiras pour Prague, où tu chargeras les professeurs des écoles des Jésuites de faire la traduction de tous ces livres en langue slave; vous vous entendrez avec ces derniers pour le prix de la traduction de chaque livre à part, et vous nous l'écrirez. Comme certaines de leurs expressions n'ont point d'équivalent dans notre langue slave, nous pourrions leur envoyer plusieurs Russes doctes en latin et plus aptes à exprimer ces termes dans notre langue... Pour cette dernière affaire, tu dois faire un effort considérable vu qu'elle nous importe beaucoup.

Ce fut à Vienne que Vesselovsky eut l'occasion de révéler toute l'étendue de ses capacités diplomatiques, notamment dans l'affaire du résident autrichien, Otto Pleyer, accrédité auprès de la cour de Saint-Pétersbourg depuis 1711 et ancien secrétaire de la résidence depuis 1703. Ce dernier avait poussé le manque de tact jusqu'à oser s'immiscer dans les affaires intimes de la famille impériale, ayant profité de cette circonstance que le prince héritier, Alexis Petrovitch, avait épousé la propre sœur de l'Impératrice germanique Pierre, que la fuite de son fils, en 1717, avait fortement irrité, exigea, par l'intermédiaire de Vesselovsky, la révocation de Pleyer. Pour toute réponse, l'empereur renouvela le mandat de son résident pour une nouvelle période (1718).

Cependant Vesselovsky réussit à arranger cette affaire d'une façon satisfaisante : Pleyer fut rappelé par son gouvernement, ce qui valut au ministre russe les faveurs spéciales du tsar. Vesselovsky ne tarda pas à en faire profiter ses anciens coreligionnaires et congénères. Les médecins juifs furent l'objet particulier de sa sollicitude. Dans l'une de ses lettres adressées au tsar nous lisons le passage suivant : « Les Juifs ont toujours été particulièrement versés dans la science médicale, et c'est grâce aux médecins juifs que des maux très nombreux, entre autres la « lèpre » (nom sous lequel était comprise aussi la syphilis), sont considérablement allégés. » La réponse du tsar n'est pas moins intéressante : « Pour moi, il m'est parfaitement égal qu'un homme soit baptisé ou circoncis, pourvu qu'il connaisse son affaire et qu'il ait un bon caractère. » Cette phrase révèle la largeur et l'humanité des vues du grand réformateur russe en matière religieuse.

Dans ces conditions, Vesselovsky aurait pu espérer une carrière des plus brillantes, mais la marche ultérieure de l'affaire du tsarevitch Alexis devait devenir fatale à l'avenir de notre diplomate.

Ce dernier avait notamment reçu du tsar l'ordre de retrouver à tout prix le prince rebelle, mais le résident estima qu'il valait mieux ne pas activer les poursuites, afin de laisser à la colère du père impérial le temps de s'apaiser. Les rapports adressés par Vesselovsky à ce sujet se distinguent par leur caractère vague et contradictoire, ce qui ne put naturellement pas échapper à l'esprit d'un homme aussi perspicace que l'était le tsar-réformateur. Du moins, dans l'une de ses lettres adressées à ce dernier, le résident cherche à écarter les soupçons, en affirmant énergiquement qu'il s'acquitte de sa pénible tâche de la manière la plus scrupuleuse.

Cependant, nous voyons par la déposition faite quelque temps après par le fameux Kikine, l'ancien confident du malheureux prince, devant les juges de ce dernier, qu'à la question posée par le gouvernement russe relativement à la possibilité d'obtenir de l'empereur germanique l'extradition du prince impérial, Vesselovsky aurait répondu : « On ne le livrera pas ! » Quoi qu'il en soit, une chose reste certaine, c'est qu'à partir de ce moment le nom de Vesselovsky ne figure plus dans le compte-rendu du procès du prince. D'autre part, il ne pouvait être le confident de ce dernier, puisque le tsarévitch écrivait à son confesseur : « ...Aussi je te prie au nom de Dieu : garde toi de tout rapport avec Abraham Pavlovitch (Vesselovsky). Ne va pas dans sa maison, ne l'admets pas chez toi ; tu sais bien que cela ne nous est utile ni à nous ni à vous, et qu'au contraire, cela nous serait fort nuisible : il faut donc extrêmement se garder de lui. »

Cependant le tsar avait envoyé en Autriche une mission spéciale, composée de Pierre Tolstoï et de l'ordonnance du Tsar (aujourd'hui : aide de camp de l'Empereur) Roumiantzev, destinée à ramener le tsarévitch, mission qu'ils remplirent d'ailleurs avec le plus brillant succès. Tolstoï avait promis au prince une amnistie dans le cas où il ferait sa soumission. Vesselovsky lui-même s'efforça, à son tour, de persuader au prince de ne plus s'obstiner, afin de ne pas irriter davantage son père par un nouveau refus de retourner en Russie.

Dans toutes les péripéties de ce drame obscur, de quelle noblesse de caractère ne fait pas preuve Vesselovsky, surtout si nous tenons compte du niveau moral des fonctionnaires de l'époque, niveau dont Tolstoï nous donne une juste idée !

En effet, ce dernier, dès qu'il eut réussi à convaincre le prince de retourner en Russie, s'empressa de communiquer la bonne nouvelle à l'impératrice Catherine, belle-mère du fugitif, par une lettre dans laquelle il ne laisse point d'ajouter « qu'il a bien mérité des faveurs de la tsarine et du tsar lui-même, et qu'il espère bien qu'il ne sera pas oublié ».

Lorsque le dernier acte de ce sinistre drame fut consommé par l'exécution du malheureux prince, Vesselovsky en craignit tellement le contrecoup qu'il se décida fermement à ne plus retourner dans une patrie aussi farouche.

Entre temps se produisit une rupture diplomatique entre la Russie et l'Autriche, et Vesselovsky reçut une nouvelle désignation, mais il préféra disparaître tout d'un coup sans autre explication.

Le tsar semble avoir été profondément frappé par cette désertion de son fidèle ministre, d'autant plus que lui-même, semble-t-il, n'était pas en état de concevoir les causes morales qui avaient déterminé la disparition de Vesselovsky, nullement compromis dans l'affaire du tsarévitch Alexis. Il ordonna alors aux résidents russes à l'étranger de rechercher activement ce serviteur qui avait disparu d'une façon aussi énigmatique. En outre, il expédia, dans ce même but, un messager spécial, son aide-de-camp général Yagoujinsky, auquel il écrivit à Vienne : « Tu tâcheras d'abord d'apprendre si on ne pourrait pas le retrouver, et tu pourras promettre la somme de 15,000 et même de 20,000 thalers à quiconque indiquera son lieu de séjour. Tu chercheras aussi à apprendre quelles raisons l'ont poussé à refuser de rejoindre son poste, et si ces raisons sont vraiment sérieuses, ne m'en écris rien, mais reviens me les faire connaître de vive voix. »

Dans une autre lettre Pierre engage son envoyé à ne pas regarder aux dépenses nécessitées par ses recherches et à obtenir du gouvernement autrichien l'extradition de Vesselovsky; mais, dans le cas où elle serait refusée, il pourrait l'assurer qu'on n'usera pas de représailles à son égard, puisque ce n'est pas sa personne, mais son affaire qui importe au tsar : « Il me semble », ajoute Pierre, « qu'il n'est pas le seul, qu'il y en a ici d'autres, qui valent mieux que lui. » Ces derniers mots sont une des nombreuses preuves de l'irritabilité maladive de Pierre le Grand dans ses dernières années, où des soupçons toujours nouveaux naissaient dans son âme.

Un moment Yagoujinsky put retrouver les traces du fugitif; il envoya même une escorte à sa poursuite, mais le landgrave de Hesse-Cassel s'empressa de prendre Vesselovsky sous sa protection et il ne voulut à aucun prix consentir à l'extradition du réfugié.

La fuite de Vesselovsky avait attiré, comme nous allons le voir, la disgrâce impériale sur toute sa famille. Quant à lui-même, nous voyons que pendant le règne de Catherine I^re^, en Russie, il chercha à se faire naturaliser anglais, mais le gouvernement russe s'y opposa et exigea même son arrestation. C'est alors que Vesselovsky préféra s'en aller à Genève, où il ne tarda pas à embrasser le protestantisme. Il s'y fixa et s'adonna à des opérations commerciales, qui lui valurent une grosse fortune.

Ce fut probablement sa conversion qui l'empêcha de retourner en Russie, même sous le règne de Pierre II, bien que ce fût précisément sa fidélité au malheureux prince qui fut la cause de toutes ses misères; le souverain précité en tint compte pourtant, puisqu'il rétablit deux frères de Vesselovsky dans tous leurs droits et prérogatives.

Néanmoins Vesselovsky continua à demeurer étroitement attaché à son ancienne patrie et même, résidant dans un pays éloigné, il ne laissa point de s'intéresser vivement à tout ce qui la concernait. Ainsi il collectionnait tout ce que l'on publiait à l'étranger sur la Russie, et même nous avons la preuve qu'il préparait un ouvrage destiné à démentir les fables et racontars malveillants inventés par des écrivains étrangers sur le caractère de l'empire slave. Lorsque le richissime Nikita Demidof, de passage à Genève, en 1773, rendit visite à Vesselovsky, le vieillard se mit à pleurer de joie.

Abraham Vesselovsky avait suivi de loin le règne de Catherine II. Comme il était en relations intimes avec Voltaire, ce dernier, dans une de ses lettres adressées à l'impératrice, ne manqua pas de faire devant elle l'éloge de la haute intelligence et de la vaste culture de l'ancien homme d'État russe. Catherine offrit alors à ce vieillard, presque centenaire, de rentrer en Russie, mais ce dernier, s'il faut en croire la tradition, aurait répondu qu'il ne rentrerait en Russie que lorsqu'on cesserait d'y répéter les trois paroles suivantes : 1° « Coupable sans faute ; 2° Pas content, mais tout disposé ; 3° Dieu est trop haut, le tsar trop loin. »

Cet homme remarquable mourut en 1781.

En se fixant à Genève, il inaugurait la longue et glorieuse lignée de ces émigrants politiques russes qui cherchèrent un refuge en Suisse. Il épousa une femme de ce pays, dont il eut trois filles : deux d'entre elles épousèrent des Anglais et la troisième un Suisse.

Dans les archives du Ministère des affaires étrangères à Moscou on conserve une photographie du portrait authentique de Vesselovsky retrouvé chez ses descendants[1].

---

[1] Voici la bibliographie complète du sujet :

1. Les *Mémoires* du prince Pierre Dolgoroukov (source d'une époque tardive et souvent confuse).
2. Les *Actes de Pierre le Grand* (en russe) de Golikof (t. VII, p. 116-133).
3. Le *Journal de voyage* de N. A. Demidof (en russe), p. 141-142.
4. Bantyche-Kamensky (père), *Les relations diplomatiques de notre cour avec celles d'Europe* (en russe), t. I.
5. Bantyche-Kamensky (fils), *Dictionnaire des hommes russes remarquables*.

III

Isaac Pavlovitch Vesselovsky, frère du précédent, avait lui aussi de bonne heure débuté dans la carrière diplomatique. Tout jeune encore, il fut, à plusieurs reprises, chargé de missions secrètes à l'étranger. En 1719, il subit le contrecoup de la disgrâce de son frère Abraham, et il fut mis à l'écart des affaires, mais pour peu de temps. L'historien Bantyche-Kamensky attribue le retour aux affaires d'Isaac Vesselovsky à la faveur particulière dont son frère cadet Jacques (Jacob) jouissait auprès du tout-puissant parvenu Menchikof, mais, en réalité, ce dernier avait déjà perdu à cette époque une partie de l'influence qu'il exerçait sur le tsar. La vérité est tout autre. Isaac Vesselovsky dut son retour en grâce à son adhésion au cercle de la princesse Volkonsky, alors très influente et précisément hostile à Menchikof. En effet, lorque ce dernier réussit à recouvrer son ancienne autorité et exerça des représailles contre ses adversaires du cercle, Vesselovsky crut devoir chercher un refuge à l'étranger, sans, d'ailleurs, y parvenir. Par ordre de Menchikof, il fut poursuivi, rejoint et mis en état d'arrestation ; cependant pour des raisons qui nous échappent, on le traita d'une manière assez douce et on se contenta de l'expédier, en qualité de fonctionnaire, sur les confins de la Perse.

Dès que l'impératrice Elisabeth arriva au pouvoir, Isaac Vesselovsky fut mandé dans la capitale et comblé de faveurs par la souveraine. Il fut élevé au rang de conseiller d'Etat actuel et nommé membre du collège des affaires étrangères. L'ambassadeur de Prusse en Russie, Finkenstein, qui avait connu Vesselovsky, l'apprécie comme « l'homme le plus intelligent de son temps en Russie ».

Ce fut précisément sous le règne d'Elisabeth que l'on prit des mesures restrictives tendant à limiter l'importation des livres étrangers en Russie, afin d'enrayer la diffusion des idées libérales. A cette occasion, Vesselovsky ne manqua pas de protester énergiquement contre les entraves mises à la pensée humaine et il

---

6. Une note manuscrite du métropolite Eugène destinée au *Dictionnaire des écrivains russes laïques.*
7. Oustrialof, *Histoire de Pierre le Grand* (en russe), *passim.*
8. Solovief, *Histoire de Russie*, t. XVI-XX, *passim.*
9. La correspondance inédite des Vesselovsky dans les Archives de l'Etat, 9e categorie.
10. *Le proces du tsarevitch Alexeï*, *ib.*, 6e catégorie.

réussit, en effet, d'ailleurs avec l'aide du comte Bestioujef-Rioumine, chancelier de l'Empire, avec lequel il était alors en excellents termes, à faire rapporter ces lois.

Il fut moins heureux dans son intervention en faveur de ses anciens coreligionnaires, malgré l'appui du chancelier. Voici les détails de cette intervention concernant le sort fait par la tsarine au judaïsme en Russie. Le 2 décembre 1742, elle fit publier l'ukase suivant :

> Il est notoirement interdit aux Juifs de séjourner dans toute l'étendue de notre empire. Or, nous venons d'apprendre que, malgré cette interdiction, il en reste encore dans notre empire et que, sous divers prétextes, ils continuent à y séjourner, particulièrement dans la Petite-Russie. On ne peut en espérer aucun avantage, et l'on doit craindre tout le mal que ces ennemis du nom du Christ, notre Sauveur, sont susceptibles de causer à nos sujets fidèles. Nous ordonnons, par conséquent, de procéder à l'expulsion immédiate hors de notre empire de tous les Juifs, hommes et femmes, avec leurs biens; de ne plus leur permettre à l'avenir de pénétrer dans le pays, exception faite pour ceux d'entre eux qui consentiront à reconnaître la religion chrétienne gréco-orthodoxe.

Le Sénat ne fut pas plus heureux que Vesselovsky dans sa démarche en faveur des Juifs expulsés. C'est sur le rapport de la haute assemblée concernant l'utilité que les Juifs pourraient présenter pour « le développement du commerce dans la partie sud de la Russie » que la tsarine écrivit sa fameuse résolution : « Des ennemis du Christ je ne désire aucun profit. »

On sait que, par suite de cet ukase impitoyable, plusieurs médecins juifs établis en Russie préférèrent quitter le pays et, parmi ces derniers, se trouvaient de savants docteurs qui s'étaient acquis une renommée considérable à Saint-Pétersbourg et avaient rendu d'éminents services aux études médicales en Russie, alors encore dans un état embryonnaire (voir Richter, *Histoire de la médecine en Russie*). Entre autres, l'Académie des Sciences perdit à cette occasion un de ses membres les plus savants, le docteur Antonio Ribeiro Sanchès, auquel nous avons plus haut consacré une notice.

Dans la suite, Vesselovsky, en raison de son caractère indépendant et fougueux, se brouilla avec le tout-puissant chancelier.

Cette querelle eut pour conséquence d'éloigner Vesselovsky des affaires étrangères, mais il fut bientôt chargé d'enseigner le russe à l'héritier du trône, le futur empereur Pierre III. On sait que c'est à l'influence exercée par le professeur sur son impérial élève que sont dues les premières lois favorables aux Juifs dans l'empire russe. Isaac Vesselovsky mourut en 1754. Il avait été nommé conseiller intime et chevalier de l'ordre de saint Alexandre Newsky.

Les contemporains professaient pour lui une grande estime, quoiqu'il ne fût généralement pas aimé à cause de son esprit mordant. Il avait la réputation d'un homme d'esprit et ses calembours et bons mots sont restés populaires. Stellin nous a conservé plusieurs anecdotes sur Pierre le Grand, qu'il lui avait entendu raconter.

IV

Nous possédons de même quelques renseignements sur la vie du troisième fils de Vesselovsky, Fédor Pavlovitch. Lui aussi avait débuté dans le corps diplomatique, où il devint le secrétaire du prince Kourakin, le futur résident russe à Rome, aux Pays-Bas et finalement en Angleterre. Avant de devenir lui-même résident, Vesselovsky s'était acquitté avec succès de plusieurs missions diplomatiques importantes. Ce fut lui qui mena à bon terme les pourparlers engagés avec le roi Georges I au sujet de la restitution au duc de Mecklembourg de la ville de Wismar (occupée alors par les troupes de Danemark, de France et de Hanovre), ainsi que des indemnités à accorder au duc pour les dégâts commis dans ses domaines par les troupes alliées. Au mois de février 1717, le ministre anglais remit à Vesselovsky une note pour se plaindre du concours que le tsar aurait accordé au prétendant de la maison de Stuart, sous l'influence du médecin attaché à sa personne, Areskine, qui était d'origine écossaise.

Vesselovsky ne tarda pas à opposer, dans un mémoire adressé au roi, un démenti formel à ce bruit dû à la malveillance des diplomates suédois, et il assura le roi d'Angleterre de l'amitié inébranlable que le tsar professait pour lui. Il démontra, en outre, que l'intérêt de la Russie elle-même était de s'opposer au prétendant, vu que ce dernier, une fois monté sur le trône, ne manquerait pas de se liguer avec les Suédois contre la Russie.

Le 9 juin 1717, le tsar nomma Vesselovsky résident auprès de la cour de Saint-James et ce fut en cette qualité qu'il fit construire à Londres une église russe orthodoxe, qui existe encore.

L'affaire de son frère ne laissa pas de porter préjudice à sa carrière diplomatique. Pierre s'empressa de le rappeler en Russie et de le remplacer par Bestioujef. Mais, à l'instar de son frère Abraham, Fédor refusa nettement de retourner en Russie; à la suite de ce refus, ordre fut donné à son successeur de faire arrêter l'ancien ministre. Vesselovsky se mit sous la protection du gouvernement britannique, qui refusa l'extradition.

Sous le règne de Pierre II, Fedor Vesselovsky sollicita à son tour l'autorisation de rentrer en Russie, d'abord sans succès, par suite de l'opposition de Menchikof, mais, après la mort de ce dernier, l'autorisation lui fut accordée.

D'ailleurs, tout comme son frère Isaac, il resta à l'écart des affaires jusqu'à l'avènement au trône de l'impératrice Elisabeth. Cette dernière l'éleva au grade de général-major et l'envoya en mission auprès du duc d'Anhalt-Zerbst pour négocier le mariage de la fille du duc avec l'héritier du trône impérial.

Peu après, Vesselovsky sut gagner l'amitié d'Ivan Chouvalof, favori de la tsarine, qui le fit nommer curateur de la nouvelle Université récemment fondée à Moscou. En fait, on ne pouvait pas faire un meilleur choix. Dévoué à la cause de l'enseignement, étant lui-même, comme tous les membres de sa famille, d'une haute culture, Fédor Vesselovsky s'intéressa vivement à l'Université. Entre autres, il fit publier par l'imprimerie de cette dernière une collection de classiques latins. Mais l'âge et la maladie mirent un terme à cette activité ardente et féconde. Au début du règne de Catherine II, Vesselovsky démissionna et se retira des affaires. Il mourut âgé de quatre-vingts ans, ayant le titre de conseiller intime[1].

A l'égard du quatrième frère Jacques Vesselovsky, nous regrettons de ne posséder presque aucun renseignement sur sa vie et sur son activité. Tout ce que nous savons, c'est qu'en 1719, lors de l'affaire de son frère Abraham, il était au service du prince Menchikof, circonstance qui lui permit d'être utile à son frère Isaac.

V. Stroïev.

---

[1] Sur Fédor Vesselovsky, voir également Cheviref, *Histoire de l'Université impériale de Moscou*, 1855.

NOTES ET MÉLANGES

NOTE SUR UNE ANCIENNE TRADUCTION FRANÇAISE
MANUSCRITE
DE L'ITINÉRAIRE DE BENJAMIN DE TUDÈLE
INEXACTEMENT DATÉE

La Bibliothèque Nationale possède sous le n° 5641 des ms. français une traduction de l'Itinéraire de Benjamin de Tudèle, datant du XVI^e siècle et due à André Thévet[1]. La notice imprimée au *Catalogue* des manuscrits français (t. V, ancien fonds, p. 49) cite les premiers et les derniers mots du texte, donne le nombre des feuillets (56) et indique qu'au dos du feuillet 56 se trouve collée la note suivante : « Voyage du Juif Benjamin, traduit en français par M. A. Thevet, 1553 ». Si cette date était exacte, la traduction n'aurait pu être faite que sur l'édition *princeps* (Constantinople, 1543), puisque la deuxième, celle de Ferrare, est de 1556 ; elle ne serait donc pas sans valeur comme témoin de ladite édition, qui est introuvable. Mais, en réalité, cette traduction est sûrement postérieure à 1575, date de la publication à Anvers de la traduction latine d'Arias Montanus. Une brève comparaison de cette version avec le ms. de Thévet nous a convaincu, en effet, que ce dernier n'a fait que retraduire Montanus. Pour le démontrer et donner en même temps un spécimen de cette vieille traduction française, nous en transcrivons ici le commencement, en soulignant les passages les plus manifestement calqués sur la version d'Arias Montanus, dont nous reproduisons en note les phrases ou expressions correspondantes :

---

[1] André Thévet, moine cordelier, voyageur, auteur de nombreux ouvrages, de valeur assez médiocre, n'est pas inconnu des lecteurs de cette *Revue*. M. S. Reinach a donné quelques extraits de sa *Cosmographie Universelle*, parue en 1575 (t. XX, p. 88 et suiv.)

Benjamin, fils de Jonas, de probable mémoire a dit[1] qu'au commencement de sa pérégrination de la ville *de César Auguste*[2] cheminant selon le cours d'Ibre, fleuve d'Espagne, est arrivé à Tortose : de là à Saragosse[3], ancienne ville bâtie et construite par *le fils d'Enac*[4] et par les Grecs, laquelle en beauté surpasse toutes les autres villes de toutes les régions d'Espagne et pour sa louable magnificence ne s'y trouve une de comparée à icelle étant située et assise proche la mer.

Depuis l'espace de deux jours (dit-il) *suis entré*[5] à Barcelone en laquelle il y a une *synagogue sacrée aux sages*[6], *fréquentée de plusieurs prudents personnages*[7] et embellie de gens d'autorité et honneur entre lesquels sont les principaux Séseth, Sealthiel et Selomo fils d'Abraham, *iceux fils d'Azidaï*[8] de recommandable mémoire. Cette ville est de petite grandeur, mais magnifique en beauté assise sur le rivage de la mer, peuplée de plusieurs marchands y abondant de diverses nations, tellement que c'est un *marché fort célèbre*[9] aux Grecs, Pisains, Génois, Siciliens, *Egyptiens, Alexandrins*[10] et à toute la terre d'Israel et de tous les côtés d'icelle.

De là l'espace de *six jours*[11] suis venu à Gerunde où y a une petite synagogue de Juifs. Depuis en chemin de trois jours suis arrivé à Narbonne qu'est la première ville pour les lois, car d'icelle s'épanche la loi pour toutes les nations où il y a de grands personnages excellents en sagesse et honorables, en premier lieu Zaconimos[12] (*sic*) fils de grand et vénérable personne, Théodore de bonne mémoire de *la race de David par droite généalogie*[13], lequel a des terres et champs des princes de cette région, n'étant sujets à personne, c'est-à-dire ne rendant aucun tribut ni taille. Il y a aussi en premier lieu Abraham, chef de Synhedrin et Machir et Iehuda et plusieurs autres semblables disciples et y a pour aujourd'hui juste au nombre de trois cents juifs.

---

[1] Thévet a omis de traduire les quelques phrases d'introduction à l'Itinéraire.

[2] Latin : ex Cæsar-Augusta urbe ; l'hébreu ayant שרקוסטה, l'auteur paraît bien avoir suivi le latin, en donnant ici le nom de la ville sous sa forme primitive.

[3] Au lieu de Tarragone, inadvertance.

[4] A filiis Enac. L'hébreu a seulement ענקים.

[5] Ingressus fui. Pas de verbe dans l'hébreu.

[6] Synagoga sacra est sapientibus : héb. : קהל קדוש.

[7] Ac prudentibus frequens ; héb. : אנשים חכמים.

[8] Filii Hhazzidai. Thévet a pris *filii* pour un pluriel. L'erreur ne s'expliquerait pas s'il avait travaillé sur l'hébreu (בן חסדאי).

[9] Celebre emporium ; héb. : באים בסחורה venant pour le commerce).

[10] Aegyptiis Alexandriis. D'après l'hébreu, Alexandrie d'Égypte. La décomposition en Égyptiens et Alexandrins et l'interversion des deux noms attestent la parenté des deux versions.

[11] Sesquidiei. Thévet semble, par étourderie, avoir compris : sex dierum.

[12] Bévue pour Kalonymos.

[13] Ex semine David recta genealogia : héb. : מזרע דוד מכונה ביחוסו.

De la, suis arrive à Bidrasch distante à quatre lieues où y a une université de sages aornée et peuplée de disciples desquels les plus remarquables sont *Selomo Ilhalpetha*[1] et Joseph fils de Nathanal de bonne mémoire.

De là en partant suis venu l'espace de deux [jours] *au mont Tremblant qui anciennement était dit le mont Pessule, maintenant nommé par les habitants du lieu Montpellier, ville propre à négociation et marchandise, proche de la mer de deux lieues, fréquentée de diverses nations à cause du commerce qu'est entre elles*[2] comme de Idumains, Ismaélites[3], Longbards et du grand royaume de Rome comme aussi de toute la terre d'Egypte et d'Israel, de tout le royaume de France, d'Espagne, Angleterre et aussi par toutes sortes de language; *là ils se trouvent des ouvrages des ouvrages* (sic) *des Génois et Pisains*[4]. Et y a aussi des disciples des sages maintenant et de notre âge fort célèbres. En premier lieu Reuben fils de Theodore et Nathan fils de Zacharie et *de tous le premier Semouel et Selamias et Mardocheus qui est déja passé de ce monde à l'autre*[5]. *Aucuns d'entre eux sont fort riches, libérals envers les pauvres, qui à tous ceux qui viennent à eux donnent aide et secours*[6].

Il est inutile de prolonger cette citation, qui suffit à montrer le rapport étroit qui existe entre la traduction de Thévet et la version latine d'Arias Montanus. Le travail de Thévet, qui fourmille d'ailleurs de bévues, ne mériterait pas, même fait directement sur l'hébreu, d'être publié; à plus forte raison, maintenant que nous savons que la date de 1553 est erronée et qu'il est tributaire du latin. Il témoigne seulement de l'intérêt provoqué chez les savants et les géographes du temps par la publication de la première traduction latine du Voyage de Benjamin de Tudèle.

JULIEN WEILL.

---

[1] Latin : même orthographe.

[2] In Tremulum montem, qui Pessulanus olim ab incolis nunc Mompellier vocatur, urbem negotiationi et mercaturæ opportunam a mari leucis duabus dissitam a variis nationibus commerciorum caussa frequentatam etc. Cf. l'hébreu : להר געש הנקרא מונפשליר והוא מקום יפה לסחורה קרוב מן הים ב׳ פרסאות (פרסה ובאים אליו מכל מקום לסחורה dans l'édition Adler).

[3] Omet : ex Algarba (אל גרבה).

[4] Ibidem inveniuntur opera Genensium et Pisanorum ; héb. : נמצאים שם לסחורה על ידי גינוין ופישכין.

[5] Et omnium præcipuus Semuel et Selamias et Mardocheus qui jam vita defunctus est. Heb. : שמואל הרב שלהב ור׳ שלמיא ור׳ מרדכי ז״ל.

[6] Nonnulli inter illos ditissimi sunt et liberales in pauperes qui cunctis ad se venientibus subsidium servant. Heb. : ויש ביניהם עשירים ובעלי צדקה עומדים בפרץ לכל הבאים כידם.

LE DÉBAT ENTRE ANTON DE MOROS ET GONZALO DAVILA

M. Forel-Fato a fait connaître, pour la première fois, une curieuse dispute entre Anton de Moros et Gonzalo Davila d'après un manuscrit italien de la B. N. ayant appartenu à la bibliothèque des rois Aragonais de Naples [1]. Dans les neuf pièces qui la composent, les deux *trobadores* Anton de Moros et Gonzalo Davila s'adressent, en vers assez corrects, des injures personnelles et très malsonnantes, de gros mots dont la trivialité est, du reste, assez commune dans les débats de ce genre, des attaques qui, pour être souvent d'un ton outrancier, n'en sont pas moins dépourvues d'esprit sarcastique.

Moros compare son rival à un singe ; il lui dit qu'il est si maigre et si laid qu'il ne pourrait pas se marier à Valence, ville célèbre pour ses belles femmes ; qu'il est fait pour être la risée des hommes avec sa figure édentée. Il le traite d'ivrogne « dont les os sont cuits dans du vin », de voleur et lui conseille de se retirer dans un couvent, s'il ne veut pas mourir à l'hôpital.

Gonzalo de Avila ne demeure pas en reste. Moros n'est pas le Dante qu'il s'imagine, mais un simple usurier, un vil individu qui mérite la corde, un faussaire de contracts.

Mais là où ils semblent vraiment à leur aise, c'est quand ils se traitent tour à tour de *juif* et quand ils font allusion à leurs ancêtres. Ils repoussent tous les deux cette insulte et ils reviennent sans cesse à la charge, se lançant réciproquement à la tête, en strophes d'un tour alerte, les épithètes de *Macabeo*, *logrero*, *judio*.

Moros rappelle à son adversaire qu'il n'y a pas longtemps qu'il est devenu chrétien, tandis que ni lui, ni ses ancêtres ne sont jamais entrés dans une synagogue. Mais Davila est un marrane notoire, proche parent de Mosse Cohen, et non de la famille des Mendoza comme il s'en vante. S'il est plus savant que Salomon, il doit sa science à la *Tora* ; il est parti de Castille parce qu'on avait découvert qu'il était *marranchon* ; du reste, on n'a qu'à regarder sa circoncision pour se convaincre qu'il dit la vérité.

Gonzalo Davila lui renvoie la balle longuement dans la pièce n° 6. Moros ment quand il essaie de le faire passer pour Juif — sa lignée n'a pas une telle descendance. Il est *hidalgo* des pieds à la tête : il n'est pas fils d'usurier, mais d'un illustre écuyer. Si Moros n'est pas Juif, qu'il lui dise donc pourquoi il se sert de la *conversation très hébraïque*. Non, Moros est un converti, fils de rabbin, et l'on peut constater par des actes quels furent ses ancêtres. Anton est jusqu'aux yeux dans la juiverie, où il a son cœur et son âme. Ce n'est pas sûrement parce qu'il est fils de comte qu'il est devenu usurier. Moros est un « Macabeo » très ancien. Il n'a même pas le droit de porter ce nom, étant fils de Juif ; Juif est aussi son oncle don Juda.

---

[1] *Romania*, 1901.

Mais ces deux auteurs sont-ils, en réalité, Juifs ou convertis ?

Nous n'avons malheureusement que leurs propres affirmations, vagues chez Moros, plus précises chez l'autre. Il faut remarquer que ces deux rimeurs entrent pour la première fois dans la littérature espagnole. Anton de Moros était complètement inconnu, et du second on ne connaissait qu'une pièce qui fait partie d'un chansonnier du Musée Britannique. C'est tout au plus si, d'après quelques indications de leur dispute, l'on peut déduire qu'ils ont vécu dans la seconde partie du xvᵉ siècle. Si l'on considère pourtant que Moros est Aragonais et qu'à cette époque les convertis étaient fort nombreux dans l'Aragon, que les trobadores chrétiens et même juifs ont l'habitude de railler et insulter grossièrement leurs rivaux *confesos*, qu'ils émaillent souvent leur vers de mots hébraïques, comme l'on peut voir dans le chansonnier de Baena et dans celui de Montaro[1] (dans le débat présent il n'y a que deux mots hébreux : *tora* et *rezmilla*), l'on peut conclure avec une certaine vraisemblance que ces deux rimeurs, et surtout A. de Moros, étaient des Juifs convertis, contemporains d'Anton de Montoro el ropero et de Rodrigo Cota.

S. Mitrani-Samarian.

A. de Moros. Pièce n° 1.
17 No es de mucho tavido a nuestro senyor quel crio.
G. D. n° 2.
17 Este Cayn atrevido jure lugo por su Dio... rrmesa le deve ser la muerte de Jesu-Cristo.
Moros. N° 3.
25 Tocaes me de Macabeo con temor que no vos toque. Rrecebit este

---

[1] Comendor Roman al Ropero ; Montoro contre Cota ; les attaques contre Juan de España et contre Juan de Valladolid ; Pero Ferrus et la réponse des rabbins, etc.

rretoque entrat (en) medio del torneo, que yo ni los mios no creo nunca entrassen en synoga.

G. D. Nº 4.

25 Enojaes vos, segon veo, por vuestro judayco estoque, perder con xaque por rroque, fallando con devaneo.

Moros. Nº 5.

Quien es marrano rrebiente y le de Dios mal estrena; Luego os acuso la pena, que aqui no basta argumente.

Que muy cercano pariente soes de Mosse Cohen, no vos lo tyenen a bien ser ydrolatrar la gente.

81 Que aqui daes a entender a gentes de miga boça que soes de los de Mendoça en lynage y en valer.

61 Qui vio castellano mudo ni lyebre ser perezosa ni lealtat en rraposa ni judio no ser agudo.

65 Vos por aquesta rrazon que vos he alegado agora, vos previene del *Atora* saber mas que Salomon; porque os dezian marranchon vos salistes de Castilla: sy vos miran la *rezmilla* verdat dira mi sermon.

G. D. Nº 6.

28 Dezis me que soy marrano vos mentis, don vil judio, a cierto el lynage mio no deciende de tal mano.

De los pies a la cabeça soy fidalgo verdadero, syn mal quarto y falsa pieça; ni soy fijo de logrero salvo de lympio escudero.

Mas vos que tanto negaces no ser de sangre judayca, la platica muy ebrayca dezit por que la servaes?

Vuestro padre fue raby vos un muy Gordo confeso. El nombre de Moros vy que os bolvieron del avieso segun consta por processo.

En el qual son insertados los senyales verdaderos, testigos no lysongeros de vuestros ante passados; con los quales syn falsia fasta los ojos, Anton, estaes en la Juderia do teneys el coraçon el alma y la condicion.

Pero veamos de donde ser logrero vos previene ciertamente no vos viene en ser fijo de grand conde Soes en quanto fazeys Macabeo muy antigo, aunque vos esto negueys, cada cual lleva con sigo, con las obras el testigo.

109 Pues sabet que os an prestado, a culpa de vuestra madre, Anton senyor, esse padre que de Moros es nonbrado; pero quanto a la verdat, vos soes fijo d'un judio; esto sea en poridat, y d'aquel mesmo gentio es don Yuda vuestro tio.

BIBLIOGRAPHIE

Les éditions nouvelles de l'Itinéraire de Benjamin de Tudèle.

L'*Itinéraire* du célèbre voyageur juif Benjamin ben Yonah de Tudèle date de 1173. Depuis lors il a été souvent copié, édité et traduit, mais il s'en faut que le lecteur en ait eu le texte vraiment exact. L'*editio princeps* de Constantinople (1543) et la suivante, celle de Ferrare (1556), fondée sur une copie un peu différente, ont été les bases uniques, et bien insuffisantes à l'égard de la correction, de toutes les éditions et traductions ultérieures, y compris la grande édition publiée par Asher à Londres en 1840. Celle-ci du moins, grâce à l'érudition et à la sagacité de l'éditeur, réalisait un grand progrès sur ses devancières. On ne pouvait guère faire mieux en l'absence de tout manuscrit ancien qui permît de contrôler les premières éditions.

Depuis soixante ans, des manuscrits ont été découverts : ils confirment parfois les restitutions et corrections conjecturales d'Asher, mais souvent offrent des leçons nouvelles qui amendent très heureusement le texte reçu, permettent de reconstituer la fameuse relation si altérée et rendue si souvent inintelligible par les négligences et inadvertances des copistes ou des éditeurs, et enfin disculpent le pauvre Benjamin de bien des prétendues sottises ou impostures dont on l'a accusé sans ménagement.

Les manuscrits inconnus de l'édition d'Asher, — il y en a trois principaux, — ont été récemment étudiés en collaboration par MM. Marcus N. Adler et Grünhut, qui ont entrepris ensuite, chacun de son côté, une édition nouvelle des *Massaot*. Voici, d'après eux, quelques détails sur les manuscrits inconnus de l'édition d'Asher.

Le codex E, qui appartient à M. Epstein, est le plus complet des trois : c'est une copie italienne censurée par Luigi de Bologne, le 10 juillet 1599, ce qui donne pour la date un *terminus ad quem*. M. Epstein croit qu'il est de la fin du xve ou du commencement du xvie siècle. L'édition de Ferrare a été faite sur une copie proche parente de ce codex E.

Le second ms., — appelé BM par les éditeurs, — appartient au British Museum ; c'est le plus précieux de tous, celui qui renouvelle vraiment le texte reçu, permet de redresser bien des bévues et de combler bien des lacunes. Il est surtout supérieur aux autres pour la correction qu'il offre dans les noms de personnes et de lieux, et dans les chiffres. M. Grunhut estime qu'il n'est pas postérieur de plus de cinquante ans à la mort de Benjamin. Bien qu'il soit détérioré par endroit et qu'un morceau ait changé de place, sa valeur est de premier ordre et c'est avec raison que M. Adler en a fait la base de son édition.

Enfin le ms. K (M. Adler l'appelle R) appartient à la Bibliothèque Casatanensis à Rome ; il est sans lieu ni date : M. Grünhut, qui en a fait une copie, le croit du xive siècle. M. Adler, qui a utilisé cette copie et une autre de M. Neubauer, ne se prononce pas sur la date.

Voilà, avec deux fragments d'autres ms. collationnés seulement par M. Adler, la base des deux éditions récentes. L'une, la première en date, porte les noms de Grünhut et d'Adler, elle contient le texte hébreu, avec introduction, notes et traduction en allemand[1]. M. Grünhut a pris comme base le codex E (Epstein), parce qu'il est le plus complet. Cela est regrettable, car les bonnes leçons sont souvent, en cas de variantes, reléguées dans la note, au lieu de figurer dans le texte. La typographie de l'édition laisse à désirer. L'étude des mss. a permis à M. Grünhut, dans son introduction, de rectifier ou de préciser la chronologie du voyage de Benjamin de Tudèle. Il établit que le voyage a dû commencer entre le 23 novembre 1165 et février-mars 1166. Graetz croyait que Benjamin était à Damas en 1170 et encore la même année en Perse et en Arabie, et parvenait avant le 13 septembre 1171 en Egypte. Il aurait donc mis quatre ans de Bari en Italie jusqu'à Damas et un an et demi seulement de Damas en Egypte. Schwarz (*Das heilige Land*, p. 38) pense même que Benjamin se trouvait à Tripoli (plusieurs étapes avant Damas) dès 1170. Or, Benjamin parle d'un tremblement de terre qui eut lieu « précédemment », dit-il, à Tripoli. Comme un tremblement de terre à Tripoli est mentionné par Joseph Hakohen en 1170, Schwarz croit qu'il s'agit du même événement. Mais M. Grünhut observe que Benjamin parle ici non de Tripoli seulement, mais de toute la Palestine. Il peut donc s'agir de celui qui eut lieu en 1157. Graetz s'appuie, quant à lui, sur le texte où Benjamin dit avoir été à Ispahan 18 ans après la défaite du roi Singar ; comme cette défaite eut lieu en 1153, Benjamin se serait trouvé en Perse en 1170. Mais cet argument vient d'une mauvaise leçon des éditions. Le texte des mss. porte 15 ans et non 18. Benjamin était donc en Perse dès 1168-69.

M. Grünhut, dans une autre partie de son introduction, exprime l'opinion que l'Itinéraire n'est pas un récit de voyage désintéressé ; que l'auteur poursuivait un but, celui de provoquer un mouvement d'émigration des Juifs d'Espagne vers l'Arabie, où se trouvaient de grandes agglomérations juives vivant indépendantes. Les arguments invoqués à l'appui de cette thèse (p. 20) paraissent bien faibles. « Revenu de son voyage, dit l'introduction de l'Itinéraire, il rapporta ces descriptions de voyage en Castille. » Mais, dit M. Grünhut, Benjamin était de Tudèle, et Tudèle était en Navarre. S'il a été en Castille, c'est qu'il avait été chargé d'une mission par les Juifs castillans, et il venait leur en rendre compte. Il n'y a pas un mot dans tout le texte qui autorise une pareille conjecture. Le second argument ne vaut pas mieux. Il est dit à la fin : « Si nous ne devions pas craindre que la fin ne soit pas encore arrivée, nous nous *réunirions*. » C'est la preuve que les Juifs songeaient à émigrer ! A noter que cette phrase fait partie des paroles adressées par les hospitalières communautés d'Allemagne aux Juifs de passage. Ce qui est dit là et ce qui précède exprime l'espoir de la réunion éventuelle des Juifs dispersés, rien de plus.

---

[1] L. Grünhut et M. N. Adler, *Die Reisebeschreibungen des R. Benjamin von Tudela*, 1er vol. (texte hébreu), Francfort, 1904, 164 p. ; 2e vol. (introduction, traduction et index), Jérusalem, 1903, 27 + 99 p.

Dans sa traduction, M. Grünhut a adopté pour principe de considérer les chiffres de population juive comme se rapportant non à des individus, mais à des familles : quand l'auteur dit avoir rencontré quarante Juifs, par exemple, en tel endroit, c'est quarante familles qu'il faut lire. Cette interprétation paraît souvent légitime. On a l'impression plus d'une fois que Benjamin compte les chefs de famille. Il n'est pas certain toutefois qu'on doive étendre cette observation à toutes les statistiques du voyageur, les chiffres de 50.000, de 100.000, 300.000 même, qui se rencontrent parfois pour certaines communautés de Perse ou d'Arabie et qui ne semblent pas avoir été visitées réellement par Benjamin, sont déjà fantastiques. Faudra-t-il les quadrupler ou les quintupler ? Il est donc plus sage de ne pas déroger à l'habitude de tous les traducteurs et de ne pas parler de familles.

M. Adler publie, à son tour, dans la *Jewish Quarterly Review* depuis le nº d'avril 1904, une collation très soignée des *Massaot* accompagnée d'une traduction anglaise, de notes substantielles et de quelques *fac-similés* des mss. utilisés. M. Adler prend, avec juste raison, comme base de son édition le codex BM, bien supérieur aux autres. Toutes les variantes étant soigneusement données en note, le lecteur peut choisir en connaissance de cause. Il est rare que la leçon du texte ne soit pas la meilleure. On trouvera ici une série d'exemples, recueillis au courant de la lecture des deux éditions nouvelles, qui montreront ce que le texte de l'Itinéraire a gagné grâce à ces travaux récents. Nous suivrons la pagination d'Asher que M. Adler a eu l'heureuse idée de reproduire en manchette dans le texte et la traduction. (Il est regrettable que M. Grünhut n'ait pas fait de même.)

P. 1. Parmi les notabilités juives de Barcelone, lire R. Salomon *et* R. Abraham, au lieu de : fils de R. Abraham.

P. 4. Parmi les savants de Lunel, la nouvelle édition nomme un personnage jusqu'ici inconnu : R. Oulsarnou ; le ms. R. a ר' הלשירנו. Mais ce nom nous paraît corrompu. Il n'est mentionné dans aucune autre source.

P. 5. Juif de Posquières : lire R. Isaac, fils de R. *Méir*, non Moïse — A Bourg-de-Saint-Gilles, le nom du comte est maintenant écrit correctement רימונד ou רימונדי.

P. 10. A propos des tombeaux des dix martyrs à Rome, M. Adler indique avec raison qu'il s'agit de dix rabbins de Rome énumérés notamment dans la préface du Hakemoni publié par Geiger dans le

מלא חפנים, et non des dix Tannaïtes martyrs du IIe siècle. On devait d'autant moins s'y tromper que Benjamin assigne à Akiba, l'un de ces dix martyrs, une sépulture à Kefar Alkeram. Baratier et d'autres, s'étant mépris, en étaient quittes pour charger le voyageur d'une contradiction ou bévue de plus.

P. 11. Pouzzoles : on lit maintenant correctement : שבנה ציר כן הדר, « que fonda Cir, fils d'Hadarézer ». Asher n'a pas cherché à corriger la leçon fautive צנצן. La correction ציר avait cependant déjà été suggérée par Baratier.

P. 14. Restitution du nom de *Colo de Bari*, ville détruite en 1156 par Guillaume de Sicile. M. Adler observe que, cette ville ayant été rebâtie en 1169, Benjamin a dû y passer avant cette date.
— Tarante possède *40* Juifs et non 500.

P. 19. Les Juifs de Salonique s'adonnent au commerce de la soie (indication inédite). — Lire *Christopoli*, non Canistoli.

P. 20. Parmi les pays envoyant des marchands à Constantinople, on lit maintenant la *Chazarie*, et non la Burie ou Budie, qu'on cherchait en vain à identifier.

P. 23. Le sultan *Masoud* n'était pas nommé dans les éd. — Parmi les rabbins de Constantinople : R. Aaron *Bekhor Schoro*, non Khouspo.

P. 24 (fin). Confirmation de la conjecture d'Asher : מגדל, faute pour גדול.

P. 28. Le gouverneur de Gebal est Guillaume Embriacus (Julianus dans les éd.).

P. 30. Benjamin va en une demi-journée de Sidon à Sarepta et de Sarepta à Tyr la Nouvelle (dans les éd. l'étape de Sarepta manquait). — Tyr a *500* Juifs, non 400.

P. 32. Césarée compte *200* Juifs et non 10 (le ך a dû être pris pour י). — Naplouse compte environ *1,000* Samaritains, non 100.

P. 34. A une parasange d'Ayalon se trouve *Mahomerie-le-grand* (למהומריא לגרנד). On lisait jadis le mont Moria Gran-David (להר המוריה לגארו דוד), ce qui attribuait à Benjamin cette absurdité de mettre le mont Moria a trois parasanges de Jérusalem. Asher, ne pouvant admettre pareille bévue, déplaçait les mots להר המוריה pour les mettre au paragraphe suivant devant לירושלם. Ce seul exemple suffirait à prouver l'excellence du ms. adopté comme base de son édition par M. Adler.

P. 35. Le ms. BM donne seul *200* Juifs à Jérusalem. Tous les autres mettent 4 Juifs, chiffre confirmé d'ailleurs par Petahia, et qui paraît devoir être maintenu.

P. 37 (fin). « Ces sépulcres vont jusqu'à Celcah dans le territoire de Benjamin. » Cette phrase manquait dans les éditions antérieures.

P. 42. De là (Schilo) il y a trois parasanges à *Mahomerie-le-petit*. Comme plus haut pour Mahomerie-le-grand, on avait dans les éd. antérieures le mont Moriah. (« Nouvel égarement de Benjamin, disait Baratier. ») M. Adler, qui édite le ms. BM, écrit מהומריה ; mais la leçon la plus exacte est ici celle du ms. R : מהומריאה. (Mahomerie-le-grand et Mahomerie-le-petit sont des églises du temps des croisades.)

P. 43. A Rams (sans doute Ramlé) demeurent *300* Juifs, non 3.

P. 45. Là (au cimetière de Tibériade) se trouvent les tombes de Yohanan ben Zakkaï et de *Juda Halévi*. Ceci est une des plus intéressantes révélations de l'édition nouvelle. Dans les antérieures on lisait Jonathan Halévi, personnage inconnu par ailleurs. Il est très vraisemblable qu'il s'agit de l'illustre poète, mort environ vingt ans avant la visite de Benjamin. Nous sommes donc renseignés à présent sur le lieu de sa mort.

P. 45-46. Là (à Alma) se trouvent les tombeaux d'Eléazar ben Arakh, d'Eléazar ben Azaria, etc. *De là il y a une demi-journée jusqu'à Kadès, qui est Kades Nephtali sur les bords du Jourdain*, où se trouve la tombe de Barac, fils d'Abinoam.

Les mots soulignés se trouvaient antérieurement placés mal à propos avant la phrase précédente.

P. 47 (fin). Le roi Anak, dont le nom était *Abramz* (אברמז) : les éd. ont אבכמז ou אבמבז. M. Adler rapproche de ce passage un texte du Midrasch Rabba (lire Bereschit Rabba), ch. XIV : אמר ר' כוי האדם הגדול בענקים זה אברהם.

P. 48. Il y a là (à Damas) une *centaine* de Caraïtes, non 200.

P. 49 (fin). *De là* (Kerithin) *il y a une journée jusqu'à Hemesan, ville des Cemarites, où se trouvent environ 20 Juifs* ; ce passage n'existe pas dans les éditions antérieures. M. Adler suppose qu'il s'agit d'Emesa (l'actuelle Homs), dans le voisinage de laquelle se trouve le cours intermittent du Fouwar ed-Der, l'ancien Sabbation. — Le tremblement de terre qui eut lieu à Hamath a fait périr *25,000 personnes, dont environ 200 Juifs* (anc. éd. : 15,000 morts, 70 survivants).

P. 50. A Alep, *5,000 Juifs*, au lieu de 1,500.

P. 51 (fin). De là (Harran) deux jours à *Ras el-Aïn* ; ce nom ne figure pas dans les éd.

P. 52 (fin). *40* parasanges de Ninive à Erbil, et non une.

P. 53. *3,000* Juifs à Nehardea, non 2,000.

P. 55. Les Musulmans ne peuvent le voir (le Khalife de Bagdad) *qu'une fois l'an*, et non, comme dans les éd., ne peuvent le voir (du tout).

P. 59. Il y a à Bagdad environ *40,000* Juifs et non 1,000.

P. 62. L'exilarque rend visite au Khalife tous *les cinq* jours, non tous les jours.

Ibid., Voici un curieux passage de la description de la visite de l'exilarque au Khalife qui avait disparu des éditions, du fait de la censure, comme le suggère M. Adler : « Sur son turban est une étoffe blanche garnie d'une chaîne *portant le sceau de Mahomet*. Il vient devant le Khalife, lui baise la main et le Khalife se lève devant lui et l'installe sur le trône que Mahomet a prescrit de lui préparer, et tous les princes musulmans qui viennent visiter le roi se tiennent debout devant lui. L'exilarque s'asseoit sur son trône vis-à-vis du Khalife, car ainsi en a ordonné Mahomet pour accomplir le verset לא יסור שבט מיהודה וכו'. — Son autorité s'étend jusqu'à Samarcande (éd. : provinces). »

P. 64. La ville de Bagdad a *vingt* milles de circonférence, et non *trois*, leçon des éditions (Baratier, ne s'expliquant pas cette leçon absurde, voulait qu'il s'agît d'une autre ville et proposait de lire : ובמדינת בגדד עיר שלוש מילין).

P. 65. A la distance d'un mille de Babylone demeurent *3,000* Israélites, non 20,000.

P. 70. Le Yémen où demeurent les Juifs appelés כיבר, gens de Teima ; les édit. lisent ici : les Juifs appelés בני ריכב (les Réchabites). M. Adler suppose que ריכב est l'altération de כיבר qui est la vraie leçon. Ainsi tomberait la légende qui fait descendre ces Juifs de la tribu des Réchabites mentionnée dans l'Écriture. Kheibar se retrouve plus loin (p. 72) comme nom de ville possédant 50,000 Juifs.

P. 71. Teima et Tilmas : là se trouve Salomon ha-Nassi, frère de Hanan ha-Nassi. *Le pays appartient aux deux...* Ils envoient de nombreuses questions à *l'exilarque, leur parent à Bagdad* קרובב לבגדאד et non קרועי בגרים des éd.).

P. 81. Environ *30,000* Juifs à Hamadan (non 50,000).

P. 82. De Chiraz en sept jours à *Ghazna*, grande ville sur le fleuve Gozan où sont environ *80,000* Israélites.

Asher lisait, avec les éditions, Ghiva, et 8,000 au lieu de 80,000. Il supposait que Ghiva était Khiva et substituait l'Oxus au Gozan. M. Adler démontre qu'il ne peut s'agir que de Ghaznah, qui était, il y a huit siècles, la capitale de l'Afghanistan (t. XVIII, p. 93, note).

P. 88 (fin). Au lieu de נקרוקיש, on lit correctement הנקרא קיש, ce qui confirme la correction d'Asher.

P. 90 (comm.). Ajouter : Elle (la pêche des perles à Katifa) est surveillée par un préposé juif.

P. 97. A Kouç (Égypte), *300* Juifs, non 3,000.

P. 103. Bolbis (Bilbeïs) au lieu de Bolsir Salbis (nom de l'ancien Goschen), ce qui confirme la conjecture d'Asher.

300 Juifs dans cette ville, non 3,000.

— Après Alboubizig (non Al-Bouhaïg), il faut ajouter : De là il y a un demi-journée jusqu'à Banaa, où se trouvent 60 Juifs.

— A Miniet Zefta se trouvent 500 Juifs. De là il y a une demi-journée à Lamati, où il y a *200* Juifs (ces 200 Juifs dans les éditions sont rapportés à Manziphta).

— A Alexandrie se trouvent 200 écoles, d'après **BM**.

P. 104. Le miroir de verre d'Alexandrie se voyait en mer à une distance de *vingt* jours, non de cinquante.

P. 106. Liste des endroits d'où on venait à Alexandrie faire le négoce : lire בניסיה (Venise) et non וולינציא (Valence ou Bolognese). Après Sicile, ajouter : Calabre, Romania, Chazarie, Bicinin (?) Hongrie et Bulgarie.

— Après Espagne, ajouter d'après R : Galicie et Titar (?), d'après BM : Espladoura.

— Au lieu de Sonsana, lire Sisonia (Suède ?). Saxonie d'après Grünhut. Au lieu de Galatz, lire Galicie ou Galice.

— Après Hollande, ajouter Trana (Trani ?), Frise, non Paris (Grünhut), Écosse, Angleterre, Galles (d'après BM.).

— Au lieu de Larmandia on lit maintenant correctement Normandie.

— Après Bourgogne, le mot מריאנה me parait désigner la Mayenne et non la Mauritanie (Grunhut).

P. 108. ...Messine, sise sur le bras de mer appelé *Lou far* (Faro di Messina), et non Louniz ou Lounid. (Dans sa traduction, M. Grünhut met « Lunir », je ne sais pour quelle raison.)

P. 109. De Trapani on peut aller à Rome en *dix* jours, non trois.

— Depuis Cologne jusqu'à *Rensbourg* (Ratisbonne) et non Kassenbourg.

P. 110. Voici les villes d'Allemagne : מס תיורכש sur la Moselle, etc. Ces mots qu'offre seul le BM désigneraient, d'après M. Grünhut, les villes de Metz et Thionville. Mais il est bien difficile, quelque corruption qu'on admette, de voir Thionville dans le deuxième mot. Je proposerais de lire Maestrich et de lire Meuse au lieu de Moselle. — Bonna et Cologne, au lieu de Kaub et Cartania (Creuznach). — מינכר (Munster) est ajouté entre Bing et Worms des éd.

P. 111. Après Çor (רצר), le ms. R. ajoute רנורינבריק ודינירשברוק. M. Grünhut suppose que רצר et רנור (commencement du mot suivant) font double emploi et qu'il s'agit soit de Sarrebrück, soit de Nuremberg. Quant au mot ודינירשברוק, qui n'est pas dans le ms. BM., il est probable que c'est une transcription fautive de Regensbourg.

— A Prague se trouvent 106 Juifs, indication due au seul ms. R.

P. 112. ...Le royaume de France va de la ville de אלסוד jusqu'à Paris. Cet énigmatique Alsod (E. : Alsodo), où Constantin l'Empereur voyait l'Alsace, ne serait autre qu'Issoudun, d'après M. Clermont-Ganneau (Compte-rendu de l'Académie des Inscriptions, 1905).

Ces indications ne sont nullement complètes, mais prouvent assez la valeur des nouveaux travaux faits sur le texte des *Massaôt* et le vif intérêt que présente cette véritable reconstitution d'un texte qu'on ne possédait jusqu'ici que sous une forme fâcheusement corrompue. L'itinéraire de Benjamin de Tudèle, déjà considéré antérieurement comme une source importante de l'histoire juive et de l'histoire générale au XIIe siècle, jouira désormais, surtout grâce à la belle édition, bientôt achevée, de M. Adler, d'une autorité sensiblement accrue.

JULIEN WEILL.

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

LES JUIFS DE FRANCE

DU MILIEU DU IXe SIÈCLE AUX CROISADES[1]

Après Agobard et Amolon, et jusqu'à la fin du xe siècle, les renseignements sur les Juifs de France tarissent presque entièrement, et de ceux qui ont subsisté il serait imprudent de tirer des conclusions générales.

En 848, Bordeaux est pris par les Danois : un évêque, qui n'est pas de la région, prétend que ce sont les Juifs[2] qui leur ont livré la ville[3]. — Vers 876, Anségise, archevêque de Sens et prélat des Gaules, expulse de la cité les Juifs et les nonnes « pour une certaine cause[4] ». D'après M. Gross, ce prélat aurait usé en ce faisant, de ses droits de vicomte de Sens, et son attitude serait le premier symptôme de la révolution que fit subir à la condition des Juifs le triomphe de la féodalité[1].

---

[1] Ce chapitre fait suite à l'*Histoire des Israélites de France*, Paris, Durlacher, 1904.

[2] Les Juifs s'étaient-ils déjà avancés jusque-là ? Nous l'ignorons. On ne saurait rien déduire d'une légende juive qui les fait arriver dans cette ville dès le temps de Vespasien. Cet empereur avait embarqué des convois de ces malheureux sur trois navires, qui furent abandonnés en pleine mer. L'un des vaisseaux aborda à Lyon, un autre à Arles et le troisième à Bordeaux. Dans cette cité les Juifs furent accueillis avec bienveillance et reçurent des champs et des vignobles. Mais, après la mort du prince qui leur avait offert asile, ils furent victimes d'une persécution. Pour la faire cesser, ils instituèrent des jours de jeûne et composèrent la prière והוא רחום (Voir Gross, *Gallia judaica*, p. 74-75). Inutile de montrer la fantaisie de cette fiction qui se joue de la géographie ; elle est de la famille, comme l'a bien vu M. Gross, de celle qui fait venir en Gaule, à Marseille et à Aix, les deux premiers évêques de ces cités, dans des circonstances analogues, après avoir été chassés de Jérusalem par les persécutions et abandonnés à un navire sans capitaine ni pilote. Que si la légende juive trahit au moins l'estime dans laquelle était tenue la communauté de Bordeaux, rien n'indique que cette fable se soit formée au IXe siècle : au contraire, tout fait croire qu'elle est très postérieure, car la prière qu'elle commente n'apparaît dans aucun Rituel avant le XIIIe siècle.

[3] *Annales Bertiniani*, Pertz, Scriptores, I, 443 : « Dani Burdigalam Aquitaniae, Judeis prodentibus, captam depopulatamque incendunt. » Cette partie des Annales de saint Bertin est l'œuvre de Prudence, dit Galendo, évêque de Troyes, qui est mort en 861. Le *Chronicon de gestis Normannorum in Francia* (*ib.*, 533) se borne à reproduire textuellement cet auteur.

[4] ...Judeos certa de causa et moniales ab urbe Senonica expulit, et ne ulterius in

C'est probablement dans cette période de quasi anarchie, où l'Église se donne les coudées franches, que le clergé, en certaines villes du Midi, commence à associer les Juifs à la célébration de la fête de Pâques. A Toulouse, un Juif se présentait devant la porte de la cathédrale, et l'évêque lui donnait un soufflet. C'était, sans le moindre doute, pour venger l'injure faite par ses ancêtres à Jésus[2]. Cet usage fut rattaché par un légendaire[3] à une prétendue trahison des Juifs, qui autrefois auraient livré la ville aux Sarrasins[4]. Cet écrivain pieux ne s'était même pas avisé de vérifier si jamais les Maures s'étaient rendus maîtres de Toulouse. Eut-il pris ce soin qu'il lui aurait fallu trouver une autre explication à cette coutume barbare[5]. Elle provoqua en 1018 une scène douloureuse. Un chroniqueur du temps, Adhémar de Chabannes, raconte qu' « Aymeri, vicomte de Rochechouart, ayant fait un voyage à Toulouse, accompagné de Hugues, son chapelain, celui-ci fut chargé de la cérémonie de donner un soufflet à un Juif, à la fête de Pâques, *comme il en avait toujours été d'usage*. Le coup fut si violent qu'il fit tomber par terre la cervelle et les yeux du Juif, qui expira sur-le-champ. La *synagogue* de Toulouse enleva de la cathédrale de Saint-Étienne le corps du défunt pour l'inhumer dans son cimetière[6]. » Cet usage inhumain, ajoute Vaissète, fut remplacé au commencement du XIIe siècle par un *leude* ou péage que payaient

---

ea habitaculum manendi haberent, sub anathematis jure interdixit (*Chronic. Odoranni* ad ann. 883. Bouquet, *Recueil des Historiens des Gaules*, VIII, 237 ; Migne, *Patrologia latina*, CXLII, 771). Oderanne a vécu de 985 à 1045 ; nous ne savons d'après quelle source il rapporte cet incident, qui ne figure pas dans les chroniques antérieures. — On a voulu (Gross, *Revue des Études juives*, VI, 170) mettre cette expulsion en relation avec l'invasion des Normands. Mais les termes du récit, qui impliquent les nonnes dans la même affaire, semblent viser tout autre chose.

[1] *Ibid.* — Mais on a déjà vu que les évêques n'avaient pas attendu le régime nouveau pour procéder à ces coups de force.

[2] Matthieu, XXVI, 67 ; Jean, XVIII, 22 ; cf. Marc, XIV, 65.

[3] L'auteur anonyme de *S. Theodardi Narbonensis archiepiscopi vita*, qui a vécu à la fin du XIe siècle. « Cette vie, dit Dom Vaissète, est remplie de fables et d'anachronismes » (III, p. 252). Telle était déjà l'opinion de Catel, *Mémoires de l'histoire du Languedoc*, p. 522. D'après cette vie de S. Théodard, la cérémonie avait lieu trois fois par an.

[4] Bouquet, IX, p. 115.

[5] C'est ce que font remarquer Catel, puis Vaissète, qui traitent cette histoire de fable.

[6] Adhémar de Chabannes, dans Bouquet, X, p. 154.

les Juifs aux chanoines de Saint-Saturnin depuis la Toussaint jusqu'à la fin de novembre et une redevance de 44 livres à la cathédrale de Saint-Étienne, somme qui était employée pour le cierge pascal [1].

Du même ordre était la coutume suivie à Béziers. Là, « le jour des Rameaux, l'évêque montait en chaire et faisait un discours au peuple pour l'exhorter à tirer vengeance des Juifs, qui avaient crucifié Jésus-Christ. Il donnait ensuite la bénédiction à ses auditeurs avec la permission d'attaquer ces peuples et d'abattre leurs maisons à coups de pierre, ce que les habitants, animés par le discours du prélat, exécutaient toujours avec tant d'animosité et de fureur qu'il ne manquait jamais d'y avoir du sang répandu. L'attaque, dans laquelle il n'était permis d'employer que des pierres, commençait à la dernière heure du samedi avant les Rameaux et continuait jusques à la dernière heure du samedi d'après Pâques [2] ». L'usage ne fut aboli qu'en 1161. Guillaume, évêque de Béziers, « honteux sans doute de ce que ses prédécesseurs avaient autorisé une coutume qui, pour être ancienne, n'en était pas moins blâmable, remit un acte authentique entre les mains du vicomte Raymond Trencavel, avec menace d'excommunier tous les clercs qui inquiéteraient dorénavant les Juifs et promesse de ne plus soutenir les laïques. Il reçut pour cela la somme de 200 sols melgoriens des Juifs de Béziers, qui s'engagèrent, de plus, à payer tous les ans, le jour des Rameaux, 4 livres de monnaie de Melgueil, pour être employés aux ornements de la cathédrale [3] ».

Comme la colaphisation à Toulouse, ce rite était une sorte de *mystère* religieux qui commentait l'Évangile [4] et se jouait pour l'édification des fidèles [5]; il était, d'ailleurs, très répandu, aussi bien dans l'Église latine que chez les Grecs [6].

---

[1] Vaissete, III, p. 232.

[2] *Ib.*, p. 813, d'après la Chronique de Geoffroi, prieur du Vigeois (dans Labbe II, p. 306 et suiv.). Quoique Geoffroi soit un chroniqueur sûr, il est difficile de le prendre à la lettre, car, si chaque année les Juifs avaient dû être assiégés ainsi pendant deux semaines et condamnés à voir détruire leurs maisons, ils n'auraient pas manqué de quitter une cité aussi inhospitalière.

[3] Vaissete, *ib.*, p. 813.

[4] L'ancien ordinaire de Saint-Vincent de Chalons, pour le dimanche des Rameaux le dit explicitement : « Judei lapidantur a clero et populo eo quod lapidaverunt Jesum », voir Simmonet, *Les Juifs de Bourgogne*, dans *Mémoires de l'Académie de Dijon*, 1865, p. 164.

[5] Voir, entre autres, la note précédente et la bulle du pape Nicolas III, qui invoque celle de ses prédécesseurs, *Revue des Études juives*, I, p. 115.

[6] Ainsi à Corfou, encore en 1387, un règlement édicte que les Juifs ne pourront

L'Église se fait plus pratique, elle use de son influence sur les rois et seigneurs pour se faire allouer des biens appartenant aux Juifs. Comme Arnuste, archevêque de Narbonne, se plaint de la pauvreté de son église, Charles le Simple, en 899, lui accorde les terres, maisons et vignes que les Juifs possédaient dans le Comté et qui étaient assujetties auparavant à des dîmes ecclésiastiques [1]. La confiscation se masquait de zèle pour le droit : les Juifs avaient eu tort d'acquérir ces sortes de biens. Ce même roi, connu pour sa faiblesse, accorda encore vers l'an 916 à l'évêque Erifon, son vassal, habitant de Narbonne, et à quelques ecclésiastiques qui desservaient avec lui l'église de Saint-Quentin de cette ville, une terre et des moulins qui *semblaient* appartenir aux Juifs [2]. A Arles, l'évêque Rostagne se fait donner par Boson, roi de Bourgogne, des Juifs, ce qui doit signifier un cens des Juifs. Cette concession fut ratifiée à son successeur par le roi Louis l'Aveugle en 920 [3].

L'avènement d'une nouvelle dynastie, celle des Capétiens, ne devait pas avoir de répercussion sur la condition des Juifs ; comme la monarchie n'avait pas de politique traditionnelle, surtout en ce qui concernait cette minorité confessionnelle, leur état varia avec les dispositions personnelles et momentanées des rois.

Hugues Capet paraît avoir eu à son service des médecins juifs. Comme il mourut, semble-t-il, de la variole [4], en 996, ceux-ci, coupables de ne l'avoir pas sauvé, furent accusés par l'opinion de l'avoir mis à mort [5].

Robert le Pieux n'était pas homme à commettre une pareille imprudence. Divers récits, fabuleux ou historiques, placent sous son

---

plus être lapidés que modérément et par ceux qui en ont l'habitude depuis longtemps et seulement aux heures où les litanies passent par la juiverie, *suivant l'usage et la foi des Grecs*, *Revue des Études juives*, XXVI, p. 207.

[1] Bouquet, IX, 480 : « Terras quoque omnes et domos ac vineas quas Judei in Comitatu Narbonensi possidere videntur, unde decime in Ecclesiis Dei exire consueverant, quocumque modo ipsas adquisierint possessiones, pro elemosina nostra eidem concedimus Ecclesie. » On ne sait pas de quel droit Charles disposait ainsi de ces biens, la province étant indépendante de son royaume. M. Eckel, *Annales de l'histoire de France, Charles le Simple*, p. 42, qui pose la question, y répond par cette considération que « Charles le Simple eut toujours de nombreux partisans dans la Septimanie ». Mais le problème reste entier, et cette difficulté jette quelque doute sur l'authenticité de cette charte et de la suivante.

[2] Vaissète, III, p. 84, et t. V, Preuves, n° XLI.

[3] Bouquet, IX, p. 686, ex tabulario Capituli Arelat. in instrum. ad t. I. Galliae Christ. nov. ed., p. 94.

[4] C'est l'opinion du Dr Cabanès, *Les morts mystérieuses de l'histoire*, Paris, 1901, p. 19 et suiv., fondée sur ces mots de Richer : Hugo rex *papulis* toto corpore confectus...

[5] Richer, l. IV, édit. Waitz, p. 180.

règne des persécutions générales dont auraient souffert pour la première fois les Juifs. A en croire une relation hébraïque[1], le roi, de concert avec ses vassaux et les seigneurs voisins, résolut de mettre à mort tous les Juifs qui ne consentiraient pas à embrasser le christianisme; beaucoup furent tués ou se suicidèrent. Parmi les martyrs se trouvait le très savant rabbin Senior. Alors un homme riche et considéré de Rouen, Jacob, fils de Yekoutiel, intervint en faveur de ses frères malheureux, et il faillit lui en couter cher, car il n'échappa que par miracle à la mort, que Richard, duc de Normandie, voulait lui faire subir. Laissant là son fils comme otage, il partit pour Rome, afin d'implorer la protection du pape. Sa démarche fut couronnée de succès, et le Souverain Pontife envoya un haut dignitaire en France pour faire cesser la persécution[2].

Des sources chrétiennes, dont on ne saurait trop se méfier, prêtent à « Alduin, évêque de Limoges », la même conduite que le récit juif à Robert le Pieux. En 1010, après un mois de controverses entre théologiens chrétiens et juifs, qui n'eurent d'autre succès que la conversion de trois ou quatre enfants d'Israel, l'évêque laissa aux autres le choix entre le baptême et l'exil[3]. La plupart optèrent pour ce parti et quelques-uns se tuèrent[4]. En la même année 1010, le 4 octobre[5], les Juifs d'Occident, à en croire Adhémar de Chabannes, commirent un forfait inexpiable : ils écrivirent à leurs frères d'Orient pour les prévenir d'un mouvement de troupes chrétiennes contre les Sarrasins. Aussitôt le « Nabuchodonosor de Babylone », qu'on appelle admiral (l'émir), fit subir aux chrétiens une violente persécution, leur donnant le choix entre l'abjuration, la confiscation ou la mort. Des églises furent renversées et la basilique du

---

[1] Manuscrit hébreu de Parme n° 563 du catalogue de Rossi), publié dans *Magazin*, III, partie hébraïque, p. 46-48.

[2] On ne dit pas la date de cet événement. Ce qui plaide en faveur de l'historicité de la relation, c'est la mention dans le récit du duc Richard, qui fut effectivement contemporain de Robert le Pieux. Mais ce n'est pas un argument décisif pour faire contre-poids à l'absence, dans la littérature chrétienne, de toute allusion à cet édit du roi Robert.

[3] Adhémar de Chabannes, éd. Jules Chavanon, Paris, 1897, p. 169; Bouquet, X, p. 152; Pertz, IV, 137; Wilh. Godelle, *ib.*, p. 262. D'après ce dernier, la date serait 1007 ou 1008. Aronius nie probablement l'historicité de ce récit, puisqu'il n'en fait pas mention. Breslau, au contraire, ne la met pas en doute, car, dit-il, comme on le voit par le paragraphe précédent, Adhémar se trouvait justement à cette époque à Limoges *Hebr. Bibliographie*, 1905, p. 121).

[4] Ces derniers mots d'après une interpolation du ms. C. d'Adhémar, œuvre d'un moine de Limoges du XII^e siècle.

[5] Breslau a le tort de rapporter à cette date l'expulsion décrétée par l'évêque Alduin.

Saint-Sépulcre détruite de fond en comble[1]. Mais Adhémar s'en était laissé imposer. L'émir en question, Hakim Biamrillah, plus éclectique que ne le croyait le moine français, persécuta tout aussi bien les Juifs que les chrétiens et fit démolir les synagogues au même titre que les églises[2]. Cette explication naïve d'un fait d'ordre général fut apportée sans doute par quelque pèlerin à Adhémar[3].

Vingt ans après l'accusation, d'abord très vague, a pris corps et un autre chroniqueur, Raoul Glaber, en sait bien davantage. « On connaît *aujourd'hui*, dit-il, les causes de ce triste événement (la démolition de l'église de Jérusalem). Comme un concours prodigieux de fidèles venaient de toutes les parties de l'univers à Jérusalem pour y voir le monument sacré que le Seigneur avait laissé sur la terre, le diable en conçut de l'envie et résolut d'employer encore les Juifs, sa nation favorite[4], à souffler le poison de sa méchanceté sur les serviteurs de la vraie religion. Il y avait à Orléans un nombre considérable de Juifs, plus envieux, plus superbes, plus audacieux encore que tout le reste de leur nation. Ils gagnèrent à prix d'argent un vagabond nommé Robert, esclave fugitif du couvent de Sainte-Marie, à Moutiers, et ils l'envoyèrent en secret porter au prince de Babylone[5] des lettres écrites en caractères hébraïques, qu'ils avaient insérées dans un bâton. On y prévenait le prince que, s'il ne se hâtait pas de renverser le temple auguste des chrétiens, ceux-ci ne tarderaient pas à s'emparer eux-mêmes de son royaume et à le dépouiller de tous ses honneurs[6]. A cette lecture, le prince entra en fureur et envoya à Jérusalem des soldats pour détruire l'église de fond en comble. Peu de temps après, on sut à n'en pouvoir douter qu'il fallait imputer cette calamité aux

---

[1] Adhémar de Chabannes, *ibid.* Dans l'article *France*, de la *Jewish Encyclopedia*, V, 447, j'ai suivi l'erreur commune en parlant de la lettre adressée par le pape Serge IV (d'après *Monum. German.*, Scriptores, IV, 137), pour dénoncer ce sacrilège. Cette pièce est un faux.

[2] Voir Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, p. 284.

[3] D'après D. J. Hartung, *Zur Vorgeschichte des I. Kreuzzuge* (1877, p. 390, ce serait Siméon l'Hermite qui aurait fait ce *conte* à Adhémar de Chabannes à la cour de Guillaume de Poitiers, où il se rencontra avec lui en revenant d'Orient.

[4] L'expression est peut-être, sous la plume de Raoul Glaber, une figure de rhétorique, mais la métaphore allait devenir une sorte de dogme pour le moyen âge : voilà pourquoi Juif allait devenir synonyme de *sorcier*.

[5] Cette donnée, conforme aux termes d'Adhémar, trahit son origine cléricale et littéraire, car l'émir avait son siège en Égypte.

[6] S'il y a un lien entre ces deux propositions, les Juifs auraient donc cru que l'existence de l'église du Saint-Sépulcre était le palladium des chrétiens, idée qui, cela va sans dire, a pu germer seulement dans l'esprit d'un chrétien.

Juifs, et, quand leur secret fut divulgué dans l'univers, tous les chrétiens décidèrent d'un commun accord qu'ils expulseraient de leur territoire et de leurs villes tous les Juifs jusqu'au dernier. Ils devinrent donc l'objet de l'exécration universelle. Les uns furent chassés des villes, d'autres massacrés, noyés ou livrés à des supplices, d'autres enfin se donnèrent volontairement la mort, de sorte qu'après la juste vengeance exercée contre eux, on en comptait à peine quelques-uns dans le monde romain. Un décret des évêques interdit alors aux chrétiens tout commerce avec eux ; excepté ceux qui abjureraient. Un grand nombre acceptèrent cette condition, mais retournèrent bientôt à leurs premières erreurs. Robert, de retour à Orléans, n'y trouva plus qu'un petit nombre de ses complices et renoua avec eux des relations. Mais un étranger qui avait fait la traversée avec lui et connaissait parfaitement le but de son voyage, étant venu par hasard à Orléans et ayant été témoin des rapports qu'il entretenait avec les Juifs, le dénonça. Après avoir été battu de verges, Robert fit l'aveu de son crime et là-dessus fut livré aux flammes[1]. »

Aucun historien sérieux n'ajoute plus le moindre crédit à cette invention, qui, suivant les termes du comte Riant, est contredite par les témoignages byzantins et orientaux et n'est qu'une de ces légendes populaires dont fourmillent les chroniques de cette époque[2]. C'est gratuitement que notre moine impute aux chrétiens ces massacres et ces expulsions des Juifs, actes qu'ignore encore Adhémar de Chabannes, et dont la littérature hébraïque n'a pas gardé le souvenir. Bien loin d'avoir diminué, en raison de toutes ces tueries et de ces bannissements, le nombre des Juifs augmenta sûrement à cette époque, comme en témoigne la floraison littéraire qui marqua justement l'aube du XIe siècle. Mais ces récits à eux seuls, même s'ils sont de simples inventions, trahissent une évolution des idées ; si l'Église n'a pas modifié son attitude, ses représentants témoignent une hostilité plus accentuée à l'égard de la nation diabolique capable de tous les crimes. Que le peuple ait fini par faire une réalité de ces fictions, c'était fatal, et sous ce rapport le XIe siècle est un tournant dans les destinées des Juifs de France. A Lyon, peu avant 1049, quelques-uns d'entre eux furent mis à mort, on ne sait à quelle occasion, et, ce qui montre bien le caractère du mouvement dont ils eurent à souffrir, leurs biens furent donnés à un monastère, celui d'Aisnay ; mais cette cession provoqua sans doute des réclamations, puisque l'archevêque Halinard, dans son testament, dut défendre, sous peine d'anathème, d'inquiéter les religieux dans la possession de ces dépouilles opimes [1].

---

[1] Bouquet, X, p. 34.

[2] *Archives de l'Orient latin*, I, p. 39. Ces imaginations ont dû peut-être leur naissance au souvenir de faits, d'une authenticité douteuse, qui remontaient au siècle précédent. D'après un manuscrit des *Gesta Berengarii*, 157, qui date du Xe siècle, le doge et l'évêque de Venise écrivirent à l'empereur Henri Ier et à l'archevêque de Mayence, Hildebert, qu'un Juif de Jérusalem était arrivé en Allemagne et avait raconté la destruction du Saint-Sépulcre « pour exalter la Synagogue ». D'autre part, un colloque théologique avait eu lieu à Jérusalem entre chrétiens et Juifs devant les Sarrasins achetés par ces derniers, mais un miracle avait décidé les Israélites à se baptiser. Qu'on fasse donc connaître ce miracle aux Juifs occidentaux et que ceux qui refuseraient d'embrasser la religion chrétienne soient chassés du pays. Une lettre qui serait arrivée au synode d'Erfurt, en 932, racontant le même miracle, aurait conclu de la même façon. Voir Aronius, p. 53.

Plus graves furent les persécutions que la haine de l'infidèle provoqua un peu plus tard dans le midi de la France. En 1065 se forma une croisade contre les Maures d'Espagne. Les croisés, devançant ceux de 1096, firent mourir sans pitié tous les Juifs qu'ils rencontrèrent sur leur route ; les survivants ne durent leur salut qu'à la protection du vicomte de Narbonne, Béranger. Le pape Alexandre II approuva (1067) sa conduite en même temps qu'il blâmait celle des Croisés, déclarant qu'il fallait distinguer les Juifs, qui vivaient tranquillement dispersés en différents pays, des Sarrasins, qui persécutaient les chrétiens. Il écrivit dans le même sens à Guifred, archevêque de Narbonne [2].

ISRAEL LEVI.

(*A suivre.*)

---

[1] Menestrier, *Histoire civile et consulaire de Lyon*, Lyon, 1696, p. 224, Preuves, p. XX.

[2] Vaissete, III, p. 335.

L'ÉPÉE GARDIENNE DE CHASTETÉ

DANS LA LITTÉRATURE JUIVE

Nous suivons ailleurs[1], à travers un grand nombre de littératures d'Orient et d'Occident, le trait si particulier d'une épée nue ou à deux tranchants mise ou plantée entre un homme et une femme couchés l'un à côté de l'autre : l'épée doit veiller sur leur chasteté ou leur faire respecter leurs vœux d'abstinence.

Nous traiterons ici spécialement des données fournies par la littérature juive, et dont deux sur cinq sont dues justement à notre Revue.

Une exégèse agadique de R. Yohanan.

כתיב פלטי וכתיב פלטיאל א"ר יוחנן פלטי שמו ולמה נקרא שמו פלטיאל שפלטו אל מן העבירה מה עשה נעץ חרב בינו לבינה אמר כל העוסק בדבר זה ידקר בחרב זה.

Le deuxième mari de Mikhal, fille de Saül, est nommé Palti, mais aussi Paltiel. Rabbi Yohanan dit : « Son véritable nom était Palti et, s'il reçut celui de Paltiel (Dieu m'a sauvé), c'est que Dieu le sauva du péché. Par quel moyen ? Il planta une épée entre lui et elle (Mikhal), disant : « Que celui qui s'occupe de cette chose soit percé de cette épée[2]. »

Cette explication ne provient qu'en apparence de la divergence des noms ; au fond, elle émane d'un scrupule moral : comment David a-t-il pu reprendre sa femme après qu'elle avait appartenu à un autre mari, — contrairement à la défense formelle de la Bible, Deut., XXIV, 1-4 ?

Ni M. Gaster[3], ni M. Bacher[4] ne trouvent de parallèle de cette épée séparante dans la littérature du Talmud ou des midraschim anciens.

---

[1] Dans un article accepté par M. Paul Meyer pour la *Romania*.

[2] *Sanhedrin*, 19 *b*.

[3] *Monatsschrift für Gesch. u. Wiss. d. Jud.*, XXIX (1880), 127.

[4] La note de *Agada der palästinensischen Amoräer* (I, 290, n. 3) concernant notre sujet n'a pas l'exactitude, si remarquable d'ordinaire, de M. Bacher. Il ne renvoie qu'à l'épée placée entre Siegfried et Brunhilde. Il fallait dire : entre Sigurd et Brunehilde, puisque c'est la légende scandinave, et non le *Nibelungenlied*, qui s'en sert. M. Cosquin,

Le détail n'a donc aucune racine dans l'agada. C'est pourquoi il soulève une question et renouvelle un problème.

Nous croyons avoir démontré[1] que l'usage de la séparation par l'épée remonte à l'Inde. C'est l'Inde qui connaissait autrefois et connaît aujourd'hui encore « les vœux du tranchant du sabre » ; il est rapporté que les Rajputas du sud de Bihâr déclarent une femme *tabou* en se séparant d'elle par un glaive. Or, la question se pose de savoir où R. Yohanan a pu connaître l'usage indien ? Et, par suite, le problème suivant se pose à nouveau : l'agada a-t-elle fait des emprunts à l'Inde ?

Autrefois les recherches touchant les rapports de l'agada avec les autres littératures suivaient la direction indiquée par Théodor Benfey. Benfey soutenait la dépendance de l'agada (comme des autres contes) des traditions indiennes[2] ; il inclinait même à croire que le récit du premier livre des Rois (III, 16-28) sur le jugement de Salomon était emprunté à l'Inde[3]. Schorr[4], Joseph Perles[5], Gaster[6] n'ont pas hésité à approuver la théorie indianiste. Schorr va jusqu'à prétendre que les *livres* indiens étaient connus des Juifs à un âge fort ancien (d'ordinaire on ne pense que vaguement à des traditions). Notre R. Yohanan figure aussi dans ses combinaisons. Yohanan demande : « D'où apprenons-nous qu'il ne faut pas s'écarter de son métier et du métier de ses pères ? מנין שלא ישנה אדם מאומנותו ומאומנות אבותיו[7]. » C'est l'exemple de Hiram (I Rois, VII, 13, 14) qui le prouve. Schorr trouve la question de R. Yohanan étrange, et recourt, pour l'expliquer, au système des castes de l'Inde.

Contes populaires de Lorraine, I, 79, se trompe quand il suppose ce détail aussi dans le Nibelungenlied. La traduction « mit diesem Schwerte werde durchbohrt, wer jener sich nähert » ne satisfait pas non plus, car la menace vise la femme autant que l'homme ; ce trait revient dans plusieurs parallèles des autres littératures. — Au lieu de *Sanh.*, 69 *b* (n. 4), il faut lire *Sanh.*, 19 *b*.

[1] *Ethnographia*, Budapest, 1905, p. 268.

[2] Benfey, *Pantschatantra*, Leipzig, 1859, I, 129, 229, 376, 488.

[3] *Ib.*, I, 396, n. 2 ; II, 544.

[4] החלוץ, VIII, 21-23.

[5] *Monatsschrift*, XXII (1873) 14 : Perles estime aussi fort probable « que le Pantschatantra, recueil de contes qui a trouvé au moyen âge un traducteur juif, était déjà connu des agadistes de l'âge talmudique ».

[6] *Ib.*, XXIX (1880), 35. M. Gaster a tort de reprocher à Benfey de ne renvoyer qu'au seul *Simhat-hannéfesch* ; il allègue aussi le Midrash *Bereschit Rabba* (ainsi que le *Schalschélet Haqqabbala*), I, 386 ; le Talmud, I, 129 ; Berachyah b. Natronai, , 229.

[7] *Arakhin*, 16 *b* (en bas).

Aujourd'hui le crédit de la théorie indianiste va diminuant, surtout depuis l'ouvrage de M. J. Bédier sur les Fabliaux. Selon Charles Nodier, cette théorie « n'est qu'un conte savant, moins plaisant que les autres » (Bédier, p. 427). C'est pourquoi il est nécessaire d'examiner à nouveau quelles sont les relations de l'agada avec l'Inde. Nous ne nous sentons aucunement la compétence requise pour trancher cette question. Cependant il nous paraît certain que les preuves alléguées jusqu'ici par Benfey, Schorr et Perles ne sont nullement concluantes. Le trait de l'épée séparante serait peut-être encore le meilleur argument à l'appui de ceux qui supposent des relations entre l'Inde et la Palestine aux temps talmudiques.

La Chronique de Moïse.

Un midrasch bien postérieur amène Moïse en Ethiopie, lui fait accomplir des exploits qui lui valent en récompense le trône et la main de la veuve du roi d'Ethiopie. Le motif de cette invention est clair (il est aussi expressément indiqué par un glossateur du ס׳הישר): elle sert à expliquer les mots énigmatiques de la Bible (Nombres, xii 1) : « Moïse avait épousé une femme éthiopienne. » Mais une difficulté surmontée, une autre surgit : Comment Moïse pouvait-il conclure une union avec une Éthiopienne, descendante de Canaan et de Cham, condamnée à l'esclavage et exclue de la communauté sémitique et japhétique? C'est que Moïse — répond le *Séfer Hayaschar* — ne leva jamais les yeux vers la reine. Le remaniement postérieur de cette légende, la *Chronique de Moïse* (דברי הימים של משה רבינו ע״ה) en sait plus : « Moïse se souvint de l'alliance de l'Éternel, son Dieu : il n'approcha pas d'elle, mais mit une épée entre lui et elle et ne pécha pas avec elle [1]. » Le rédacteur qui a inséré ce détail ne s'est pas inspiré de l'agada de R. Yohanan. R. Yohanan fait *planter* (נעץ) l'épée; dans la *Chronique* elle n'est que *posée* (וישב). Ce trait aussi est emprunté à la légende étrangère, non juive, comme tant d'autres qui se retrouvent dans le S. Hayaschar, par exemple l'agneau qui apparaît dans la vision de Pharaon et symbolise Moïse (agnus Dei), les cheveux des Israélites descendant jusqu'à leurs pieds, la chasse au faucon, l'épreuve de force à laquelle Jéthro soumet ceux qui demandent sa fille en mariage (il leur fait arracher un bâton du sol).

La reine d'Éthiopie cherche à se venger de l'impassibilité de Moïse en l'accusant — comme dans la légende d'Ami et Amile et dans la nouvelle *Amici* des Sept Sages.

---

[1] *Bet ha-Midrasch* de Jellinek, Leipzig, 1853. II, p. 5.

Cet article était déjà à l'imprimerie, quand M. Goldziher eut l'obligeance de me signaler sur le même sujet la notice de M. S. Fraenkel, notice publiée récemment dans les *Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde* (Breslau, 1906, p. 73). M. Fraenkel relève le trait de l'épée que Moïse met entre lui et la veuve du roi d'Éthiopie, dans la Chronique de Moïse, ouvrage qui dépendrait de celle d'Artapan, d'après Freudenthal. M. Freudenthal est disposé à identifier cet historien avec l'auteur de la lettre d'Aristée et à le placer dans la première moitié du IIe siècle avant J.-C. (*Hell. Stud.*, II, 165 et 168, note). Ainsi, notre légende serait de cinq siècles antérieure à l'agada de R. Yohanan. Mais l'identification d'Artapan avec le Pseudo-Aristée semble par trop conjecturale. En outre — ce qui importe le plus — les fragments d'Artapan, extraits par Freudenthal (I, 231-236) d'Eusèbe, n'offrent point le trait de l'épée mise entre les deux époux.

Une poésie de R. Zerahya Hallévi.

R. Zerahya Hallévi aimait à faire précéder ou suivre ses œuvres halachiques de poésies de circonstance. Voici un des quatrains mis à la fin de ses gloses sur le ס' בעל הנפש d'Abraham b. David de Posquières :

בעונת הוסת
לכל־מתבוססת
עלי כר או כסת
הנח חרב חדה

« A la période des règles mets sur le coussin ou le matelas de chaque femme impure un glaive tranchant [1]. »

Ces vers veulent-ils transformer en halacha ce qui pour R. Yohanan n'est que légende ?

Il y aurait à cela des précédents. Déjà les Tossafot étaient tentés de discuter le cas de Palti b. Layish du point de vue de la halacha [2]. Pourtant, dans notre poésie, ce n'est point probable. D'abord, R. Zerahya ne se sert pas du verbe pittoresque employé par R. Yohanan [3]. Puis, dans les gloses (השגות) elles-mêmes, il n'est fait nulle mention de ce procédé bizarre de séparation.

Il nous semble tout à fait vraisemblable que R. Zerahya s'est inspiré, ici, de la légende européenne plutôt que de l'agada. Notre poésie en offre deux exemples remarquables. Dans une strophe précédant la nôtre, il donne l'avis que voici : ותופש הקשת פן יורה צדה «Garde-toi que le sagittaire (Amor) ne tire ses flèches vers elle.» Une autre strophe contient cette exhortation : הפוגה לנוגה בשושנים סוגה « Abstiens-toi de Vénus, entourée de lis... » Même, dans la prose des gloses, il s'est glissé un trait mythologique : l'amour aveugle est décrit avec beaucoup de détails [1]. Le trait de l'épée gardienne d'abstinence prouverait qu'à côté de la mythologie, la légende attirait aussi l'attention du célèbre halachiste.

---

[1] ס' בעל הנפש, éd. Berlin, 1762, p. 39 *c*., éd. Prague, 1811, p. 34 a ; chez Reifmann, תולדות רבנו זרחיה הלוי, Prague, 1853, p. 19 ; c'est mon cher et vénéré maître, M. I. Goldziher, qui, avec son obligeance accoutumée, m'a signalé cette référence.

[2] *Tossafoth Sabbat*, 13 *b*, s. v. מצא חדא

[3] נעוץ remplacerait métriquement aussi l'impératif הנח.

Un conte français en hébreu.

Un des contes publiés par M. Israel Lévi dans cette *Revue* se sert aussi du motif de l'épée séparante. Il met en scène deux frères, l'un riche, l'autre pauvre. A Pâque, le pauvre n'a pas de quoi se procurer des maççot, il contracte un emprunt chez son frère et lui donne son fils en gage. Le jeune homme est donc élevé chez son riche oncle, dont la fille unique se prend d'amour pour lui. Suivant le conseil de son maître (רב), הלך הבחור ושכב עמה במיטתה ונטל חרב ושם ביניהם « le jeune homme partagea le lit de sa cousine, prit un glaive et le mit entre eux ». Le père de la jeune fille, passant par là, וימצאם שוכבים יחד והחרב ביניהם והם ישינים ונטל טליתו ופירס עליהם « les surprit couchés ensemble, séparés par l'épée ; il étendit son habit sur eux [2] ». Contre sa femme, il plaide la bonne foi du jeune homme : אם היה בדעתו לפגום אותה לא היה שם חרב ביניהם « S'il avait eu l'intention d'ébrécher l'honneur de notre fille, il n'aurait pas mis d'épée entre eux. » Les péripéties aventureuses et fabuleuses après lesquelles les amants sont unis ne nous regardent pas ici.

M. Israel Lévi a déjà remarqué les gallicismes choquants qu'offre le texte hébreu de ces contes. La liste qu'il en a dressée [3], et à laquelle notre conte fournit beaucoup d'exemples atteste d'une façon certaine que ce recueil a été rédigé en hébreu dans un pays de langue française. Nous irons même jusqu'à dire que ces contes ont été traduits, ou plutôt remaniés, d'après un modèle français. Les מצוה et le רב d'une ישיבה ne peuvent nous tromper. De même que dans le XIIe conte, analyse de plus près par M. Israel Lévi, le קדיש et le ברכו

---

[1] Voir, là dessus, les notes de Reifmann, p. 19.

[2] *Revue*, t. XXXV, p. 69.

[3] *Ibid.*, XLVII (1903), p. 211-212.

se sont substitués à la messe, de même, ici, dans le xᵉ, les maççot ont peut-être supplanté les hosties, la yeschiba une école de couvent.

La situation des deux amants, séparés par l'épée et couverts par l'habit du père de la jeune fille, rappelle particulièrement la scène où Tristan et Iseut sont surpris par le roi ; apercevant l'épée, il la remplace par la sienne ; sur Iseut il étend son gant, afin que le soleil ne l'éblouisse pas.

Une illustration de la Haggada.

Notre *Revue* nous a présenté aussi le rare exemple d'une illustration de la séparation par l'épée. Elle se trouve dans la Haggada enluminée de la Bibliothèque nationale, que M. Moïse Schwab a décrite et dont il a reproduit les images[1]. Le mot פרישות (abstinence) est illustré par deux jeunes époux, séparés par un glaive aussi long qu'eux-mêmes, la pointe tournée en haut. M. Schwab renvoie à la situation analogue dans l'histoire d'Aladin ou la lampe merveilleuse des Mille et une Nuits[2]. M. Abr. Danon propose à cette référence la rectification suivante : « Au lieu de chercher dans l'histoire d'Aladin le motif du placement de l'épée servant à cette séparation, le peintre, je crois, a dû songer à un passage analogue de *Sanhédrin*, 19 *b*, à propos du nom de Paltiel, détourné du péché par la présence d'une épée[3]. »

Il est vrai que M. Schwab a un peu arbitrairement choisi, entre des centaines d'exemples, justement celui des Mille et une Nuits, qui étaient inconnues à l'époque de notre enlumineur. Mais, d'autre part, si M. Schwab a raison de croire que la Haggada a été enluminée par un artiste chrétien du xviᵉ siècle, il est peu vraisemblable qu'il se soit inspiré de l'agada de R. Yohanan. Il semble plus naturel qu'il ait subi l'influence de la peinture contemporaine. Il a pu connaître une image analogue.

Une autre illustration du même sujet, datant d'une époque bien antérieure, nous a encore été conservée dans un autre manuscrit de la Bibliothèque Nationale, remontant au xiiiᵉ siècle. Elle nous présente deux arbres entrelacés ; à leur ombre, Tristan et Iseut, plutôt assis que couchés ; entre eux, une épée, dépassant leurs têtes, plantée avec la pointe dans le sol ; le roi Marc arrive à cheval et tient son gant sur les dormants pour les mettre à l'abri du soleil[1].

---

[1] *Revue*, XLV (1902), p. 132.

[2] *Ibid.*, p. 125-126.

[3] *Ibid.*, p. 319.

L'enlumineur de la Haggada a pu voir quelque chose de semblable ou connaître une des traditions littéraires et populaires, si nombreuses, où ce détail figure.

Conclusion.

Les cinq exemples que la littérature juive nous offre de l'épée gardienne de chasteté ou d'abstinence semblent donc indépendants l'un de l'autre : tout au plus, R. Zeraḥya s'est-il inspiré de l'agada. Voilà donc l'ancienne agada, le midrasch postérieur, la littérature des contes juifs, même la poésie halachique, tous en contact avec les courants littéraires et populaires de leur temps et voilà même l'art synagogal sous l'influence de l'art mondain.

L'agada de R. Yohanan mérite une attention particulière. Elle est du IIIe siècle, et nous transmet la tradition la plus ancienne sur notre sujet qui puisse être datée avec certitude. Par le terme נעץ (planter), elle nous a gardé une idée plus nette, plus précise, du procédé que les autres traditions, qui se servent de verbes plus vagues (mettre, poser). Et, enfin, dans l'avertissement adressé à Paltiel : « Que celui qui s'occupe de cette chose soit percé de cette épée », nous pouvons voir l'explication la plus plausible d'un usage qui paraît si bizarre : l'épée est choisie comme symbole de la loi religieuse ou sociale, parce qu'elle peut venger sur-le-champ les atteintes à la morale.

Budapest, juillet 1906.

BERNARD HELLER.

---

[1] L'illustration est reproduite par Suchier-Birch-Hirschfeld, *Geschichte der französischen Litteratur*, Leipzig, Wien, 1900, entre la 112e et la 113e page.

LES SIGNES DU MESSIE[1]

Si l'on a cru devoir attribuer à l'époque post-talmudique tous les ouvrages de ce que Jellinek, *Beth hamidrasch*, t. II, p. XXI, appelle « la littérature apocalyptique juive », l'historien accueillera néanmoins avec plaisir tous les renseignements qui nous arrivent sur une période aussi peu connue. Les anciens monuments de la littérature juive, grands et petits, doivent être l'objet de l'examen des historiens de la littérature avant que l'historien proprement dit puisse en tirer des conclusions. La vérité est d'autant plus difficile à établir en cette matière que la forme primitive des écrits diffère davantage de ceux que nous avons sous les yeux. La mère et l'enfant ne se reconnaissent plus!

La difficulté de fixer exactement l'époque de la composition de ce genre d'ouvrages éclate particulièrement à propos d'un fragment d'une apocalypse trouvé par nous dans la collection provenant de la Gueniza et qui appartient à la Bibliothèque de l'Université de Cambridge. Ce fragment nous montre le problème qui se rattache à cet écrit sous un jour tout nouveau.

Parmi toutes les idées chères à la littérature ancienne du judaïsme, parmi les doctrines qu'elle fait ressortir avec une force et une netteté particulières, il faut placer au premier rang l'*espérance messianique*. Cette croyance est la compagne fidèle du peuple juif; elle a exercé sur lui une action prodigieuse durant les mauvais jours de son histoire, sur les rives des fleuves de Babylone, sur le sol de la Grèce et à Rome, en Perse et en Arabie, où elle a suivi les exilés. Quand l'horizon s'assombrissait, cette lumière, venue du sol de la patrie, réapparaissait toujours.

---

[1] Les *Signes* ont été édités par A. Jellinek dans le *Bet Ham.* (II, 58 et s.), mais uniquement d'après des éditions et un seul ms. Ch. M. Horovitz (בית עקד אגדות, I, 22) promettait une nouvelle édition, avec une préface, d'après le ms. de Munich, 312, l'éd. de Constantinople, le Midrasch du Gaon Hayya (ms. Leipzig, v. *Kerem Chemed*, VIII, 105). Il faut peut-être encore y ajouter le ms. De Rossi, 543, qui porte la suscription סדרן של אותיות של מ׳. D'après mes renseignements, ce projet n'a pas eu d'exécution et est tombé dans l'oubli en même temps que d'autres projets littéraires plus ou moins importants, entre autres l'édition critique des *Pirkê de R. Eliezer*. — Le fragment de Cambridge a six petits feuillets. Le commencement et la fin manquent. Nous donnons ce texte depuis le milieu du second signe jusqu'au milieu du dixième, avec la traduction. Cf. encore Brüll, *Jahrbücher*, V-VI, 1883, p. 156 et suiv., sur Armilus.

Les sentiments d'une classe d'hommes opprimés, le meurtre de faibles Juifs, les excès de tyrans inhumains, des événements qui transformeront et ébranleront le monde, l'approche de jours terribles, voilà ce qu'annoncent les signes mystérieux et les révélations voilées et obscures. La lecture d'écrits de ce genre donne à l'historien le droit de penser avec raison que leur auteur a été témoin de tristes scènes. Toutefois, en raison du sombre spectacle que nous offrent les périodes historiques à leur déclin, ce fait n'a pas une importance considérable. N'est-on pas habitué à entendre par « histoire du peuple juif » l'histoire des nombreuses persécutions et des pillages subis par les Juifs, dont les premiers exemples ont été fournis par les siècles les plus reculés et dont les derniers ont été ajoutés de notre temps, presque sous nos yeux? C'est pourquoi il est nécessaire de chercher de plus solides points de repère dans ces signes dont nous avons à établir l'âge. Mais les signes cachent trop souvent les indices qui pourraient fournir des points de repère à l'historien pour établir quand et où ces tristes événements se sont passés. Nous espérons que notre étude ne laissera subsister aucun doute au sujet de l'époque où nos *Signes* ont été composés[1].

Avant de comparer notre recension aux éditions déjà connues et aux autres écrits littéraires de ce genre, il nous faut essayer d'établir l'époque et le lieu de composition de notre écrit. Le signe VII fournit à cet égard un point de départ. Manzour, nous nous servons provisoirement de la dénomination de notre auteur, est le héros des Ismaélites et marche contre le roi d'Edom. Qui était ce Manzour? Quels sont les peuples qu'on désigne sous le nom d'Ismaël et d'Edom? Au premier abord, on songe à la victoire d'Omar ibn al-Hattâb, le successeur d'Abou-Bekr, qui régna de

---

[1] Pour le faire voir plus clairement, opposons le contenu des deux recensions.

	Rec. du Bet Ham.	*Notre fragment.*
Signe II.	Ruine des pécheurs en Israel.	Purification des Israélites.
— III.	La rosée est changée en sang.	Au ciel apparaissent trois arcs, présage

634 à 641 et qui, en 638, s'empara de Jérusalem, l'arrachant pour toujours à l'empire romain. Ce fut Omar en personne qui marcha contre Jérusalem et la fit capituler. Manzour serait donc le titre honorifique de l'heureux conquérant. La haine dont fit preuve le khalife (v. Weil, *Geschichte der Chalifen*, t. I, 56) explique le peu de bienveillance qu'il témoigna envers les Juifs. Cependant cette hypothèse se heurte à de nombreuses difficultés. D'abord il ne peut s'agir ici de la victoire de l'an 638, car, d'après le signe VII, le roi d'Edom, c'est-à-dire l'empereur romain, s'empare encore une fois de Jérusalem et, après avoir chassé les Ismaélites, se rend maître du pays. Ceci n'a pu avoir lieu qu'avant l'an 638, car, à partir de cette date, aucun empereur romain ne put reprendre Jérusalem et s'y établir, même pour un court espace de temps. En second lieu, la triste situation des Juifs est due au roi d'Edom, et non au roi des Ismaélites, puisque le premier, dans sa haine, tuera, sous le nom d'Armilus, le Messie fils de Joseph Deux points sont donc acquis pour nous : 1° le gouvernement chrétien dont jouit la Palestine existait encore, de sorte que cet événement a dû se produire avant l'an 638 ; 2° les Juifs ont été persécutés par le roi d'Edom.

Nous estimons qu'il faut renoncer à l'hypothèse que par Ismaël on a voulu désigner les seuls Arabes et admettre qu'au VIIe siècle, les Perses étaient aussi considérés comme des Ismaélites. Au début du VIIe siècle, le trône de Perse était occupé par Khosrew II, fils de Hormizd IV, petit-fils de Khosrew I. L'événement le plus important de son règne sont ses guerres contre l'empereur de Byzance, dont le point culminant fut la prise de Jérusalem en 614.

	et les peuples périssent, ainsi que les méchants d'Israël qui ne croyaient pas au salut.	du déluge qui doit engloutir le monde entier.
Signe IV.	La rosée guérit les malades et les irrésolus.	Une pluie de sang anéantit les égarés qui auront suivi les trois faux messagers.
— V.	Le soleil s'assombrit trente jours.	La rosée du salut se répand.
— VI.	Edom acquiert la domination et opprime Israël. Le Messie fils de Joseph combat le roi d'Edom.	Les peuples marchent dans l'obscurité, Israël dans la lumière.
— VII.	Armilus apparaît et le Messie fils de Joseph essuie une défaite.	Lutte entre Edom et Israël.
— VIII	Apparition du Messie, fils de David.	Apparition du Messie, fils de Joseph.
— IX.	Activité du Messie.	La légende d'Armilus.

A partir de cette époque jusqu'à l'an 628, les Perses dominèrent en Palestine. Cette année-là, Héraclius, l'empereur byzantin (610-641), marcha contre les Perses et leur livra un combat qui obligea les Perses à quitter le pays et à céder devant la puissance byzantine. Une paix aussi honteuse pour les Perses qu'honorable pour les Romains mit fin, en 628, à ces expéditions guerrières[1]. Maintenant les deux expéditions d'Héraclius contre Jérusalem s'expliquent et le nom du héros ismaélite n'est plus une énigme. Parvez est le nom de Khosrew II, et n'est autre chose que son nom arabe de Manzour : tous deux signifient, en effet, le *victorieux*. Cette explication laisse subsister sans doute encore certaines difficultés. Les historiens ne parlent pas de la mort de Khosrew II comme étant survenue aussitôt après l'an 628; il semble, au contraire, qu'à cette époque il lui était encore réservé une existence très mouvementée. Mais il est constant[2] que les Juifs, comme dans toutes les luttes entre les Romains et les Perses, manifestèrent leurs sympathies pour ces derniers et, pour cette raison, eurent à subir les sévices du vainqueur. Héraclius, a sans doute témoigné peu de bonté aux malheureux Juifs de son royaume[3]. La seconde difficulté peut être résolu de la manière suivante : au lieu de וימות il faut lire וימוש, c'est-à-dire il céda, se retira[4].

Ces données nous fournissent de nouveaux points d'appui pour une hypothèse au sujet de l'auteur et de la date de composition des Signes. L'auteur est si familiarisé avec l'histoire de Jérusalem et les expéditions en Palestine que seul un *Palestinien*, témoin oculaire de ces invasions, a pu écrire tout cela. L'époque de la composition a dû précéder l'invasion des Arabes ; par conséquent, elle aurait eu lieu encore pendant la domination des chrétiens, c'est-à-dire entre 628 et 638.

---

[1] J'ai emprunté ces données à l'ouvrage de Kretschmar, *Die Kämpfe zwischen Heraclius I u. Khosrew II*, 2 vol., 1875-6.

[2] V. surtout S. Funk, *Monatsschrift*, t. XLI, 1905, p. 548, *Die Juden in Babylonien unter Schabur II* 301-382. Ces dispositions ne se sont pas modifiées, même après un millier d'années.

[3] Grætz (*Geschichte der Juden*, t. V, 3e éd., p. 407) a décrit d'après des sources non juives la part prise par les Juifs à l'expédition de Khosrew II. Mais quelle a été cette participation à une guerre qui paraît avoir été dirigée, non contre la Palestine, mais contre Héraclius Ier ? Nous ne pouvons pas nous en faire une idée bien nette en présence des nombreuses exagérations et des contradictions constantes qu'offrent les chroniqueurs arabes, grecs et syriaques. Barhebræus nous entretient d'un certain Benjamin, qui ravitailla Héraclius et son armée et d'une persécution des chrétiens par les Juifs, et ces faits sont possibles. D'autre part, la mention d'une proscription des Juifs peut être également exacte, et les atrocités qui nous sont décrites comme ayant été commises par Héraclius ont fort bien pu avoir lieu en effet.

[4] וימות ne se rapporte pas plus à Omar qu'à Khosrew, car tous deux quittèrent le théâtre de leurs exploits et de leurs plaisirs en tombant sous la hache d'un meurtrier. Du reste, l'auteur tenait à abréger et, sans doute par haine contre Rome, n'a pas voulu décrire la victoire d'Héraclius.

Les Signes suivants ne contredisent point cette hypothèse ; au contraire, ils la complètent et la fortifient. Dans le signe VIII apparaît le Messie ben Joseph, c'est-à-dire Nehémia ben Houschiel[1] ; il place la couronne sur sa tête ; toutefois il est prédestiné à être la victime d'Armilus[2]. La victoire d'Armilus et celle du Messie ben David sont les thèmes des chapitres suivants. Ici nous nous mouvons dans les régions de l'interprétation de l'avenir. Toutefois deux points nous replacent sur le terrain historique, que l'auteur ou le prophète a abandonné. Il parle de la prise d'Alexandrie. Laquelle ? Il ne peut-être question ici de la destruction d'Alexandrie par les Arabes en 641, puisque Armilus vient d'Emmaüs, où le christianisme a pris pied solidement et où le vainqueur est considéré comme un fléau néfaste pour les chrétiens. L'approbation de la religion des fils d'Esaü et d'Ismaël et la condamnation de la doctrine de Moïse pouvaient sans doute être une recommandation auprès d'un Armilus pour un nouveau fondateur de religion. Mais ce n'est pas Médine, c'est Rome qui est le berceau d'Armilus ; il est le fils de la croix, et non du croissant. Il faut donc que l'auteur ait eu vue un siège d'Alexandrie qui aurait eu lieu de 628 à 638 et qui aurait paru d'autant plus sérieux à notre auteur qu'il en souffrit lui-même. Mais pourquoi insiste-t-il sur cette chute d'Alexandrie que nous ignorons, d'ailleurs ? Sans doute l'auteur dut quitter la Terre Sainte à la suite des cruautés commises par Héraclius et trouva un asile à Alexandrie, mais le malheur le poursuivit en Egypte. Le fait qu'on ne trouve ici aucune mention de la domination arabe montre que la nouvelle des victoires d'Abou-Bekr et d'Omar n'était pas encore parvenue à Jérusalem et à Alexandrie.

La triste situation que l'auteur de cette apocalypse a sans doute partagée avec des centaines de ses malheureux frères réveilla en son cœur l'espérance et fixa sa pensée sur le Messie, fils de David, qui renversera un jour Armilus lui-même. Peut-être des renseignements venus de la Mecque apportèrent-ils la nouvelle que Mahomet était favorable aux Juifs. Mais la désillusion la plus cruelle ne tarda pas. Les Califes laissèrent commettre en Palestine, en

---

[1] Au sujet de ces noms symboliques, v. dans le texte.

[2] Au sujet d'Armilus, v. le texte.

Syrie et en Egypte les mêmes massacres que les dominateurs chrétiens.

Si nous comparons notre texte avec l'édition Jellinek, les différences sont reconnaissables à chaque pas. L'édition Jellinek est un remaniement beaucoup plus récent de notre fragment. Toutes les traces d'historicité y sont effacées et on n'y trouve aucun indice de cette angélologie qui remplit, dans l'édition Jellinek, plus d'un quart de l'ouvrage et qui appartient au domaine du mysticisme.

Les אותות ont déjà été utilisés dans l'Apocalypse de Zeroubabel (Jell., I, 56). Ici nous voyons apparaître les deux Messies, Nehémia ben Houschiel et ben Ammiel. Pour établir que l'Apocalypse de Zeroubabel et les écrits postérieurs se rattachent aux אותות, nous n'avons besoin d'autre preuve que l'explication de בן הצלם. Dans les אותות, il est clair qu'on veut parler du fils de la croix. Plus tard on n'a plus compris ce terme et on l'a mêlé aux diverses légendes. On ne peut plus décider aujourd'hui si celles-ci s'inspiraient des légendes d'Héraclius ou si elles pouvaient s'y rattacher. En tout cas, les mots ואז יעלו מלך פרס (p. 56, éd. Jell.) prouvent qu'il faut songer à une guerre entre les Perses et les Romains [1].

Le Midrasch Vayoscha [2] (Jellinek, I, 35-37) n'a que la légende tout court. Le Midrasch des dix rois l'a également [3]. Ce Midrasch est, à vrai dire, un commentaire du XI^e^ chapitre des *Pirké*. Toutefois le commentateur avait sous les yeux une autre version de cet ouvrage, ou bien il l'a modifiée. En tous cas, Horovitz se trompe quand il rattache à ce Midrasch dix-huit autres Midraschim. Les אותות sont beaucoup plus anciens que ce Midrasch, dont la composition doit être placée vers l'an 800.

Voici maintenant le texte et la traduction du fragment de la Gueniza :

אחד מרפא [4] פכת
אלפים מישראל הועים
מבנ"י אלא מגבעונים
האספסוף שנתערבו בישראל והקב"ה
מצרף את ישראל דכת וצרפתים

---

[1] Un ms. de cet opuscule est conservé dans le ms. 15299 du British Museum, v. S. Schechter, *Aboth d. R. Nathan*, p. XI.

[2] V. Zunz, *Gottesd. Vorträge*, p. 282.

[3] Horovitz, בית עקד אגדות, I, p. 54.

[4] Dans l'édit. Jellinek, on parle des effets désastreux de la chaleur, qui causera beaucoup de maladies. — Cependant, malgré l'emploi identique du mot מרפא, il n'y a guère d'identité entre les deux versions.

כצרף את הכסף וגו'. אות שלישי
מוציא הקב"ה שלש קשתות בשמים ועומדים
שלשה ימים ושלשה לילות[1], ראשם בסוף העולם
ואחריתם[2] בסוף העולם. ואחד (3 לעד וכל
העמים והלשונות יראים יראה גדולה והם סבורים שה"ק
מביא מבול לעולם, וחוזרים ואומרים
יביא מבול
וכשם שנשבע שלא להביא מבול[3], כך נשבע
[ש אינו קוצף על ישראל שנ' כן נשבעתי מקצוף עליך
וגו'[4] הקב"ה מאזר את ישראל חיל כמ' קשת גבורים חתים.[5]
אות רביעי. ירד מטר מן השמים ג' ימים וג' לילות ואינו מים אלא
דם, ושמונים אלפים מישראל[6] אשר תעו אחרי שלשה שלוחי שקר[7]
שותים מן המטר. אות חמישי[8], הקב"ה מוריד טל מן השמים ג' ימים וג' לילות
ומרפא את קדם, ומחיה את כל העולם והבריות חושבים שהם
ואינו אלא טל שנ' ואהיה כטל לישראל וגו' ילכו יונקתיו וגו' ישבו בצלו.
אות הששי[9], נעשה השמש חושך ג' ימים וג' לילות על כל העמים ועל ישראל
אור, שנ' כי הנה החושך יכסה ארץ. ואומות העולם יראים יראה גדולה
יבאים ומשתחוים לישראל ואומרים נלכה עמכם, כי שמענו אלהים עמכם.
אות שביעי[10]. יצא מלך אדום ויבוא לירושלים, ויבחר כל בני ישמעאל

---

[1] Le nombre 3 ne doit pas être pris en son sens strict, car, dans la littérature hébraïque, le nombre trois sert pour indiquer la pluralité en général. V. M. Friedmann, *Onkelos u. Akylas*, p. 37.

[2] Dans le langage de la Mischna, ou dans la manière de s'exprimer des Amoraïm il faudrait : ואורכם מסוף העולם ועד סופו

[3] C'est ainsi qu'il faut peut-être compléter le texte.

[4] V. à ce sujet, *Exode R.*, ch. I et XXII ; *Cant. R.*, ch. II, et *Sota*, 11 *a*.

[5] Ici, il est impossible de reconnaître une parenté quelconque entre les deux versions.

[6] Ce passage est en corrélation avec le signe III, mais plus ancien. Au lieu de מוריד טל, il faut, en tout cas, plutôt lire מטר.

[7] Ici, je suppose qu'il y a une allusion aux apôtres, le mot שלוחי ne pouvant désigner que ceux-ci ; le nombre trois ne doit pas plus être pris à la lettre que le nombre douze, qui est confirmé canoniquement, comme S. Krauss l'a prouvé dans son *Étude sur les apôtres* (*Jahrbuch der ung. Gesellschaft*, 1902, p. 131 et suiv.). Des copistes postérieurs ont méconnu le sens de ce passage et en ont fait ceci : אף רשעי ישראל המתיאשים מן הגאולה ישתו ממנו וימוקו.

[8] Le signe V est identique au signe IV. Cependant, la phrase du milieu ויתרפאו לכפארה est une addition. Le rédacteur postérieur a voulu parler, dans les signes III et IV, de l'état et de l'avenir des justes, des méchants et des gens de vertu moyenne (division bien connue).

[9] Signe VI = signe V. La description est plus simple dans le fragment que dans la version du *Bet Ham.* L'édition Jellinek a ce passage : והירח לדם « la lune se changera en sang ». C'est là une vieille croyance populaire.

[10] Signe VII = signe VI de l'éd. Jell. ; mais, tandis que notre signe se place sur un

מלפניו   חיל גדול הבא   עמהם איש שמו
מנצור וימלוך עליהם. וילכו לבצרה[1] וישמע מלך אדום. וילך אחריהם. ויעשו
מלחמה אלו אם אלו שנ׳ זבח לד׳ בבצרה. וג׳ אבל בשר חזיר והשקץ
והעכבר יחדיו יסופו נאום ד׳. ויהרוג מנצור מן אדום הרבה. ויברח מלך
ארם מלפניו וימות[2] מנצור וישוב מלך אדום פעם שנייה לירושלים ויכנס
למקום אבן שתייה ויקח הכתר שעל ראשו, וישם אותו על אבן שתייה
ויאמר רבון כל העולמים החזרתי מה שלקחו אבותי.   ויהיו
ישראל בימיו בצרה גדולה. אות שמיני הקב״ה מוציא את נחמיה בן חושיאל[3].
משיח בן יוסף פתאום, שנ׳ ופתאום יבוא אל היכלו וגו׳ והוא עושה מלחמה
עם מלך ארם והורגו ולובש העטרה שנתן מלך אדום על אבן שתייה ושם
נחמיה יוצא מסוף העולם ועד סופו. אות תשיעי[4] יצא איש ממדינת רומי
ושמו ארמילוס בן הצלם   נקבה, וילך השטן וישכב עמה
ותהר ותלד אותו. וישלו מאה שנים משנולד והוא יוצא ועושה מלחמה
באלאסכנדריא[5] ויחרב אותה, ויחריב כל חוף הים. ואוי לאיש אשר בימיו.
והוא יביא בעיר עמיאס מדינת אביו ונותן את כסאו עליה (?) ויהיה גבהו
שנים עשר אמות ועיניו נבוכים, וכשהוא יושב מתרף ומגדף ואומר אני
אלוה והוא מסית את בני עשו ואומר להם הביאו תורתי שנתתי. הם מביאים
צלמיהם ואליליהם, ואומר להם אמת התורה שנתתי לכם, ואומר לבני
ישראל הביאו תורתכם, והם מביאים כתביהם, ואומר אמת התורה שנתתי
לכם, ואומר לבני ישראל הביאו תורתכם, ומביאין לו ספר התורה, ואומר לא
נאמין בזו התורה. ואומרין לו אם אין אתה מאמין בזה התורה. אין אתה אלא
שטן, אתה האיש יגער בך השטן, ולוקח שלושים איש אשר באו עם
נחמיה ושורפן ושורף ספר התורה עמהן, וחוזר ואומר לנחמיה אין אתה
מאמין בי ונחמיה אומר לו איני מאמין אלא באלהי ישראל אשר נתן תורה
על ידי משה בן עמרם. והנביא אשר העמיד רגלי פתאום בהיכלו והרגתי את
מלך אדום בו אני מאמין, ואיני מאמין בך. באותה שעה יאמר ארמילוס קחו את
נחמיה והרגו אותו בבית אלהיו, והורגים את נחמיה ותהיה נבלתו

---

terrain historique solide, l'autre est une interprétation de l'avenir, reposant sur *Sanh.*, 97*a*, passage d'après lequel la domination du précurseur du Messie devra durer neuf mois.

[1] La ville de Basra n'a été fondée, il est vrai, qu'en 635, pour intercepter les communications des Perses avec la mer, mais il doit être question ici d'une autre ville de Syrie.

[2] Ici, il faut peut-être lire וימיתו. V. notre argumentation plus haut.

[3] Signe VIII = signe VI. Dans l'édit. Jellinek, le Messie apparait déjà dans le signe VI. Il vainc l'empereur et retire les trésors sacrés des magasins de l'empereur Julien. La mention de ce nom ne peut être invoquée comme témoignage d'une date plus ancienne pour la composition de notre opuscule.

[4] Signe IX = signe VI : les deux concordent quant au principal.

[5] A noter cette orthographe arabe du nom de la ville d'Alexandrie.

מגולגלת מ' יום ומ' לילה ואין מי יקרב אליה. וישראל סופדים עליו של' וספדו עליו במספד וגו'. ונאום וספדה הארץ משפחות וגו' וישראל יהיו בצרה גדולה מהן הבאים במערות ובבורות והנשאר מהם ברחים למדבר עמון ומואב. יגורו בך נדחי מואב. ומטלטלים שם מ' יום ואוכלים רתמים ומלוח של' הקוטפים מלוח עלי שיח. וילך ארמילוס בן השטן למדבר מואב, הוא ארמילוס בן האבן של' והוציא את האבן הראשה. באותה שעה יצעקו בני ישראל צעקה גדולה עד לשמים ומגלא עליהם מיכאל רחמים שר כס'א הכבוד ויעמוד בתפילה לפני הקב"ה דכת' כי בעת ההיא יעמוד מיכאל לפני השר וגו'. ואין עמידה אלא תפילה ואומר לפניו רבון כל העולמים זכור אשר נשבעת לאבותם ולהם ומה שאמרת למשה עבדך סלחתי כדבריך ועוד כי אסלח וגו'. ואתה קראתם לך קדושים דכת' והייתם לי קדושים והבדלתם לשמך באותה שעה שמע הקב"ה תפלתו של מיכאל על ישראל. אות העשירי[1]. מוציא [מנחם בן] עמיאל משיח בן דוד מבית האסורים, כי מבית האסורים יצא למלך ומרכיב על הענן של' וארי עם ענני שמיא. סימנו של מלך המשיח אורך קומה, צוארו עבה פניו כגלגל שמש עיניו זהורות פרכות רגליו עבות גבי קבוצות. והוא שולט בכל הארצות ולו תנתן המלכות ויקר וגדולה. ויעמוד ארמילוס ויקבצו עמי שבעים לשונות של' ויתקבצו מלכי ארץ. וכל מי שהוא עומד נגדו נספה בו ובמיתי של' וברוח שפתיו ימית רשע, והורג את ארמילוס בן האבן ומושיע את ישראל. ושמו הולך מסוף העולם עד סופו. ואלו הערים הנמלטים מן המלחמות.

TRADUCTION

Des milliers sont dans l'erreur, (non) parmi les enfants d'Israel, mais Dieu épurera Israël, comme parmi les Gabaonites..... la populace qui s'était mêlée aux Israélites et il est dit : je les épure comme on affine l'argent. *Troisième signe* : Dieu fera apparaître trois arcs en ciel et ils resteront trois jours et trois nuits. Leur sommet atteindra l'extrémité de l'univers et leurs pointes arriveront jusqu'aux confins du monde, l'un ira du côté de..... et tous les peuples seront fort effrayés et croiront que Dieu envoie un déluge sur la terre. Mais alors ils diront.... : il n'enverra pas de déluge, et comme il a juré qu'il n'enverra plus de déluge, ainsi il a juré qu'il ne se mettra pas en courroux contre Israël, comme il est dit : c'est ainsi que j'ai juré de ne pas m'irriter contre toi. Dieu ceindra Israel de force, comme il est dit : L'arc des héros est redoutable. *Quatrième signe* : Du ciel descendra la pluie pendant trois jours et trois nuits ; ce ne sera pas une pluie d'eau, mais de sang. Et 80.000 Israélites qui se seront laissés entraîner par les apôtres du mensonge boiront de cette pluie. *Cinquième signe :* Dieu fera descendre du ciel, pendant trois jours et trois nuits, de la rosée, avec laquelle il essuira le sang et ranimera la terre, et les créatures croiront qu'elles..... mais ce ne sera que de la rosée comme il est dit : je serai comme la rosée pour Israel. *Sixième signe* : Le soleil s'obscurcira pendant trois jours et trois nuits au-dessus de tous les peuples, mais la lumière sera sur Israel, comme il est dit : car voici, l'obscurité couvre toute la terre et les peuples sont très effrayés. Ils viendront s'agenouiller devant Israël et diront : nous voulons marcher avec vous, car nous avons appris que Dieu est avec vous. *Septième signe* : Le roi d'Edom ira en guerre et arrivera a Jérusalem et les Ismaélites fuiront devant eux. (Ils lèveront une grande armée et avec eux marchera un homme du nom de *Manzour* qui les gouvernera, et ils se rendront à Bazra. Lorsque le roi d'Edom l'apprendra, il les poursuira et ils se livreront un combat, comme il est dit : Il y a pour nous une fête de sacrifice à Bazra. Manzour fera un grand carnage des Edomites. Le roi d'Edom s'enfuira devant lui. Quand Manzour se sera retiré, le roi d'Edom revindra, et il se rendra à la pierre où se faisait la cérémonie de la libation d'eau (ou : a l'emplacement du Sanctuaire) ; il prendra la couronne qui est sur sa tête et, la déposant sur la pierre, il dira : Maître de l'univers, je te rends ce que mes ancêtres ont pris..... et Israël sera alors cruellement opprimé. *Huitième signe :* Dieu fera surgir subitement Nehémia ben Housiel, le Messie, fils de Joseph, comme il est dit : Et soudain il arrivera près de son sanctuaire, et il combattra le roi d'Edom. Après l'avoir tué, il se revêtira de la couronne que le roi d'Edom aura placée sur la pierre et le nom de Nehémia remplira tout l'univers. *Neuvième signe.* Un homme sortira du pays romain, son nom est Armilus ; il est fils de la croix..... une femme..... Satan ira et couchera avec elle ; elle deviendra enceinte et mettra au monde ce fils. Après que cent ans se seront écoulés, il se mettra en campagne et fera la guerre à Alexandrie, qu'il détruira, ainsi que toute la côte maritime, Malheur a ceux qui seront de son temps ! Il viendra à Emmaus, le pays de son père, et y établira sa résidence : sa taille sera de douze coudées et ses yeux ressembleront à des étoiles. Assis, il blasphèmera et raillera en disant : je suis Dieu ! Il séduira les enfants d'Esaü et leur dira : apportez-moi la doctrine que je vous ai donnée, et ils apporteront leurs croix et leurs idoles, et il leur dira : elle est vraie la loi que je vous ai donnée. Il dira aux Ismaélites : Apportez votre Loi, et ils apportent leurs écrits saints, et il dira : La doctrine que je vous ai donnée est vraie. Et il dira à Israël : Apportez votre Loi, et ils lui apporteront le livre de la Loi. Et il dira : Nous ne croyons pas en cette Loi. Et ils lui diront : Si tu ne crois pas en cette Loi, tu n'es autre que Satan, tu es cet homme à propos duquel il est dit : que l'Eternel te réprime, ô Satan. Et s'emparant de trente hommes venus avec Nehémia, il les livrera au feu et avec eux il brûlera le livre de la Loi. Ensuite il dira de nouveau a Nehémia : Ne crois-tu pas en moi ? Et Nehémia lui dira : Je ne crois qu'au Dieu d'Israel, qui nous a donné la Loi par Moïse, fils d'Amram, c'est en ce prophète qui m'a subitement relevé dans le sanctuaire et grâce auquel) j'ai tué le roi d'Edom que j'ai foi, et non en toi. Alors Armilus s'écriera : Saisissez-le et tuez-le dans la maison de son Dieu, et ils tueront Nehemia, et son cadavre restera là pendant quarante jours et quarante nuits, sans que nul n'en approche. Israel le pleurera comme il est dit : Et ils le pleurèrent, etc. La détresse sera grande en Israel. Beaucoup d'Israélites se cacheront dans des cavernes, les autres s'enfuiront dans le désert de Moab et d'Ammon. Ils le parcoureront pendant quarante jours, mangeant des herbes et des racines, comme il est dit : Ils arrachent des herbes dans les champs. Armilus, le fils de Satan, c'est-à-dire le fils de la pierre, se rendra dans le désert de Moab, comme il est dit : « Il fait sortir la pierre..... Alors les enfants d'Israel crieront vers le ciel, et Michael, le prince des anges (du trône divin aura pitié d'eux et se mettra a prier Dieu en leur faveur, comme il est dit : Alors Michael se placera..... etc... Or se *placer* ne signifie autre chose que *prier*, et il dira devant lui : Maître de l'Univers, souviens-toi de ce que tu as promis à leurs ancêtres, souviens-toi en leur faveur de ce que tu as dit à ton fidèle serviteur Moïse, comme il est dit : Je t'ai pardonné selon ma parole. Tu les as déclarés consacrés à toi, comme il est dit : Vous serez pour moi des saints. C'est toi qui les as distingués (des nations) en vue de ta gloire. *Dixième signe* : (Dieu) fera sortir de sa prison Menahem ben Ammiel, le Messie fils de David. Il sortira de la prison en qualité de roi et chevauchera sur des nuées, comme il est dit : ..... Voici le signalement du Messie : épaule longue, cou épais, sa face sera comme une roue de soleil, ses yeux brilleront, ses chevilles seront grosses..... Il dominera tous les pays ; à lui appartiendront la domination, la magnificence et la grandeur. Armilus se lèvera et autour de lui se rassembleront soixante-dix nations, comme il est dit : Et les rois de la terre se rassembleront, et tous ceux qui s'élèveront contre lui se joindront à lui et il les tuera, comme il est écrit : Avec le souffle de sa bouche il tuera le méchant. Il tuera Armilus, le fils de la pierre, et sauvera Israel ; son nom se répandra d'une extrémité de l'univers à l'autre. Et voici les villes qui seront épargnées par la guerre.....

---

[1] Signe X — signe X.

Marmorstein.

MÉLANGES JUDÉO-ARABES[1]

XXVIII

FRAGMENT DE L'ORIGINAL ARABE DU COMMENTAIRE SUR LE S. YECIRAH PAR ISAK ISRAELI.

Il va sans dire que, par ce titre, je ne prétends nullement préjuger la solution du problème littéraire de la paternité du commentaire du Séfer Yecirah, qui a été mis en rapport aussi avec les noms de Dounasch b. Tamim et de Jacob b. Nissim[2]. J'ai choisi ce titre pour plus de brièveté, étant donné qu'en tout cas, le commentaire a été composé dans le cercle d'Isak Israeli et, tout au moins, sous son influence. Ce n'est pas non plus, d'ailleurs, la reprise de cette question d'auteur qui fait l'objet de cette note, mais la communication de la découverte que j'ai faite, parmi les fragments de Gueniza appartenant maintenant à l'Académie des sciences de Hongrie (fonds Kaufmann), d'un fragment qui appartient sans doute à *l'original arabe de ce commentaire du Séfer Yecirah*. Ce serait, à ma connaissance, le premier échantillon publié jusqu'à ce jour de l'original de cet ouvrage.

Ce fragment se compose de deux feuillets de papier (14 × 11 cm, à 16 lignes la page), dont le premier seul s'est conservé du commencement à la fin : encore a-t-il souffert de quelques déchirures regrettables ; du second feuillet il ne reste que la partie supérieure — la plus petite — de chaque page ; l'autre est arrachée.

---

[1] Voir *Revue*, XLIII, 1-14 ; XLIV, 63-72 ; XLV, 2-12 ; XLVII, 41-48 ; XLVIII, 179-186 ; XLIX, 219-230 ; L, 32-44 ; LII, 43-50.

[2] Voir, en dernier lieu, l'examen de la question dans Steinschneider, *Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters*, pp. 394-401.

Pour la confrontation du texte, je n'ai eu à ma disposition, en fait de traductions hébraïques, que celle qu'a éditée Menasché Grossberg à Londres en 1902.

Les points diacritiques, ainsi que les signes de vocalisation et de ponctuation, ont été ajoutés par moi ; le manuscrit ne donne que par-ci par-là le point diacritique du ﺿ. J'ai ajouté entre crochets les lettres qui manquent dans le manuscrit à cause des déchirures, là où il a été possible de faire cette restitution avec quelque vraisemblance.

I

Le fragment qui suit correspond, dans la traduction hébraïque éditée par M. Grossberg, au passage qui va de la page 45, ligne 5 (בל' העברי) à la page 46, ligne 9 (המניעות).

Recto.

אהל לגה אלעבראני חתי אדא כאנת [כ]פיהי[1] מתל [אל]ה
מן עשה ועגה תכלה פי אלג אלכפאף אלמתחרכה וק[אל]
ותהב בהן שש קצוות יכבר אן הדה אלתלט אירמות
אדא אזדוגת כאן מנהא סתה (*sic*) כלמאת כמא
אן אלגסם[2] אדא חד כאן לה ו' גהאת לאן חד [אלג]סם
טויל עריץ עמיק פלכל ואחד מן הדה גהתין
[3] והמא אלפוק ואלתחת ואלימין ואליסאר ואלאמאם
ואלורא איצי אלכלף[3] יריד אן אלעאלם אלמאסך [כ]מא
פיה יסרי ומאסך גסם אלעאלם קדרה אללה ואסמה
[אלאע]טם ולב וקולון (*sic*) אסם לאן אללה די אסם לאן אלאסם
ערץ והו ערץ מצאף לאן אלאסם יקתצי מסמא
ומסמי ואללה עז וגל אגל מן אן ידכל תחת קצא
גירה [כאל] מצאף[4] אלא אנא מעאשר אלנאס נפתקר
מן ה.. מן אגלנא ואגל אלתעארף בינגא[4] פסמינאה
בא פצ'ל צפאתה ואפעאלה ותאתיראתה[5] מתל אל
כאלק ואלמבדע ואלעלי[5] ומא שבה דלך ולמא אן

---

[1] La première lettre est indistincte.

[2] Trad. hébr. (éd. Grossberg) : הגשר, l. הגשם.

[3] Manque dans la traduction hébraïque.

[4] La traduction hébraïque est abrégée et erronée : אלא שאנחנו מצריכו א"א לכר מבלתי שם ידוע בינינו.

[5] Manque dans la trad. hébraïque.

Verso.

כאן עז וגל כדלך אבתיר לה מן אלאחרף אפצלהא
ואכרמהא[1] והי אלדאלה עלי אפצל אלנגב ואכרמהא
ואכפהא (והי אלתי הי נטק[2]) אלהי נטקת כאיר אלחרוף
אלכרס אלבבם בעד סכונהא וסכותהא כמא שרחנא
אנפא[3] דלמא אזדוג מן הדה אלתלאתי[4] ג כלמאת
אקאם צאחב ספר יצירה ג כלמאת קבאלה
כתה (*sic*) גהאת אלגסם כמא שרחנא באפהם הדא
אלסר אל... ואלעלל אלאברם תקף מן דלך עלי
בעץ מא אפרתה[5] אלחכמא ואכפתה[6] אלפלאספא
והדא אמר מא עלמת אן גירנא כשפה (מן
אצחאבנא ואמא קול אלפיומי פי שלש אמות
אמש פמא עלמת לה סבב ולא מעני טהר
פיתעלק' בה (ומא קדרת אן אעלם לה.)[8]
תם קאל עשר ספירות בלימה פגעל קוה אללה
אלמנבהה פי אלכל והי אלמאסכה[9] ללכל ואלתי הי בה
ללכל פסמיה בהדה אלאחרף אלמחרכה

II

Le fragment suivant de notre manuscrit, qui traite de la division des lettres de l'alphabet d'après les organes qui servent à les prononcer ne se trouve pas dans la traduction hébraïque éditée par Grossberg ; sa place serait à la p. 48. On peut en conclure le caractère abrégé de cette traduction.

---

[1] Ce passage est abrégé dans la traduction hébraïque et paraît correspondre à un autre texte : ואחר שהיה ית' ענין אין ענין למעלה ממנו נבחרו לו מן האותיות הקלים המורים על המעולה שבנעימות.

[2] Les mots mis entre parenthèses doivent sans doute être effacés.

[3] והם הפקוהות וכל האותיות אלמות והרשות זולתם ; cf. p. 48, l. 3 d'en bas : וקראום אותיות הדבור מפני שכל האותיות חרשות אלמות ואמנם יתהוה בהן הדבור מצד אלו.

[4] La trad. hébr. ajoute אמות.

[5] Hébr. שסדרו, ce qui correspond probablement à אפכתה

[6] Hébr. יבנו. Ce qui montre que les deux mots de notre texte sont exacts et doivent signifier « garder comme secret », c'est l'antithèse qui suit, d'après laquelle l'auteur était le premier à « dévoiler » (כשף), toutes ces choses.

[7] Hébr. כהכלותך, sûrement corruption de כתכותו.

[8] Manque dans la trad. hébraïque.

[9] Ms. אלממסכה.

Recto.

טרף אללסאן[1] והי ג אלצאד וסין ואלזאי ויליהא אלנטעיה
אי מן נטע אלגאר אלעאלי מן אלפם והי באטן
אללתאה אללאצקה ללאסנאן אלעאליה והי
אלט ואלד ואלת[2] תם יליהא אללתויה והי אלטא ואלדאל ואלתא[3]
תם יליהא אלדולקיה[4] אי מן דלק אללסאן והו טרפה
ולדלך קיל לסאן דלק טלק והי אלרא ואללאם ואלנון
תם יליהא אלשפויה והי אבעדהא והי אלפא ואלב
ו[אלמים קיל להא שפויה כאן אלתהא אלשפתין

(La partie inférieure de la page est arrachée à cet endroit)

Verso.

פמן פהם קולנא פקד סרני לאנא אבלגנא פי
אסתבראגנא הדא אלסר ואלא פלא[5] וקד כאן אן
מואצע אלנגם ט פי אלפם ואלתרתיב אלאול כמא
ואנמא כאן אלבטא מן קבל אלנקלה עלי טול
אלאזמנה לא מן קבל צאחב אצל אלכתאב והדא
תקיקה תרתיבהא[6] אהחע פי חיז עין כאף פי חיז
קאף כאף פי חיז גים שין צאד פי חיז יוד סין כאף
ואי... טא דאל תא......... נון פי חיז

XXIX

De la substitution de sens dans un mot.

Dans le commentaire sur les Juges de Juda ibn Bal'âm, édité par S. Poznanski en l'honneur du 90e anniversaire de M. Steinschneider, l'auteur fait usage, sur XIV, 15, du phénomène herméneutique établi par Ibn Djanah, de la substitution de sens dans un mot, disant que « les Arabes en usent aussi d'une maniere semblable[1] ». En effet, ce phénomène forme un chapitre de la rhétorique et de la stylistique arabes, d'où il a même trouvé place dans l'herméneutique du Coran[2].

---

[1] Cette division, fondée sur les sons de l'arabe et empruntée à la grammaire de cette langue, est résumée par la trad. hébraïque, p. 48, l. 12, dans cette ligne :
וישׁ להן שׁמות בלשׁון ערבי ומשׁבו בהן שׁאר אותיות הערבי

[2] Ms. אלט ואלד ואלת.

[3] Ms. אלטא ואלדאל ואלתא.

[4] Cf. Steinschneider, *l. c.*, p. 401, l. 1.

[5] Trad. hébraïque, p. 49, l. 1 : וזהו הנגלה מן האמת מאן דידע ידע ומאן דלא ידע יאבל טלפותין.

[6] Trad. hébr., p. 49, l. 12 : ודע כי מה שׁבא לידינו מן הזוג הבלבול היה מוטעה מצד אורך הזמן ושׁעות המעתיקים ובו'. — Ce qui suit dans le texte manque dans la traduction.

Pour le point de vue spécial de cette *Revue*, il ne sera pas sans intérêt de connaître un des exemples au moyen desquels l'auteur d'une rhétorique arabe, *Diyâ al-dîn Ibn al-Athîr al-Djazarî* (mort en 1239), qui s'est occupé ailleurs encore d' « hebraica »[3], illustre ce phénomène linguistique, qu'il étudie sous le rapport du style :

وقد ورد فى التوراة أن لا يؤكل الجدى بلبن امّه وهذا يحتمل التحريم
فى وجهين احدهما ما دلّ عليه ظاهر لفظه وهو تحريم لحم الجدى
بلبن امّه خاصّة واذا أكل بلبن غير لبن امّه جاز ذلك ولم يكن حرامًا
وهذا لا يأخذ به احد من اليهود والوجه الآخر وهو الذى يؤخذ به
عند اليهود جميعهم انّ اكل اللحم باللبن حرام كائنًا ما كان من
اللحوم الّا طائفة منهم يسمّون القرّائين فانهم تأوّلوا فاكلوا لحم الطير
باللبن وقالوا انّما حرم اللحم باللبن من لحوم اللحوم (ed. ذوات الالبان
والطّير من ذوات البيض لا من ذوات الالبان

« C'est ainsi encore qu'il est dit dans la Torah qu'on ne doit pas manger d'agneau dans le lait de sa mere. On peut voir là une défense de deux façons. Premièrement celle qu'indique le sens extérieur des mots, c'est-à-dire la défense toute spéciale de la chair de l'agneau dans le lait de sa propre mere ; mais si on le mange dans un autre lait, non dans celui de sa mere, ce serait permis et non défendu. Cette (explication) n'est suivie par aucun Juif. La seconde interprétation est celle qu'adoptent tous les Juifs, a savoir que l'usage de la viande avec du lait est interdit d'une façon générale, quel que soit le lait. Il n'y a qu'une secte parmi eux qui fasse exception en cela, celle dont les partisans sont appelés *Kurrâ'ûn* ; ils donnent une explication qui ne concorde pas avec l'intention du texte et mangent la chair des oiseaux avec du lait. Ce qui est défendu, disent-ils, c'est de manger avec du lait la chair des animaux qui ont du lait. Or, les oiseaux sont des animaux qui pondent des œufs, mais qui ne donnent pas de lait[1]. »

---

[1] *Arabischer Commentar zum Buche der Richter von Abû Zakarjâ Jahjâ (R. Jehudâ ibn Bal'âm)*, p. 20, l. 9 (Francfort s. M., 1906).

[2] P. ex. Suyûtî, *al-Itkân fî 'ulûm al-kur'ân* (Le Caire, 1278), II, p. 38 : النوع الخمسين فى منطوقه ومفهومه

[3] Cf. *Yeschouroun* de Kobak, IX (1873), p. 25.

En l'an 1235, donc du temps même d'Ibn al-Athîr, *'Izz al-dîn 'Ad al-Hamîd Hibat-Allâh al Madâ'inî*, de Bagdad, généralement connu sous le nom d'*Ibn abi-l-Hadîd* (mort en 1237), écrivit une critique incisive de l'ouvrage du savant de Mossoul[2]. Cette œuvre de critique est maintenant accessible à tous grâce à la diligence de la presse de Bombay. A l'affût des points faibles du livre, l'auteur ne laisse pas échapper la fausse citation d'Ibn al-Athîr. Dans le passage en question de son ouvrage — passage qui est reproduit avec des lacunes dans l'édition, ainsi qu'on ne manquera pas de le remarquer si on y regarde, — il fait valoir, comme deuxième objection à la conclusion de son adversaire, que dans le passage visé de la Bible, il n'est pas dit : لا تأكل, mais لا تنضج, « tu ne feras pas cuire ». Relevant donc, avec une insistance particulière, que la proximité du verset biblique (il songe sans doute à xv, 21 *a*) prouve qu'il est question ici, sans faire appel à la théorie de la substitution de sens d'un mot, uniquement du fait de *manger* (et non simplement de faire cuire), il déclare que ce verset ne peut servir d'exemple à ce pour quoi Ibn al-Athîr veut l'employer. « Les Juifs, conclut-il, défendent d'ailleurs de manger de la viande dans du lait en se fondant non seulement sur ce verset, mais sur d'autres textes encore que leurs législateurs tiennent par tradition de leur Prophète[3] ».

On voit que la question de בשר בחלב est même débattue dans la rhétorique arabe.

I. Goldziher.

---

[1] *al-Mathal al-sa'ir fî adab al-Katib wal-scha'ir* (Boulâk, 1282), p. 24.

[2] J'ai donné des indications sur ce chapitre littéraire dans *ZDMG*, XXXV (1881), pp. 150 sq.

[3] *al-Falak al-dâ'ir 'alâ al-Mathal al-sâ'ir* (Lith. Bombay, 1309), p. 24 :
واليهود لا تحرم اكل اللحم باللبن بمجرد هذه الآية بل يستندون آخرى نقلها فقهاؤهم
عن نبيهم عليهم السلام فادخال هذه الآية في باب الالفاظ المبدلة في المعاني المختلفة
لا وجه له

MELANGES D'EXEGÈSE ET D'ÉTYMOLOGIE

Les notes qui suivent ont pour but de proposer une nouvelle interprétation de quelques passages bibliques qui, à mon sens, n'ont pas été bien compris jusqu'ici, interprétation fondée sur des acceptions de mots qui diffèrent des opinions antérieures et auxquelles j'ai été amené par la comparaison de l'arabe. Qu'il soit d'une inéluctable nécessité de faire appel justement à cette langue pour la rapprocher de l'hébreu, c'est ce que je me crois dispensé d'établir; il me suffira de renvoyer au substantiel et excellent ouvrage de A.-S. Yahuda, *Die semitische Philologie in ihrem Verhältnis zur biblischen Exegese*[1]. — Il est fort possible que telle explication que je donne ici se trouve déjà chez un auteur moderne; il n'en est pas moins vrai que les idées que je vais exposer sont dues exclusivement à mes observations personnelles.

1. — Isaïe, xxxv, 2 : פרח תפרח ותגל. La traduction ordinaire de פרח par « fleurir » ne me paraît pas convenir au contexte, car, dans ce verset comme dans le précédent, ce mot se trouve en étroite liaison avec des termes qui expriment la *joie*, à l'exception toutefois de la fin du premier verset : ותפרח כחבצלת. Je crois donc qu'il faut comparer פרח תפרח avec l'arabe فرح, « se réjouir », ce qui donne à la phrase un sens conforme au parallélisme.

2. — Isaïe, viii, 20 : אשר אין לו שחר : *ibid.*, xlvii, 11 : לא ידעת שחרה. Ces deux passages, que ce soit par la liaison avec le verset précédent, comme dans viii, 20, ou avec le suivant, comme dans xlvii, 11, visent la magie et l'incantation qu'ils combattent ; on arrive ainsi, pour la racine שחר, à une signification correspondante qui est fournie par l'analogie de l'arabe سحر qui a le sens de « pratiquer l'incantation, la sorcellerie ». Le substantif שחר, « matin », est apparenté à l'arabe سحر. Y a-t-il un rapport avec la première racine שחר dans le sens de « cher-

---

[1] Dans le *Jahresbericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums*, Berlin, 1906.

cher », particulièrement « chercher Dieu », ou est-ce un dénominatif de שחר « matin » ? C'est ce que je ne saurais décider sans plus ample examen.

3. — Isaïe, XXVI, 9 : נפשי אויתיך. Généralement on explique ici אויתיך en lui prêtant la signification ordinaire du mot אוה, « désirer, souhaiter ». De même pour אוה, Ps., CXXXII, 13, et איותיה, *ibid.*, 14. Mais ailleurs ce verbe n'est employé que pour désigner le désir sensuel, ce qui n'est pas du tout le cas dans nos passages. Dans le premier il est en parallélisme avec אשחרך « chercher ». Dans les deux autres il figure à coté de « demeurer », et, de plus, il y est question de Dieu. Je propose donc d'expliquer ce mot, dans les trois passages, comme analogue à l'arabe أوى « trouver accueil auprès de quelqu'un ». Le sens serait donc dans Is., XXVI, 9 : « mon âme aspire à toi », c'est-à-dire : « cherche accueil auprès de toi », ce qui convient parfaitement à l'hémistiche suivant : אף רוחי בקרבי אשחרך. Cette signification apparait également plus juste que celle qui a été admise jusqu'ici, dans les deux passages du Ps. CXXXII : « Dieu a pris Sion pour *lieu de séjour*, ou : il veut y prendre son lieu de séjour. » — On pourrait encore expliquer autrement אויתיך dans Is., XXVI, 9, en le faisant dériver de l'onomatopée אוה qu'on trouve aussi en hébreu, et qui est apparentée avec l'arabe تأوّه « gémir, appeler ». Barth[1] en a rapproché avec raison le mot תאות dans Psaumes, X, 17 et XXXVIII, 10. Le sens serait alors : « avec mon âme je t'appelle ».

4. — Ps., XXXVIII, 14 : ה׳ עשקה כי ערבני. Le mot עשקה, qui n'a pas encore été expliqué jusqu'ici d'une manière satisfaisante, doit avoir, dans tous les cas, une signification qui corresponde à celle de ערבני « prends plaisir à moi ». En le rapprochant du verbe עשק qui se trouve ailleurs avec le sens d' « opprimer », on n'arrive pas à une interprétation convenable du verset. Mais, à mon sens, nous avons dans עשקה le reste d'une racine עשק qui existait à côté de חשק « aimer », qui est seul resté usuel, et qui s'est maintenue en arabe dans le mot عشق « aimer ». Le verset donne alors un sens convenable, — c'est une prière pour l'amour et la grâce de Dieu, — et se rattache parfaitement à la pensée exprimée dans le verset 17 : ואתה חשקת נפשי משחת. Remarquons encore qu'Isaac ibn Baroun (*Mouwazana*, s.v. compare déjà חשק avec l'arabe عشق[2].

---

[1] *Wurzeluntersuchungen*, p. 8.

[2] Cf. encore, pour le passage du ח hébreu au ع arabe, Barth, *Etymol. Studien*, p. 22, parag. b.

5. — Ps., LXVIII, 28 : רגמתם. Ce mot constitue tout particulièrement une *crux interpretum* dans un psaume qui offre encore beaucoup d'autres obscurités et dont le fond historique indubitable est entouré d'un voile épais. Je n'en voudrais pas moins, après tant d'opinions émises sur ce mot[1], soumettre aussi la mienne a l'examen. Le premier hémistiche parle de Benjamin, la plus jeune et la moins importante des tribus, comme étant רֹדֵם c'est-à-dire comme ayant exercé sur les autres tribus la tyrannie, רדה ne s'employant qu'en parlant d'une telle souveraineté (cf. Gen., I, 27 ; Lev., XXV, 43 et *passim*). Il faut donc que les princes nommés dans la suite de la phrase soient ceux qui doivent le tribut à Benjamin. Il est naturel, par conséquent, de chercher cette acception dans רגמתם. Or, on trouve un mot correspondant dans l'arabe غرم « être obligé envers quelqu'un pour le paiement d'un tribut ». Dès lors שרי יהודה רגמתם se rattache parfaitement bien à שם בנימן צעיר רדם. Le passage de l'arabe غ au ג hébreu qui, à la vérité, nous parait étrange au premier abord, est établi par une autorité qui peut aller de pair avec les philologues modernes, par Ibn Baroûn, qui, entre autres rapprochements, compare סוג, dans נסוג (Ps., XLIV, 19) et dans סוג לב (Prov., XIV, 14), à l'arabe زاغ « divergent » (*Mouwazana*, p. 72).

6. — Ps., CIV, 11 : יִשְׁבְּרוּ. On traduit ordinairement : « les bêtes sauvages brisent, c'est-à-dire calment, leur soif » (s.-e. dans les sources). Pour justifier cette expression poétique, on se réfère à la tournure שֶׁבֶר רַעֲבוֹן (Gen., XLII, 19) « ce qui est destiné à briser la faim ». Seulement là non plus שבר n'a pas ce sens, mais doit être interprété dans celui du substantif שֶׁבֶר, qui revient si souvent dans le chapitre, et du verbe שבר, qui est celui d'« acheter », encore qu'on n'ait pas encore trouvé jusqu'à présent d'étymologie satisfaisante qui rende compte de cette acception. D'autre part, ישברו ne peut pas avoir, dans les Psaumes, la signification de « briser, c'est-à-dire calmer », parce que, d'apres l'usage de la langue hébraïque, שבר « briser » est plutôt employé dans le sens de destruction ; cf. Lévit., XXVI, 26 : בשברי לכם מטה לחם « tandis que je vous brise l'appui du pain ». Mais, a mon avis, il convient de donner à ישברו une acception analogue à celle de יַשְׁקוּ, qu'on lit dans le premier membre de la phrase, fût-on exposé à effacer la belle image poétique. Je reconnais dans ישברו, grace à une métathèse,

---

1. Cf. aussi Chajes, *Revue*, XLIV, 227-228.

l'arabe شرب « boire ». Donc : « Les sources abreuvent les bêtes sauvages de la campagne, et les פראים *boivent* d'après leur soif », בצמאם étant un accusatif « hal ».

Je crois pouvoir retrouver le même mot dans un autre passage encore. Dans Isaïe, LV, 1, on trouve deux fois שִׁבְרוּ, qu'on traduit, comme dans Gen., XLII-XLIII, par « acheter ». Mais le sens de la phrase me paraît déjà contredire cette interprétation. Il y est question, en effet, de ceux qui n'ont pas d'argent ; il est donc impossible qu'on ait employé ici le terme d' « acheter ». Comme, en outre, on parle surtout dans ce verset de boissons, le plus naturel serait d'expliquer, ici aussi, שברו par « buvez ». Donc : « O vous tous qui avez soif, allez vers l'eau, même si vous n'avez pas d'argent ; allez boire et manger, allez boire, même sans argent ou tout prix, du vin et du lait. » Ce qu'ils peuvent boire, en effet, sans rien payer, ce sont les paroles de la Loi.

7. — Prov., XIII, 9 : אור צדיקים יִשְׂמָח. L'antithèse du second hémistiche : ונר רשעים ידעך « la lumière des impies est trouble, près de s'éteindre » réclame pour ישמח un autre sens que celui de la traduction ordinaire, « se réjouit ». Il est naturel de songer ici à l'arabe شمخ « être élevé », ce qui donne le sens suivant : « La lumière des justes *s'élève*, tandis que celle des impies est trouble. » — Je remarque, à ce propos, que Saadia ibn Danan explique ce mot semblablement par « s'agrandir » (dans le supplément du Dictionnaire d'Ibn Djanah, p. 804, l. 28 et suiv.[1], le traduisant par יזיד, avec référence à l'expression néo-hébraïque נמח שוחק « une palme qui paraît joyeuse, c'est-à-dire largement mesurée », par opposition à נמח עוצב « une palme qui paraît triste, c'est-à-dire mesurée parcimonieusement[2] ».

8. — שָׁגַל. Cette racine dont on trouve plusieurs fois la forme verbale comme *Ketib*, à côté du *Kerê* שכב (p. ex. : Deut., XXVIII, 30 ; Isaïe, XIII, 16 ; Zach., XIV, 2 ; Jér., XIII, 2), et deux fois la forme nominale שֵׁגַל (Ps., XLV, 10, et Néh., II, 6 ; en araméen biblique dans Dan., V, 2) n'a pas encore été, que je sache, reconnue quant à l'étymologie. L'explication d'Ibn Djanah, *s. v.* (p. 703, l. 13), d'après qui le nom aurait le sens de سرية « concubine », est considérée par lui-même comme n'étant pas כלי

---

[1] Pour la correspondance du שׂ hébreu avec le ش arabe, cf. aussi Barth, *op. cit.*, pp. 46 et suiv., surtout pp. 49-50.

[2] D'après une glose du ms. de Rouen du Dictionnaire d'Ibn Djanah, n° 24, on lisait dans un court abrégé, אלמכתצר, que ישמח dans notre passage est égal phonétiquement à יצמח « pousser ».

חקיקה אלבפט; elle est infirmée, en outre, par les passages de Ps., XLV, 10; Dan., V, 2, et Néh., II, 6. Je rapproche donc ce mot de l'arabe سجل « épouse », dont je ne connais pas, il est vrai, de racine verbale ayant cette acception. Le sens de Deut., XXVIII, 30 est donc : « Tu concluras une union avec une femme, mais un autre cohabitera avec elle. » Que si à שגלת, dans Jér., III, 3, correspond le *Keré* שכבת (de même dans Is., XIII, 16 et Zach., XIV, 2) avec la signification d' « outrager par la cohabitation », on peut l'expliquer par l'analogie de l'arabe [illegible] « cohabiter » avec l'hébreu נאף[1]. Peut-être le *Keré* doit-il faire ressortir avec plus de force encore la menace du châtiment ou l'indignité. C'est ainsi que dans Deut., XXVII, 27, le *Ketib* עפלים et le *Keré* בטחורים ont également la même signification, le premier désignant la maladie en question chez les hommes, le second la même maladie chez les femmes[2].

SIMON EPPENSTEIN.

---

[1] Cf. Barth, *Etymol. Stud.*, p. 22, parag. 5, *i. f.*

[2] Cf. Ibn Bal'âm, *ad loc.*, dans Fuchs, *Studien*, p. XX.

UN COMMENTAIRE SUR JOB

DE LA FRANCE SEPTENTRIONALE

(SUITE ET FIN[1])

Ces explications de versets par groupes se rencontrent à chaque pas dans notre commentaire : donnons-en au moins quelques exemples caractéristiques. Sur IV, 7-11 : Eliphaz dit à Job : As-tu jamais vu qu'un innocent ait péri, comme j'ai vu, moi, que ceux qui avaient labouré le crime et semé le mal le récoltaient aussitôt, en périssant sur-le-champ par le souffle de Dieu (מנשמת אלוה comme בנשימה אחת, cf. Is., XXX, 33), et comme j'ai vu des lions rugissants qui, faute de proie, mouraient de faim, et comme j'ai vu les dents de lionceaux ravisseurs déracinées (נלתעו = נתעו ; les lions étant l'image des gens de rien), etc. ; ainsi, toi également, tu ne souffres que parce que tu n'es pas aussi pieux et juste que tu l'affirmes et que le monde le croit. — Ou encore sur XV, 18-23 : Ecoute-moi, dit Eliphaz à Job, et je vais te raconter ce que j'ai vu. Mais ce n'est pas seulement mon opinion personnelle, de sorte que tu pourrais dire que je me trompe ; c'est aussi ce que les sages nous rapportent de leurs pères auxquels a été donnée la terre (cf. Is., LX, 21), et pour lesquels Dieu n'a pas permis qu'un étranger parût parmi eux pour recueillir leur succession (cf. Lam., V, 2). Ces sages, donc, disent que le méchant tremble (מתחולל de חיל) sa vie durant, que des cris d'angoisse résonnent sans cesse à ses oreilles, qu'au milieu de la paix et du bien-être il est soudain assailli par un brigand, de sorte qu'il n'espère plus échapper à cette subite obscurité (c'est-à-dire : infortune) et désire même (צפוי de צפה, « espérer », donc comme מצפה !) une épée qui le délivrera de sa souffrance, obligé qu'il est d'errer çà et là pour avoir du pain, etc. — Prenons encore comme exemple les versets de deux chapitres qui se suivent ; par exemple, l'explication de IX, 33-X, 1 : Que n'y a-t il, s'écrie Job, entre moi et Dieu, un juge qui pût détourner de moi sa verge (la verge de Dieu), alors sa crainte ne m'effraierait pas et je parlerais sans avoir peur de lui : mais comme il n'en est pas ainsi, mon âme éprouve de l'aversion (נקטה comme ונקוטותם, Ezéch., XX, 43) pour ma vie, etc.

---

[1] Voir plus haut, p. 51.

VII. — Mais notre commentateur n'est pas seulement appliqué à rendre compte du rapport et de la liaison des versets, il donne encore, à la fin de chaque discours, qu'il soit de Job ou de ses amis, une espèce de court résumé de leur argumentation, de sorte qu'il est possible de se faire, d'après ces résumés, une claire image de la marche des idées dans le dialogue[1].

Ce qui n'est pas moins intéressant, c'est ce qui est dit touchant la patrie et l'époque des principaux personnages du livre. D'après notre commentateur, Job était du pays de Ouc ben Nahor, c'est-à-dire du pays d'Aram, qui, d'après Is., IX, 11 (ארם מקדם), était situé à l'Est. Ceci est confirmé par l'indication que Job « était plus grand que tous les fils de l'Est » (I, 3) ; ceux-ci, à leur tour, les בני קדם, étaient, d'après I Rois, V, 10, réputés pour leur sagesse[2]. Quant à l'époque de Job, il vivait, ainsi qu'il résulte d'Ezéch., XIV, 14, après Daniel. Ezéchiel mentionne, en effet, trois hommes dont chacun a sauvé, par sa piété, trois personnes : Noé, ses trois fils ; Daniel, ses trois compagnons, Hananya, Mischael et Azarya ; Job, enfin, ses trois amis, en faveur desquels il a imploré Dieu (v. XLII, 8)[3]. Le but de l'épreuve de Job était le même que celui de l'épreuve d'Abraham : faire connaître au monde son dévouement[1].

---

[1] On ne peut évidemment reproduire ici la matière des discussions entre Job et ses amis d'après l'interprétation de notre commentaire, cela nous mènerait trop loin ; mais voici les passages qui contiennent ces résumés, d'après les pages et les lignes de l'édition :

p. 17, l. 3-11 ;
p. 24, l. 4 d'en bas à p. 25, l. 2 ;
p. 32, l. 14-16 ;
p. 34, l. 2 d'en bas à p. 35, l. 1 ;
p. 43, l. 4 d'en bas à p. 44, l. 2 ;
p. 47, l. 17-23 ;
p. 52, l. 15-18 ;
p. 55, l. 1-6 ;
p. 57, l. d. à p. 58, l. 5 ;
p. 61, l. 1-4 ;
p. 64, l. 17 à p. 65, l. 1 ;
p. 67, l. 10-17 ;
p. 72, l. 2 d'en bas à p. 73, l. 3 ;
p. 73, l. 4 d'en bas à p. 74, l. 1 ;
p. 76, l. 12-17 ;
p. 91, l. 18 à p. 92, l. 4.

[2] Sur I, 1 (p. 1, l. 13 et suiv.). L'opinion d'Ibn Ezra, qui fait de Job un descendant d'Esaü, est rejetée, parce que le pays d'Ouc, qui est mentionné dans Lam., IV, 21, a tiré son nom d'un Horite (cf. Gen., XXXVI, 28), à qui Esaü a ensuite enlevé son pays.

[3] Sur III, 1 : ישבתים אחר ספר' ספר' ו. המפרשים אמ' איוב' ו. כי זה איוב אשר בו נחלקו חכמי ישר' באיזה עת היה... ויתכן לומר שאחר דניאל היה כדאיתי ביחזקאל נח ודניאל ואיוב שמסדרן כקהם שם ג' שכמי' וכו'. Sur I, 1, après la discussion sur la patrie de Job, on lit : וכפי הנראה אפרש ברק אחר באיזה עת היה איוב.

Une autre particularité de notre commentaire, c'est qu'il donne souvent, sur un passage quelconque, deux ou plusieurs explications, dont la seconde (ou, quand il y en a plus de deux, celles qui suivent la première) est introduite par les formules וגם י"ל, c'est-à-dire וגם יש לפרש (III, 24 ; VI, 2, 20 ; X, 1 ; XI, 4 ; XV, 11, etc.), ou או פירושו (IV, 12, 21 ; VII, 7 [או יהיה פירושו] ; IX, 6 ; XVII, 10, etc.), ou ונוכל לפרש (XIV, 4, etc.), ou une autre semblable. Ce ne sont pas seulement des versets isolés qui sont ainsi expliqués de deux ou plusieurs manières, mais même des groupes entiers de versets ; il en est ainsi, par ex., sur VIII, 5-7, où la première explication est suivie d'une seconde introduite par ויתכן, sur XXIII, 8-11 où une autre explication commence par וגם י"ל, et assez souvent aux endroits les plus différents du commentaire.

VIII. — Comme tous les commentaires bibliques composés dans le Nord de la France à l'âge classique de l'exégèse, le nôtre cultive exclusivement le Peschat, et même dans les quelques passages où il fait appel au Derasch, il se rend compte de son opposition avec le Peschat et la relève expressément. C'est ainsi, par exemple, que le verset X, 3, est d'abord expliqué simplement : Te convient-il, ô Dieu, de dépouiller l'homme de son droit et de rejeter l'œuvre de tes mains en la détruisant, etc. ; après quoi on lit : ול"ד דרש שלשה שותפין יש באדם הקב"ה ואביו ואמו ועתה אומ' הטוב לך כי תעשוק חלק האב והאם ממני ממה שהיה כחלקם כי תמאס יגיע כפך שזהו חלקך, c'est-à-dire : te convient-il de dépouiller mes parents de leur part sur moi (à savoir : mon corps) et de rejeter l'œuvre de tes mains, qui est ta part (mon âme)[2] ? — Sur XIII, 27, l'auteur cite d'abord le rapprochement, emprunté à Raschi, de בכר avec כדנא בסדניה יתיב[3] ; puis il donne une explication plus simple qu'il introduit en ces termes : ויש לו' לפי הפשט. — Les versets XXIV, 14 et 21 sont expliqués d'une façon naturelle, tandis que les développements agadiques qui s'y rattachent ne sont indiqués respectivement que par les mots והאגדות ידועות et והאגדה ידועה[4]. — Sur xxxi, 38, on lit : אדמתי תזעק. לפי המדרש ממצוה הנוהגת בה ולפי הפשט מעובדי האדמה : la source du Derasch auquel il est fait allusion ici est expressément citée par Raschi : c'est la *Pesikta de Rab Kahana* (éd. Buber, 98 *b*). — Enfin, le passage sur vii, 21 est également intéressant, mais il est proprement tiré d'Ibn Ezra : ואין צורך לומר ואהיה עלי[ך] למשא שהוא תיקון סופרים לפי הפשט[1].

---

[1] Sur I, 12 : רק אליו אל תשלח ידך. לגופו ממש להזיקו והשם ברוך הוא לא נתכוון עלילות כדי שישאר בחיים ולהראותו (l. ולהראות) מדותיו לבני העולם על דרך והאלהים נסה את אברהם וכו'.

[2] Cf. *Nidda*, 31 *a*. V. aussi quelque chose d'analogue dans le מעין גנים de Samuel b. Nissim, *ad loc.*, éd. Buber, p. 35, l. 2.

[3] V. plus haut, p. 59.

[4] L'agada du v. 21 pourrait être le passage connu de *Genèse rabba* sur IX, 19 ; mais pour le v. 14, il pourrait s'agir des différentes agadot qui se rapportent à ce chapitre.

IX. — Mais si notre commentateur évite, en somme, le Derasch, il n'en fait pas moins appel, avec un juste sentiment philologique, à la langue du Talmud pour l'explication de mots bibliques. Il est vrai que la majeure partie de ces comparaisons sont dues à ses prédécesseurs, Raschi, Joseph Kara et Ibn Ezra (une fois même sans doute Jacob Tam)[2]; toutefois il en est qui lui appartiennent en propre : ainsi l'explication de שאתו (xiii, 11) par « son feu », avec rapprochement du passage de la Mischna : משיאין משואות (*Rosch Haschana*, ii, 2)[3] ; celle de יפרפרני (xvi, 12) par « émietter », avec référence à ושורין שאם פרפר (*Béça*, 17 *b*)[4] ; les mots ואשברה מתלעות עול (xxix, 17) sont expliqués par comparaison avec l'expression talmudique שבור שני בדין ; le verbe פרחח (xxx, 12) est expliqué comme פרח, et l'auteur cite à ce propos le terme talmudique פרחי כהונה[5] ; enfin חכה (xxxii, 4) est expliqué par « attendre » d'après le Targoum מתן, avec cette addition : ומזה נאמ' בלש' חכמ' מתין.

Il y a aussi intérêt à relever les termes que notre commentaire emploie pour désigner la langue du Talmud et qui ne concordent pas toujours avec ceux des sources mises à profit. Ce sont : לשון משנה (ii, 8 ; xxi, 24; xxx, 4), לשון חכמים (xiii, 4, 27 ; xvi, 8, 12, 15 ; xxxii, 4), דברי חכמים (vi, 10), אמרו חכמים (xxix, 17), לשון רבותינו (xv, 32), דברי רבותינו (xi, 17 ; xiii, 11), אמרו רבותינו (xiii, 4), enfin, et plus simplement : ובתלמוד (xvi, 16 ; xxix, 4 ; xxx, 12). Remarquons, en outre, que la littérature traditionnelle est encore citée deux fois en passant. La première fois, c'est au sujet de l'holocauste mentionné dans i, 5, où l'auteur rappelle les mots de Simon b.

---

[1] Cf. aussi Raschi, ad loc. ; mais celui-ci ne dit pas que ce *Tikkoun Soferim* est superflu. Il est singulier que Wright (Preface, p. vi) ait pris תקון סופרים pour le titre d'un ouvrage. — Sur le fond de la question cf. Geiger, *Urschrift*, p. 309 et suiv., et Wedell, *De emendationibus a Sopherim... propositis*, p. 21.

[2] V. plus haut, *passim*.

[3] L'explication de שאתו par « feu » vient, en réalité, d'Ibn Ezra, mais celui-ci ne donne pas à l'appui les mots de la Mischna.

[4] Le commentaire cite encore Is., xxiv, 19 פור התפוררה.

[5] Voici l'explication complète de ce verset : על ימין פרחח. ה' יתירה כמשל נחח והוא כ' פרח ובתלמוד פרחי כהונה ורוצה לו' דרך שפרח כבוהם נחדש או פי' כ' פרחי האילן שיוצאין סביב לו כן יקומו עלי סביבותי לשחוק בי וכו'.

Yohaï dans le *Tanhouma* (sur Gen., xv, 1), d'après lesquels l'holocauste servait à faire expier les mauvaises pensées[1]. En second lieu, le Traité de *Soferim* (iv. 9) est cité sur xvi, 18, pour prouver que ראל est, dans ce verset, un nom divin.

Le Targoum est encore plus souvent mis à profit que le Talmud dans un but lexicographique ou exégétique[2]. Ainsi, יטוש (ix, 26) est expliqué par « se hâter » avec référence au targoumique דטאיס, qui est la traduction de חש (Hab., i, 8). — L'explication de ישה (xi, 6, par « oublier » est rapportée au nom d'Ibn Ezra, avec cette addition : ותרג׳ תשבח תנשי. — Notre commentateur considère le mot אחזה (xxiii, 11) comme ayant le sens du verbe qui, dans le Targoum, signifie « voir », sans dire comment il faut, dans ce cas, interpréter le verset. — Il explique aussi עד (xxv, 5) d'après le targoumique עדא « se retirer », ce qui donne au verset le sens de : la lune se retire, c'est-à-dire : se voile, etc. — Il prouve encore que נכחדו (iv, 7) signifie « être exterminé », car c'est ainsi, par exemple, que ותכחד (Ex., ix, 15) est traduit par אשתציאת[3]. — Le Targoum de Job n'est utilisé que deux fois : sur חכה (xxxii, 4; v. plus haut) et sur ולא יגעיל (xxi, 10) : ולא יגעיל. שיצא הזרע לחוץ אך יקפיא כגבינה ותרגו׳ לא יפקטיז ומזה אמ׳ חכמי׳ אפיקטויזין[4].

La Massora enfin n'est citée, à part xxix, 18 (où elle l'est d'après Kara, v. plus haut, p. 61), que sur iv, 2; il s'agit du rapprochement de הנסה avec la même forme qui se rencontre seulement encore dans Deut., iv, 34[5].

X. — La grammaire hébraïque tient une très petite place dans notre commentaire (beaucoup moindre que chez Joseph Kara, par exemple), qui, en cela encore, ressemble davantage à ceux d'Eliézer de Beaugency. Cependant on y trouve çà et là des remarques linguistiques, que nous allons réunir ici. Déja sur I, 1, on lit : והנה וסר קמץ שאין פירושו [כמו] וסר הערוב שהוא פתח[1], c'est-à-dire sans doute que סר doit être considéré ici comme un adjectif, au rebours d'Ex., VIII, 25, où le même mot est un parfait. Mais notre commentateur se trompait en croyant que le *kameç* est ici un *kameç hatouf*. — מדד (VII, 4) est un substantif du type מקח, et est abrégé de מנדד, comme מקח de מלקח (cf. Raschi). — Sur XV, 8, à propos du mot הבסוד, que notre commentateur a lu sans *daguesch*, il remarque que, quand un *hé* interrogatif est suivi des lettres בג"ד כפ"ת, celles-ci peuvent aussi bien ne pas avoir de *daguesch*, comme dans ce passage, dans Job, XXII, 13 (הבעד), et Gen., XXXIV, 31 (הכזונה), qu'en avoir un, comme dans Nombres, XIII, 19 (הבמחנים), et dans II Sam., III, 33 (הכמות). — Le mot יגע (XX, 18), étant pourvu de deux *kameç*, doit être expliqué comme un substantif du type שבע (Gen., XLI, 30), et signifie « produit ». — Suivant d'aucuns, מעל (XXI, 34) a le sens d' « infidélité » et, pour cette raison, a l'accent sur l'avant-dernière syllabe. — האף (XXXIV, 17) est ponctué d'un *patah*, et doit être distingué de האף « colère », qui a un *kameç*. — La théorie de notre commentateur sur les quadrilitères ne manque pas non plus d'intérêt. Pour connaître leur signification, il faut simplement écarter la dernière lettre et tenir compte du sens des trois premières. Ainsi, à l'occasion du verbe פרשז (XXVI, 9), qui, le *zayin* retranché, a l'acception de פרש « étendre », on lit qu'il faut expliquer de la même façon les quadrilitères analogues; par exemple, si de חלמיש on enlève le *schin*, il reste חלמי qui signifie « fort », d'après l'analogie de יחלמו (Job, XXXIX, 4); de même כרכב (Ex., XXVII, 5; XXXVIII, 4) qui, après le retranchement du *bet*, devient כרך, qui a le sens de « rond »; de même מחספס (Ex., XVI, 14), etc.[2]. — La même théorie est répétée au sujet de רטפש (XXXIII, 25), qui, le *schin* enlevé, se réduit à רטפ, qui égale רטב « humide »[3]. Même des formes comme פרחח (XXX, 12) doivent être expliquées de cette manière; c'est ainsi que ce verbe a le même sens que פרח[4].

---

[1] והעלה עולות. מה שמצאנו בילמדינו ר׳ שמעו׳ בן יוחי או׳ העול׳ בא׳ על הרהור הלב (כמ׳) מין שבין (l. מיושבין ?) דבריו לפי הענין וכו׳. Joseph Kara, *ad loc.*, cite le même dire, mais n'en indique pas la source.

[2] Beaucoup de citations du Targoum sont également puisées à des sources antérieures ; v. notamment l'explication de xxxvi, 2, empruntée à Raschi (*supra*, p. 60).

[3] C'est la traduction du T. Yonatan (v. la note de Wright, *ad loc.*). Onkelos dit ותשתיצי.

[4] Cf. sur ce mot *Aroukh*, éd. Kohut, I, 230 et VI, 309 ; Levy, *s. v.* (I, 147), et Krauss, *Lehnwörter*, *s. v.* (II, 108).

[5] הנסה דבר... יש או׳ כמו הנשא דבר אם נשא דברינו אליך תלאה וכן דעת אבן עז׳ והנו״ן לשו׳ רבים והס׳ תחת שי״ן וכן דעת בעלי המסורת על הנסה שא׳ ב׳ בב׳ לשני [וכו׳ או הנסה אלהים] הנסה דבר [אליך תלאה]. Le rapprochement de Deut., iv, 34, et l'expression ב׳ לשני doivent prouver que la Massora n'a pas interprété הנסה דבר dans le sens de « tenter, éprouver ».

---

[1] On voit que notre commentateur emploie *patah* pour *kameç*, de même que Menahem b. Sarouk, Raschi, Raschbam, etc. Cf. Rosin, *R. Samuel b. Meir als Schrifterklärer*, p. 130, n. 6.

[2] V. plus haut, p. 55; voici la suite de la citation : וכרכב המזבח כהפיל בית וישאר כרכך [כרך] שהוא סיבב המזבח וכן מחספס נפלת ומלות הרבה כמותם. Mais on ne nous dit pas comment il faut expliquer מחספס.

[3] רטפש, י"א שיצאת המילה תתחלק [לפי נראה] כפורתה רטוב על עיקרה [ותפיל את האחרונה] ויהיה [רטב] ופי' תתחלק בבית, ויהיה כמו] והנה רטב הוא לפני השמש... וכן פי' בשרו לח ורטוב יותר משהיה בימי הנערות נערי. C'est ainsi qu'il faut compléter ce passage.

[4] V. plus haut, p. 201, n. 5.

Par contre, dans שלאנן (xxi, 23), c'est le *lamed* qui est superflu, de sorte que ce mot équivaut à שאנן, et c'est le même cas pour תלאובות (Os., xiii, 5)[1].

XI. — Certains termes techniques de notre commentateur méritent aussi d'être passés en revue. La Bible est appelée par lui קרייה. Ainsi, sur i, 1, il érige en règle que lorsque, dans l'Écriture, un récit commence par les mots איש היה, il faut que le récit lui-même soit encore précédé de ויהי, comme c'est le cas, outre Job, pour Esther, ii, 5-7 ; s'il s'ouvre, au contraire, par ויהי איש, il se continue dans la même phrase, comme dans Juges, xiii, 2 ; I Sam., i, 1 : והנה שיטת הקרייה על הדרך באומרו (l. שאומר ?) כאשר אר' איש היה צריך שיחזור לספר בענין ויאמר ויהי... אבל בכל מקום שאומ' ויהי איש מיד יתחל בסיפור הענין ולא יפסיק כמו ויהי איש אחד מצרע' וכו'. Et encore, sur ix, 8 : נוטה שמים לבדו. ברוב הקרייה כשמזכיר נטיית שמים אר' לבדו כי בנטיית יריעה אחת לא יוכל איש לבדו לנטותה בשוה בלי עזר. Enfin, cette expression revient dans le passage déjà cité (plus haut, p. 34) sur xx, 12, où l'auteur rapporte une règle exégétique au nom de son père.

Un autre terme, également intéressant, mais qu'on retrouve encore ailleurs, est celui de עיקור pour désigner le « sens contraire ». Exemples, sur xiv, 20 : וגם יש לפ' התקפהו עיקור בוטל (l. נוטל) תוקפו ממנו, c'est-à-dire : התקפהו doit être expliqué avec la signification contraire à celle que ce mot a généralement, donc : « enlever à quelqu'un la force » ; de même sur xv, 4 : ויש אר' ותגרע עיקור לשו' ריבוי ואתה מרבה דברים חנם, c'est-à-dire : ותגרע doit être pris ici dans le sens antonymique d' « augmenter », donc : « tu accumules en vain des mots[2] ». Or, la première interprétation est empruntée à Joseph Kara, *ad loc.* (*Monatsschrift*, 1856, 472) : התקפהו לנצח. פת' כשאתה נוטל תוקפו ממנו הרי הוא אבוד לנצח והרבה תיבות מצינו כיוצא בזה שמשמשים עיקר ועיקור בסעיפותיו קוננו פת' בענפיו קוננו מסעף פארה פת' כורת סעיפותיו וכו'. Ainsi donc, עיקור est tout bonnement l'abrégé de עיקר ועיקור, et cette dernière expression a été choisie parce que le verbe עקר est justement un des exemples les plus frappants d'antonymie. Du reste, cette dénomination complète se trouve encore ailleurs, par exemple chez Joseph Kara (outre le passage précédent, sur Jug., xiv, 19[3] ; Is., x, 33[4] et Job,

---

[1] Cette explication provient peut-être d'Eliezer de Beaugency, v. son Commentaire d'Osée, sur xiii, 5 (p. 33 de mon édition ; cf. n. 3).

[2] Les deux passages sont entièrement mal compris dans la traduction anglaise.

[3] Cité par Geiger, *Parschandatha*, partie hébraïque, p. 32.

[4] Ici il emploie les termes עיקר ועוקר : הנה האדון ה' צבאות מסעף פארה במערצה. תיבה המשמשת עיקר ועוקר כמו שורש שהוא עיקר ועוקר ושרשך

XI, 6), chez Jacob Tam (*Hakhraot*, pp. 56, 77), chez Joseph Kimhi (*Comm. de Job*, sur III, 5, et X, 20; *Séfer ha-Galouy*, p. 149, l. 5), chez Moïse b. Isaac d'Angleterre (*Séfer ha-Schoham*, s. v. פגר)[1], etc. Seul Eliézer de Beaugency dit à la place: לשון עיקור; par exemple sur Is., IX, 17: ויתאבכו כסבכי היער. נשתהו מלהיות עוד כבאים בעלי ענפי׳ ופארות והוא לשו׳ עיקור כמו שורשי השרש סעיפות ׳מסעף פורה פארות לשו׳ לא הפאר וכהנה רבות וכו: puis sur X, 33: ...מסעף עיקור סעיפי׳ עיקר כמו שורש השרש וכו׳; et encore sur Micha, II, 10 (dans son Comm. ms.): התבל עיקור חבל הוא כמו השרש עקור של שרש דשרציניר וכהנה רבות[2]. Il est probable que, sur ce point encore, notre commentateur a pris Eliézer pour modèle[3].

Le terme כפל, qu'on retrouve également chez d'autres auteurs, est employé pour désigner aussi bien les synonymes (p. ex. sur XVIII, 8: ועל שבכה. כמ׳ שבכים מעשה שבכה כפל על רשת וכו׳) que le parallélisme des hémistiches, ce qui est encore plus fréquent (p. ex. sur XXIV, 5: ומדבר כפל זה על זה; sur XXX, 14: והרי כל הפסוק כפול, etc.). Cette expression revient aussi avec son double sens chez Samuel b. Méir, par exemple[4]; mais elle est employée avec une fréquence particulière par Eliézer de Beaugency, v., par exemple, son *Commentaire d'Isaïe* sur II, 2; V, 30; X, 15, 33; XIV, 16, etc.

Un terme qui est particulièrement fréquent dans notre commentaire est celui de שיטה, qui a différents sens. En première ligne, celui de « suite des pensées, système », qui se trouve employé surtout dans l'exposition des idées exprimées par les personnages du livre de Job[5]. Ainsi, sur VIII, 7: והנה שיטת בלדד באו׳ לאיוב וכו׳; sur X, 22: הרי שיטת איוב בזה המענה לבחור מות מחיים וכו׳; sur XX, 29: ועל זאת ישיבנו איוב איך (l. אך) יתפש שיטה אחרת וכו׳, etc. (cf. encore sur XII, 3): ולפי שכלם לקחו דרך אחד ושיטה אחת להרשיעו מדבר לאחד בכבוד כולם. Un autre emploi de שיטה, apparenté au premier, est celui de « sens, signification » du contexte. Exemples: sur IX, 1: ויען איוב. ובן השיטה. אמנם ידעתי כי כן שהרשע נמשל לעשב

מארץ חיים אם כאן נסעה מן תיבה בסעפותיו קונה כל עוף השמים שהוא לשון ענף וכו׳.

---

[1] Cf. Dukes, *Literaturblatt d. Orients*, 1850, col. 35 (v. aussi *ib.*, 93, 133, 184).

[2] Voir aussi la citation du glossaire de Parme (Rossi 60), sur Gen., XXXV, 22, chez Darmesteter (*Reliques scientifiques*, I, 131): וישכב את בלהה אידקוקא בלהה וזה משמע עיקרו עיקור בלו׳ (כמו l. ושרשך מארץ החיים בלו׳ הסיר מיטתו.

[3] Une fois (sur X, 20) on trouve dans notre commentaire le terme הפך pour désigner le sens contraire: ...ולכן הרלושיה עצמך ממני והניחני הפך והפרשים שית שתי השערה שהתחזקו כהנחב.

[4] V. Rosin, *op. cit.*, pp. 143 et suiv.

[5] C'est-à-dire le plus souvent à la fin de chaque discours, où notre commentateur en donne un résumé (v. plus haut, p. 199).

וכו' ; sur xxviii, 1 : וזו היא ענין השט' ועתה נחזרים (l. נחזר) לפ' דברים שבעניין וכו'. Ensuite, שיטה a le sens de « règle » (v. plus haut, p. 204 : והנה שיטת הקריה), et celui de « à la manière de », qui est connexe au précédent et est le plus fréquent. Ainsi, sur iii, 3 : ויהיה בשיט' יום ליום יביע אומ' ולילה ל[ל]ילה ; *ib.*, 16 : וזה בשט' שלמה שאמ' טוב ממנו הנפל ; iv, 11 : וזאת השיטה כשיט' (l. השיטה כשיט') כפירים רשו ורעבו וכו' ; v, 18 : כי הוא יכאיב ויחבש... וידיו תרפינה. וזה כשיטת הושע לכו ונשובה אל י"י כי הוא טרף וירפאנו יך ויחבשנו ; *ib.*, 19 : ובשבע. זאת השיטה בשיטת שלש הנה ולא (l. ולא) השבענה וארבע שפירושו הרביעיה יבן זה ומונה והולך השבע וכו' ; xxxi, 9 : ...וכשיט' כל הלילה ישן אפהם בקר [הוא] בער כאש להבה וכו', etc. Enfin, on désigne par שיטה la manière d'expliquer de tel commentateur cité, p. ex., sur vi, 17 : זאת שיטת ר' אליע' (de même sur xvii, 16 et xxiv, 19 ; *v. supra*, p. 67)[1]. Or, ce terme שיטה revient, lui aussi, chez d'autres exégètes[2], mais, comme le précédent, ici encore chez aucun il n'est aussi fréquent et n'a d'aussi multiples significations que chez Éliézer de Beaugency : v., par exemple, son *Commentaire*, sur Is., i, 2 ; vii, 2, 20 ; viii, 21 ; sur Osée, iv, 6, etc., etc.

Pour désigner les *hapax legomena* ou les mots qui ne se trouvent que dans Job, notre commentateur emploie les formules : בלא דמיון בפסוק (sur ii, 8, pour להתגרד), לא נמצא רק בזה הספר (sur v, 26, pour בכלח), ולא ימצא זה הלשון רק בזה הספר (sur xxx, 24, pour פיד ; mais il lui a échappé que ce mot se trouve aussi dans Prov., xxiv, 22) ; et, comme le sens n'en peut être déterminé le plus souvent que par le contexte, il ajoute encore parfois : פתרונו לפי עניינו (p. ex., outre ii, 8 et v, 26, sur vi, 10). Cette dernière expression, comme les précédentes, est déjà employée par des auteurs antérieurs, Menahem b. Sarouk[3], Raschi[4], Raschbam[5], et Éliézer de Beaugency[6]. Dans le même ordre d'idées, notre commentateur remarque que certains mots ont une signification spéciale dans Job ; ainsi il dit, sur ii, 4, que עור a, dans ce livre, le sens de « membres » : (l. עור בעד עור. דרך זה הספר שקור' האיברים האיברים עור על דרך יאכל בדי עורו אחר עורי וכו'.

---

[1] Cf. Bacher, *l. c.*, col. 261.

[2] V. Rosin, *op. cit.*, p. 158.

[3] Mais celui-ci ajoute encore parfois כמשמעו : v. Bacher, *Die hebr.-arab. Sprachvergleichung des Abulwalid*, p. 70.

[4] Cf. Zunz, *Zur Geschichte*, p. 66.

[5] V. Rosin, *op. cit.*, p. 15, n. 4.

[6] P. ex., sur Is., ix, 4 : כי כל סאון סואן ברעש. פתרו' לפי עניינו לשו' איבוד חיל והרג רב וכו' : sans פתרונו sur x, 2 : ויחזקהו. לפי עניינו היא עבודת גידונו כגון עירוד וכיוצ' בו. Cf. encore son comm. ms. sur Ez., xxxviii, 12, où il dit : טבור אין לו דמיון. ופתרונו לפי עניינו מבחר הארץ, oubliant que ce mot se trouve encore dans Jug., ix, 37.

Çà et là, on trouve des règles syntaxiques d'une portée générale. Outre les passages cités précédemment (p. 204) à l'occasion du terme קריה, on en voit un nouvel exemple sur XIX, 18 : וידברו בי. כל דיבור שאחריו בית הוא לגנאי כ׳ וחדבר מרים ואהרן במשה כי דברנו בי״י ובך. ואם אחריו למד להפך רק דרך נבואה...[1].

XII. — Dans le cours de ce travail, j'ai eu souvent l'occasion de citer de nombreux échantillons du commentaire. Mais pour donner encore une meilleure idée de sa méthode, je vais reproduire ici une série de passages caractéristiques pris dans tout l'ouvrage et qui permettront d'en apprécier pleinement la « manière ».

I, 20. ויגז a la signification fondamentale de « faire sortir » : p. ex. Nombr., XI, 31 : ויגז שלוים « et il (le vent) fit sortir les cailles », s.-e. de la mer : de même ici : « Job s'arracha les cheveux de la tête », de sorte que ראשו est pour שער ראשו ou עטרת ראשו (cf. Job, XIX, 9). Semblablement, dans Ps., LXXXIII, 15, il faut compléter : וכלהבה תלהט [עצי] הרים, et dans CXIX, 120 : סמר מפחדך [שער] בשרי ; cf. Job, IV, 15. — III, 3. Généralement on parle de la conception avant la naissance (p. ex., Gen., IV, 1) ; mais ici, c'est d'abord la naissance (אולד בו) qui est mentionnée, et ensuite la conception (הורה גבר), parce que, chez les gens distingués, quand un enfant naît, on fait un calcul rétrospectif pour connaître exactement l'heure de sa conception. — IX, 4. Les mots מי הקשה אליו doivent être expliqués d'après l'analogie de ויקש dans II Sam., XIX, 44 : « Qui peut s'élever aussi fortement contre Dieu, dans son différend, pour en sortir vainqueur ? » — XI, 18. וחפרת est à expliquer ici comme ויחפרו dans Deut., I, 22, c'est-à-dire par « rechercher, scruter ». Donc : et tu rechercheras (l'endroit) où tu peux coucher tranquille. — XII, 5. La torche est méprisable aux yeux de l'homme qui est à son aise et dont le corps est luisant de graisse (לאיש אשר עשת שמן), de sorte que quand la fumée de cette torche le gêne, il ordonne de la jeter en pleine rue et s'égaie en voyant des piétons tomber dessus et se brûler. Au milieu de son bien-être, il ne peut croire que lui aussi pourrait y choir. Mais à la fin ses pieds y trébuchent (וסוף הוא נכון

---

[1] On lit ensuite dans notre texte : שאוהבים אותם נחשבו כאויבים, mots qui se rapportent déjà à 19 b, de sorte qu'un assez long passage a dû tomber à cet endroit. La pensée du commentateur est claire : il veut dire que, lorsque le verbe דבר est suivi de la préposition ב, il signifie « médire de quelqu'un », mais que, si c'est un ל qui suit, il a le sens de « parler de quelqu'un favorablement » ; et c'est seulement dans les discours prophétiques que דבר peut être suivi de ב sans recevoir d'acception péjorative. Cf. Raschi sur II Sam., XXIII, 2, et, d'après lui, Eliezer de Beaugency sur Osée, I, 2.

שימעדו רגליו בו) à cause de sa corpulence, et il éprouve ainsi plus de dommage que tous les autres. — xv, 11. לאט signifie « recouvrir, voiler », comme dans I Rois, xix, 13 ; II Sam., xix, 5 ; donc : c'est voilé et caché pour toi, et tu ne sais pas que, lorsque tu reviendras à Dieu, il t'accueillera. — xvi, 15. ועוללתי a ici le sens d' « enlever ». Donc : le sac est collé par les ulcères à ma peau (גלדי comme עורי, v. plus haut, p. 61), de sorte que, quand je l'enlève, j'emporte en même temps un morceau de ma peau et que j'enlève celle-ci peu à peu, dégradant sa beauté et la jetant pièce par pièce dans la terre[1]. — xvii, 16. בדי שאול désigne « les perches de la tombe » sur lesquelles on porte le mort pour l'enterrer. — xix, 8-9 doit être interprété comme une hyperbole. C'est comme quand quelqu'un porte sa plainte devant un roi, mais que celui-ci, l'ayant en haine, feint de ne pas vouloir l'écouter, ne le laisse pas présenter ses raisons et donne l'ordre de lui enlever ses vêtements et de le jeter en prison afin qu'il ne puisse plus paraître devant lui. De même, Job dit en parlant de Dieu : D'abord, il a muré mon sentier, de sorte que je ne puis passer, puis il a recouvert mes pas de ténèbres, puis il m'a dépouillé de mon honneur, puis il m'a enlevé la couronne de la tête.

xxiv, 1. וידעיו signifie ici : « et ceux qui connaissent Dieu ». — *Ib.*, 4. יטו אביונים מדרך est à expliquer comme Amos ii, 7 : comme ils épient les pauvres sur les routes, ceux-ci sont obligés de chercher des rues détournées, et ainsi « ils écartent les pauvres du grand chemin »[2]. — *Ib.*, 13. Les impies sont appelés מורדי אור, soit parce qu'ils redoutent la lumière et accomplissent tout dans les ténèbres, soit parce qu'ils se soulèvent contre Dieu, qui est la source de toute lumière. — xxx, 18. יתחפש signifie ici : « changer d'habits », comme dans I Rois, xxii, 30. Job veut dire, en effet : Quand je veux changer d'habits, je suis obligé d'y employer beaucoup de force ; car, si grand que soit mon vêtement, j'en suis comme ceint, parce qu'il colle à mon corps à cause de l'humidité des tumeurs et qu'il faut pour cette raison déployer beaucoup de force pour le défaire[3]. — xxxi, 40. Les mots תמו דברי איוב ne veulent pas dire que les paroles de Job prennent fin ici, puisqu'il a continué à s'entretenir avec Dieu, mais : ici se terminent les discours de Job avec ses amis. De même, dans Ps., LXXII, 20, les mots כלו תפלות דוד בן ישי ne signifient pas : toutes les prières de David sont terminées, puisque ce psaume est encore suivi d'autres prières, mais : ici prennent fin les prières de David pour son fils Salomon, qui est mentionné en tête du psaume LXXII. — XXXIII, 26. וירא פניו בתרועה veut dire : Dieu voit alors sa face, en souffrance, donc comme מדוע פניך רעים dans Néh., II, 2 (בתרועה viendrait ainsi de רע !). — XXXIV, 26. תחת a ici le même sens que dans לא קמו איש מתחתיו dans Ex., X, 23, c'est-à-dire : « de sa place », là où chacun était assis. De même ici : Dieu se venge des méchants à l'endroit où on les connaît, eux et leurs œuvres, afin que le monde entier voie cette vengeance. C'est donc la même pensée que celle qui est contenue dans la malédiction prononcée par le prêtre pour une femme soupçonnée d'infidélité : יתן ה' אותך לאלה ולשבועה בתוך עמך (Nombres, V, 21)[1]. — XXXV, 10. זמירות signifie, ou bien « chant », et alors notre verset peut être expliqué d'après Ps., CXIX, 62 (ולא... נותן לו זמירו' בלילה ע"ד חצות לילה אקום להודות לך וכו'), ou bien « destruction », comme זמיר dans Is., XXV, 5, et dans ce cas le verset contient la même pensée que Job, XXXIV, 20 ; Ex., XII, 29 et Dan., V, 30 (וגם יתכן לפ' זמירות כמ' זמיר עריצים שהוא לשון כריתות ענינו ע"ד חצות לילה יגעשו עם. ויהי בחצי הלילה וי"י הכה כל בכור. ביה בליליא קטיל בלשצר)[2].

---

[1] ...ועוללתי ויפי עור בשרי כשבאתי להפריש השק מעל גלדי ניתק העור עמו ונפרש שאני מעולל ממנו מעט מעט ומשליך בעפר וכו'. L'auteur fait donc dériver קרן de קרן « briller, luire », et l'explique par « beauté ».

[2] יטו אביונים מדרך, [כמו] ודרך (אר׳) ענוים יטו מפחדם שמארבים להם בדרכים מטשין והולכין דרך אחרת. Ni l'éditeur, ni le traducteur n'ont su reconnaître ici le verset d'Amos, ii, 7, et se sont mépris sur le sens de tout ce passage.

[3] Le texte n'est pas ici non plus entièrement correct : ברב כח יתחפש לבושי מעלי. כמ' התחפש ובא במלחמ' לשו' פשיטת בגדיו וכן או' בפשטי לבושי

Ces citations peuvent suffire à donner une idée exacte de notre commentaire et à montrer que, si l'auteur a fait un très grand nombre d'emprunts à ses prédécesseurs, sans toujours les citer nommément, il n'en est pas moins capable d'être assez souvent original et mérite d'être considéré comme un écrivain et un exégète indépendant.

XIII. — Nous avons déjà dit que le commentaire est édité d'après un manuscrit de Cambridge, le seul qui existe, difficile à lire et

---

מעלי להליף אחד [ברב כח אחליף], ולמ' שלפי כתוב [ויאזרני], כ' (כפר (c.-à-d. שכתונתי גדולה אני אוזר וחגור בה שכולה דביקה בגופי מרוב ליחת (לח) שחין כאשר ידבק האזור במתני איש וצריך להפרידה מעל בשרי בכח גדול כל כך היא דביקה בגופי (cf. aussi la traduction anglaise, qui n'est pas tout à fait exacte). Ensuite vient une seconde explication commençant par ואני שמעתי.

[1] Cette explication est suivie d'une seconde introduite par וגם יש לפ'.

[2] Cf. aussi le commentaire de Raschi sur Ex., XV, 2 : ...ולשון וזמרת לשון לא תזמור, זמיר עריצים, לשון כסות וכריתה, עזו ונקמתו של אלהינו היה לנו לישועה.

mal conservé. L'unique moyen de contrôle pour l'établissement d'un texte correct est le Glossaire de Leipzig, dont l'éditeur a, d'ailleurs, fait un ample usage. Malheureusement, il a mis trop peu de soin à l'épuration du texte, et son édition tout entière montre qu'il est insuffisamment familiarisé avec la littérature exégétique du moyen âge, et a assumé une tâche qui excédait ses forces. Sans compter une masse de fautes d'impression, il y a des fautes de texte qui auraient pu être facilement corrigées. Il est vrai que beaucoup de passages sont irrémédiablement corrompus, le style de notre commentateur étant assez obscur. D'ailleurs, beaucoup de rectifications ont été faites par l'éditeur dans les *Corrigenda* (pp. 115-120), et une série d'excellentes émendations a été ajoutée par S. A. Hirsch à la fin du texte (pp. 121-130) ; mais toutes réunies sont loin d'épuiser le nombre des passages à rectifier[1]. Je vais donc donner une nouvelle liste additionnelle de corrections (sans parler de celles qui ont trouvé place dans le cours de ce travail), en faisant remarquer derechef qu'il reste encore un très grand nombre d'obscurités[2] :

P. 1, ligne 6, שפירש, lire שפירושו :
  l. 6. והם l. והיו :
P. 2, l. 6. חכם לירע l. חכם להרע :
  l. 10 ומעידה l. מעדה :
  l. 12 שנה l. שזה :
  l. 13 שכינו l. שכינה :
  l. 15 להזכיר l. שהזכיר :
  l. 21 ולא נזהר בם l. ולא נשאר בם אחד.
P. 3, l. 3 לש' היה l. לש' הוה :
  l. 8 להתיצב l. מהתיצב :
  l. 15 להכנים l. להכנס ;
  l. 17 והשירות p.-ê. מן השירות ;
  l. 21 והיה l. היה ;
P. 4, l. 7 d'en bas, compléter : ,וכן כאן :
  l. 4 — מפחד l. מפחדך :
P. 5, l. 1 עד שנתקיימו l. על שנתקיימו :
  l. 5 הכל הטוב l. כל הטוב :
  l. 8 d'en bas על נפש l. על נפשו ;
  l. 6 — בעפר l. בעד :
P. 6, l. 1 כבר l. כדי :
  — corriger et ajouter : ולפי שיאמ' על [עצמו] בקיומתי[ן] :
  l. 5 ומה l. ומניין :
  l. 8 compléter : כי טוב לך [המות] :
  l. 9 — [הטוב] עם הרעה :
  l. 17 — [זה] את זה :
  l. 19 הקר l. קרה :
  l. 4 d'en bas, compléter : [כ"ד] מה אשוה לך ;
P. 7, l. 4 ושיטה l. שיטת :
  l. 12 הנכון l. והנכון :
  l. 2 d'en bas שבששנולד l. שבששיולד :
P. 8, l. 4 ויקחהו l. יקחהו.
  — עננא l. עננה :
  l. 6 ajouter על בן [אמר] :
  l. 9 פירוש l. פירש :
  l. 13 מרמז l. נרמז :
  l. 14 ajouter [במספר ירחים] :
P. 10, l. 11 ויתפרו l. ויתפרדו :
  l. 13 והפש לך שלמ' l. והפש לשי שלמה :

---

[1] Voir aussi la liste d'*Errata* donnée par M. Bacher (*Theolog. Literaturzeitung*, *l. c.*, coll. 261-262).

[2] Je n'ai pas tenu compte des confusions entre lettres semblables ni des fautes d'impression évidentes. Une classe spéciale de fautes est constituée par les mots qui commencent à tort par un *waw*, parce que le mot précédent se termine par cette lettre.

P. 12, l. 3 compléter : ולא כן [תם] ;
P. 13, l. 9 effacer 'י devant שירדכאום ;
l. 13-15. Le passage qui va de וזה חכמים ימותר à הפסוק יוכיח a été transporté ici par erreur et avec des fautes, de l. 3 d'en bas;
l. 19 l. [כמ'] נבע ונגלת;
— ונחרע l. יתרם ;
l. d. ויודע l. יודע ;
P. 14. l. 4 אגנו l. אינגו ;
l. 7 compléter : שיש לו [על] אחרים.
l. 9 peut-être ולא היה יודע [אחריתו] ;
— כיבור l. והיה סבור ;
l. 17 compléter ולכמ' יגיע לו [זה] ;
l. 20 הקציר l. הקוצים ;
P. 15, l. 7 כי l. כ' (c'est-à-dire כמו);
l. 15 לחתאונן l. והתאונן ;
l. 20 היוקר l. ביוקר ;
l. 22 effacer les mots שיש לקדרים ולשפלים ממון ;
P. 16, l. 11 שזהר l. זהר ;
l. 19 התבהר l. התברך ;
P. 17, l. 13 יצרתו l. צרתי ;
l. 15 effacer במאזנים ;
l. 16 עתה l. אתה ;
l. 19 היתי l. היית ;
P. 18, l. 2 נחכם l. ולא חכם ;
l. 7 compléter : אינה בנויה ;
l. 9 — אלא] הדרך משל, et effacer לפי' כאשר.
l. 3 d'en bas לפי' כך l. ולפיכך ;
P. 19, l. 14 עת l. עד ;
l. 18 הזאת l. בזה ;
P. 20, l. 6 נענים l. הענין ;
P. 22, l. 12 בשאיפה l. בשאיפתי ;
P. 23, l. 2 d'en bas מפחדי l. מפחדני ;
l. d. מקץ l. מקיץ ;
P. 24, l. 4 לבית l. בבית ;
l. 5 compléter : שהרי אם [אב] ;
l. 19 שתמיהני l. שתמיהני ;
P. 25, l. 10 ורוחו l. רוחו ;
P. 26, l. 4 d'en bas יתבייש l. יתייבש ;
P. 28, l. 1 après בירם ajouter encore ולא יזרח ;
l. 3 d'en bas ajouter על [מה] זה ;
l. d. ajouter [במ'] והרוח ;
P. 29, l. 2 יודיענו l. יודיעני ;
l. 4 d'en bas פנית l. פני ;
P. 31, l. 1 דרישת l. דרישה ;
P. 32, l. 12 ובשהופיעו l. וכשהופיע ;
P. 33, l. 11 שפטוך l. ישפטוך ;
l. 12 מטפטו l. משפטיו ;
l. 4 d'en bas נקמת l. נקמהו ;
P. 34, l. 5 מידך l. בידך ;
l. 7 לכמ' l. כמ' ;
l. 12 על l. עד ;
l. 3 d'en bas אתה l. ואתה ;
l. 2 — ושהק' l. שהק' ;
P. 35, l. 2 כדיי l. בדיך ;
l. 8 ממדרגת l. במדרגה ;
P. 36, l. 1 ajouter וכן איוב [או'] ;
l. 10 את l. אתה ;
l. 5 d'en bas, compléter לא יוכל [איש] ;
P. 37, l. 5 effacer כי ;
P. 38, l. 6 מה l. מימית ou להם (le glossaire de Leipzig donne מרפה, qui n'a pas plus de sens) ;
l. d. מוכיח l. מוכיחו ;
P. 39, l. 7 compléter : [מלשון] והטפל ;
l. 13 — ואחרי [כי] כן ;
l. 19 ולכפי l. ולאמור ;
P. 41, l. 2 d'en bas הטהרה l. הטהרה ;
l. d. כנגעים l. מנגעים ;
P. 42, l. 1 לההיות l. להיות ;
l. 3 יעשית l. עשית ;
l. 8 יעשה l. ועשה ;
P. 43, l. 14 ההר l. להר ;
P. 44, l. 6 ואנו l. אנו ;
l. d. compléter [כי] הילך ;
P. 45, l. 4 אשיב l. תשיב ;
P. 46, l. 3 לכיבום l. ל' כיבום ;
l. 9 ויתגבר l. יתגבר ;
l. 10 אניהם l. עליהם ;
l. 15 שרבר l. שוכן ;
l. d. הסום l. התום ;
P. 47, l. 5 שתשנה l. שרשנה ;
l. 14 יש בר l. ישבר ;
l. 4 d'en bas, compléter אין בשפי [בזה]
l. 3 d'en bas יצדיק l. יצדק ;
P. 48, l. 12 כאב l. באבי ;
l. 13 שתאמצו' p.-ê. שתמצאו ;
l. 16 נקבעת l. [illegible] ;
P. 49, l. 13 עזר l. עזרי ;
— נקדורה p.-ê. נקבצה ;
P. 50, l. 4 שיש l. שיהיה ;
l. 14 התלים l. ההלים ;
l. 15 avant ובהמרותם דבריכם mettre במ' ואביכן התל בי ;
l. 5 d'en bas הצלית l. תצליחם ;
— במחניפים l. כמחניפים ;
P. 51, l. 4 כסי' l. לפי ;

P. 51, l. 4 completer [ור"מ] והציגני;
l. 7 — [כמו] ותכהין:
— מכעס l. הכעס;
l. 8 transposer פ"ד ימי' יוצרין à la ligne 7, après ימי;
l. 5 d'en bas וזגים l. וזנים;
P. 52, l. 2 שאכל l. שאכלה;
l. 11 שאויר l. שאור;
P. 53, l. 12 בכבודי l. בכבודו;
l. 14 מוקש l. יוקש;
P. 54, l. 5 d'en bas יקום l. יקומו;
P. 55. l. 16 ומצודות l. ומצודו;
l. 17 effacer הרי;
l. 19 שהיתם l. שהיתה;
l. 21 המלכודות l. המצודות;
P. 56, l. 3 נהלכתו l. נהלכתי;
l. 9 completer : ובני ביתו [לזר יחשבוהו];
l. 7 d'en bas, avant כי יד אלוה, mettre אתם רעי שאתם רעי de la ligne 6 d'en bas;
l. 2 d'en bas בפל parait inutile;
P. 57, l. 3 החרוץ l. החריץ;
P. 58, l. 1 ואין l. ואיך;
l. 10 יפעולני l. יפעילני;
— ידעתי l. ידעת;
l. 5 d'en bas בעור l. בעור et effacer אר;
P. 59, l. 4 אב l. אז;
l. 5 d'en bas פתרוהו l. פתרוני;
P. 60, l. 6 שולפת l. שולפה;
l. 6 d'en bas הפכו l. נהפכו;
P. 61, l. 10 אמיתאין l. אמיתין:
l. 19 בשנה l. בשעה;
P. 62, l. 11 מחל l. מחלה;
l. 18 כי גב l. גם כי;
P. 63, l. 3 d'en bas, il semble qu'il manque quelque chose après הרע;
P. 64, l. 6 לא' כי l. לא כן;
P. 65, l. 17 completer : ומנעת לחמך [מרעב];
l. 18 קדמת l. קדמתי;
— היתה l. היית;
l. d. אר' l. אר;
P. 66, l. 17 בהצלחתי l. בהצלותם;
l. 20 שאם l. שאתה;
P. 68, l. 6 מוצא l. יוצא;
P. 69, l. 5 ויודעי l. ויודעיו:
l. 10 פעול l. פעלם;
l. 19, il parait manquer quelque chose après של הרים;
P. 70, l. 5 וצמיח p.-ê. ויצמיאו;
l. 7 completer : [ואלוה] לא ישים תפלה;
l. 11 הק' l. בהק';
l. 16 דרכי l. דרכיו:
l. 18 ישכן l. ישכנו;
l. 20 completer : שאינו [יכול] לבול;
P. 71, l. 3 completer : חותמין הבתים [ביום];
P. 72, l. 15 יוכיחם p.-ê. יניחם;
l. 18 completer : [כמו] ועולתה;
l. 21 החטאים l. החוטאים;
P. 73, l. 3 שיהיה l. שהיה;
P. 75, l. 11 completer : [פרש] עליו;
l. 18 ובכחו l. בכחו;
P. 77, l. 9 וכי l. וכן;
l. 6 d'en bas הבותרים, peut-être הנשארים;
P. 78, l. 19 il faut p.-ê. completer ainsi : ולא מצא [ענשו];
P. 79, l. 1 יזוק l. יזקו;
l. 2 ומעפר l. מעפר;
l. d. שמבידוע p.-ê. שמכבכי:
P. 80, l. 3 חכמות p.-ê. מן הבריות;
P. 81. l. 10 והוא l. הוא;
P. 82, l. 4 d'en bas ואם צרה l. ויום צרה להם;
l. 3 d'en bas effacer קורא
l. 2 — ראוי p.-ê. רטוב (ou רווי):
P. 84. l. 5 מימי משפט l. ממי משפטי;
l. 7 ויקר l. ויקרו;
l. 8 effacer עד;
l. 10 completer : [לומר] לי;
l. 11 completer : [רק עלימו] תיטף מילתי;
l. 17 completer : [כמו] לא אפיל;
P. 85, l. 18 ידאיב l. יראים;
P. 86, l. 5 ומ' l. כמ';
l. 2 d'en bas אר l. אר':
— מברחין l. מבריחין;
l. d. ולא l. לא;
P. 87, l. 17 סר הרוח l. ברוח;
P. 90, l. 7, quelque chose parait manquer après ירח:
l. 13 ב' p.-ê. הרב':
l. 18 אר l. את;
P. 91, l. 12 la correction הלך pour בלך du ms. est inutile; l'éditeur ne s'est pas aperçu qu'il y a ici une citation de Prov., iii, 28 (כי הדוחה את חברו כשחייב לו בלך ושוב [הוא] מכאיבו);

P. 91. l. 13 חטאת l. תטאתי :
l. 20 באומרו l. באומרם :
P. 92, l. 6 d'en bas ובאמרכם lire ובאמריכם :
P. 93, l. 4 אומנות l. אומנותם :
l. 6 לך l. לו' ;
l. 16 compléter : ור"א אכפי אך [פי'] :
P. 96, l. 8 משפטו l. משפטי ;
l. 10 בחיץ l. בחץ :
l. 12 כי חצי הכיר ר"ל מחצי l. כמו תצי הסיר ר"ל מחצי ;
P. 97, l. 7 שברם l. שברים :
l. 10 שאמ' p.-ê. שאח' (c.-à-d. שאחר) ;
l. 15 בלטשצאצר l. בלטשאצר ;
l. 5 d'en bas, compléter : כשר [גרם] ;
P. 98, l. 6 במקומו l. במקומם :
l. 11 וככל l. ככל ;
l. 16 להביא על' הק' l. להביא עליו על הק' :
l. 5 d'en bas מה לו' l. מהיו' ;
l. d. effacer le second יפה ;
P. 99, l. 1 פעלתי l. פעלהי ;
l. 4 d'en bas כמ' l. במה :
— ובכמה l. ובמה :
P. 101, l. 7 en bas, le texte est en désordre ;
P. 102, l. 12 ויחל l. ויחלו ;
l. 14 וא' l. בא' (c.-à-d. ובארך) ;
P. 103, l. 3 עינר l. עיניו ;
l. 9 אוזנם l. אזנם :
l. 11 מבלה l. מכלה :
l. 12 effacer לא et l. יכלו pour יבלו :
l. 16 compléter : כדי שירעם [להם] ;
l. 3 d'en bas, quelque chose semble manquer après רשע ;
P. 104, l. 6 בא l. בה ;
l. 12 effacer פ' ;
l. 4 d'en bas ותשאת l. probablement ולא תשאף ;
P. 105, l. 2 בעני l. בעיני ;
l. 22 effacer לו [1]

XIV. — A côté du texte hébreu, notre publication contient une traduction anglaise du commentaire, due à S. A. Hirsch, et qui, étant données les difficultés que présente le style de notre auteur, n'est pas entièrement superflue même pour les spécialistes. Cette traduction, que je n'ai examinée qu'en partie, est faite avec habileté et compétence, et facilite en plus d'un endroit l'intelligence du commentaire. En outre, les passages talmudiques y sont pour la plupart indiqués et beaucoup de fautes du texte sont implicitement corrigées. J'ai eu maintes fois l'occasion, au cours de cette étude, d'indiquer les avantages aussi bien que les points faibles de la traduction [2] ; aussi me paraît-il inutile d'augmenter encore, par de nouveaux exemples, l'étendue de ce travail.

Il me suffira de faire ressortir, en terminant, que si notre édition manque souvent de la diligence et de l'exactitude nécessaires, l'éditeur ainsi que le traducteur et la « Text and Translation Society » de Londres, aux frais de laquelle elle a été publiée, ont droit aux remerciements de tous les amis de la littérature exégétique des Juifs du moyen âge. Grâce à eux, nous possédons, en effet, un commentaire qui nous fournit des renseignements, des lumières nouvelles sur l'école exégétique de la France septentrionale, et il serait fort à désirer que tous les autres commentaires de cette école qui dorment encore en manuscrit nous fussent bientôt rendus accessibles par l'imprimerie.

---

[1] A la p. 105, l. 23, commence le commentaire de Raschi (depuis XXXVI, 30, v. plus haut, p. 53). Aussi ai-je jugé inutile d'indiquer à partir de cet endroit les corrections possibles.

[2] Cf. plus haut p. 55, n. 2 ; p. 56, n. 4 ; p. 60, n. 3 et 4 ; p. 61, n. 3 ; p. 62, n. 3 ; p. 65, n. 3 ; p. 205, n. 2 ; p. 25, n. 1 ; p. 209, n. 1 et 2.

Varsovie, mars 1906.

Samuel Poznanski.

INSCRIPTIONS HÉBRAIQUES D'ESPAGNE

Une série d'articles sur les inscriptions hébraïques en France, publiés par la *Revue*, série inaugurée par Isidore Loeb et continuée par ses disciples, a été réunie en un Rapport qui a paru en 1904[1].

Cette publication a suggéré l'idée d'un travail analogue pour l'Espagne. Les inscriptions de ce pays ont été presque toutes mises au jour par le R. P. Fidel Fita, dans le *Boletin de la Real Academia de historia*, de Madrid. Tolède, seule, fait exception : ses nombreuses épitaphes hébraïques, dont les originaux sont depuis longtemps perdus, sont connues (mais non traduites, ni classées) depuis que S.-D. Luzzatto a eu la bonne idée d'en publier le texte. C'est d'autant plus heureux que le manuscrit contenant cette copie a été brûlé il y a peu d'années. D'autres manuscrits contiennent encore des inscriptions inédites, qui courent aussi le risque de se perdre.

Il y aurait à cela un réel dommage : la grande majorité d'entre elles a une haute valeur pour l'histoire et la littérature juives. S'il est vrai que, pour cette section du trésor lapidaire, la France l'emporte numériquement sur l'Espagne[2], celle-ci est de beaucoup supérieure, non seulement par l'antiquité de ses monuments, antérieurs aux nôtres, mais surtout par leur valeur intrinsèque, par leur intérêt historique ou par leur valeur littéraire, ou par leur rédaction poétique, sans compter l'utilité de ces sources pour la paléographie hébraïque, depuis l'inscription trilingue de Tortose du vie siècle, celle de Calàtajud du xe, jusqu'à celles du xve. En fait de dédicaces synagogales, nous n'avons en France que celle de Béziers, tandis qu'en Espagne, il y en a plusieurs, de date certaine.

En attendant la publication d'un Rapport général sur cette exploration, nous donnons ici quelques pièces inédites, dans l'espoir d'attirer les observations et les critiques des lecteurs compétents.

---

[1] Voir *Revue*, t. L, p. 284.

[2] Chez nous, sans dépasser la fin du moyen âge, on a compté plus de 200 de ces textes, tandis que nos voisins en possèdent à peine 169, copies manuscrites comprises.

I. A Madrid, — outre un joli chapiteau carré de synagogue, à inscription bilingue (arabe et hébreu), conservé au Musée national, — un manuscrit de la bibliothèque de la R. Académie d'histoire offre, pl. 92, le singulier texte suivant, entre autres spécimens :

ר׳ שלמה בן עאפוריהר טר באהכתר בהדחדש י

Dans sa *Polygraphia* (c'est le titre du manuscrit), Franc.-X. de Santiago Palomares donne ce texte, disant l'avoir lu « sur une pierre de la Torre qu'on nomme à Tortose *porta del Templo* ». Il n'en existe plus de trace.

Il n'est pas douteux que la transcription est fausse. Est-il permis, par conjecture, de la reconstituer ainsi :

ר׳ שלמה בוינאפוס בר ... [נפ]טר באלכסר יו׳ה לחדש ...

« R. Salomon Buenafos, fils de R..., décédé à Alcasar le 5 du mois... » On aurait ici le nom français méridional Bonafos[1], avec la variante catalane : Bon = buen. — Les petites localités dénommées Alcassar sont fréquentes en Espagne. — Le dernier signe, un commencement de la lettre א, est applicable à l'un des quatre mois : Iyar, Ab, Eloul, Adar.

Enfin, un manuscrit de la *Biblioteca nacional* de Madrid contient une épitaphe commençant par les mots יוכף אומן ..., dont l'original est aussi perdu. Elle a été reproduite ici[2], d'après un article de M. Hartwig Derenbourg.

II. Tolède, ce joyau de l'archéologie espagnole, est trop souvent visité pour offrir de l'inédit. Ses trois synagogues, — savoir : S. Cristo del Luz, le Transito et Santa Maria la Blanca, converties en églises depuis l'exil des Juifs d'Espagne, — sont devenues de nos jours des monuments historiques. Plusieurs des immenses pierres tombales, exposées au Musée de cette ville, se trouvent reproduites en moulages au Musée national de Madrid. Seule, une modeste petite pierre cassée est restée inédite. En voici le texte :

פ[ה] טמ[ון]	« Ici est enseveli
... חיים ...	... Hayim ...
... בן משה ...	... fils de Moïse ... »

C'est un des rares exemples d'inscriptions laconiques en Espagne.

---

[1] Abrégé de Bon Alphonse.

[2] *Revue*, t. XLIX, p. 315-7.

III. A Lucena (province de Cordoue), notons seulement pour mémoire l'épitaphe de R. Isaac Alfasi (Rif), en observant qu'il faut d'après elle corriger l'erreur commise par des historiens : ils avaient assigné au décès la fausse date 4963 au lieu de 863 (= 1103), et le 10 Iyar au lieu du 10 Sivan. Sur la tombe encore visible au temps d'Isaac Abravanel[1], on avait inscrit, dit-on, un sixain composé par Moïse ben Ezra : les vers du poète ont été réduits à cinq par l'historien David Gans, puis par ses imitateurs.

Le même poète a composé l'épitaphe de son compatriote grenadin Abou Zakaria b. Yakir, mort en décembre 1108. Elle serait perdue si l'on n'avait le recueil (manuscrit) des œuvres d'Ibn Ezra, d'où Carmoly l'a tirée[2].

IV. C'est à Barcelone, au Musée provincial, que se trouvent le plus grand nombre d'inscriptions originales, sur pierre, et inédites. Bien connues du P. Fita, elles n'ont pas été publiées par lui, car il les avait soumises à Isidore Loeb, dans les derniers mois de la vie de notre regretté collègue. Voici quelques textes classés par ordre chronologique :

. . . .	. . . .
1. כהבנו עליה . . . . ל[זכרון ?]	« Nous y avons inscrit en souvenir
שמה מרה בונפיצפט . . . . בת	son nom, Dame Bonacept, fille de…
... נפטרה בחדש טבת	décédée au mois de Tebet
שנת' שלשים	l'an trente . . . »

Le nom de femme, écrit ligne 2, des plus curieux, est de forme catalane.

2. עד הגל הזה ועדה המצבה הלז כי	Ce monceau est témoin et la stèle atteste
טמון תחתיה שמעון הלוי בן	que sous elle est enseveli Simon Levi, fils
כר מרדכי ... שנפטר בירח סיון שנת	de l'honoré R. Mordechai, décédé en Sivan l'an
ה אלפים ס"ז וששים [ושבע]	cinq mille soixante-sept (=1307).

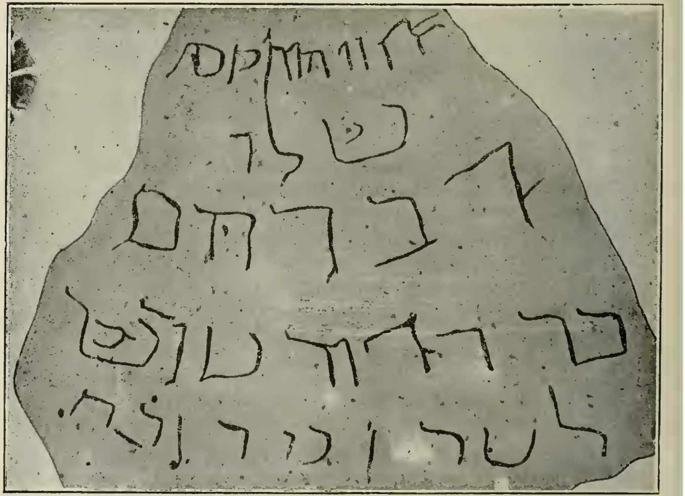
La date, écrite d'abord en chiffres pour les unités et dizaines, est ensuite répétée en toutes lettres. .

3. זאת מצבת	« Voici la stèle
של (ר׳)	de R …
אברהם	Abraham
בר ר' דוד שנפט[ר	fils de R. David, parti pour
לעדן (?) כ'י'ר[3] נכח	l'Eden. Ainsi soit-il! Son âme séjournera dans le bien. »

---

1. V. משמיע ישועה (édit. Offenbach, 1767), f. 80.
2. חקוקי אבן, dans *Imré Schéfer*, p. 21 et 26,
3. Lecture suggérée par la fin d'une épitaphe de Léon, où ce vœu final est écrit en toutes lettres, *Boletin*, XLVII, p. 144.

Jusqu'à présent, on n'avait pas pu lire aisément le présent n°; car, sur la couleur jaunâtre de la pierre, les caractères, peu profondément gravés, n'étaient guère lisibles. Heureusement, M. Élyas de Molins a bien voulu exécuter et nous envoyer un estampage, qu'à son tour, M. A. Fevret a eu l'obligeance de convertir en la photographie suivante. Celle-ci permettra de rectifier les erreurs que notre lecture peut contenir.

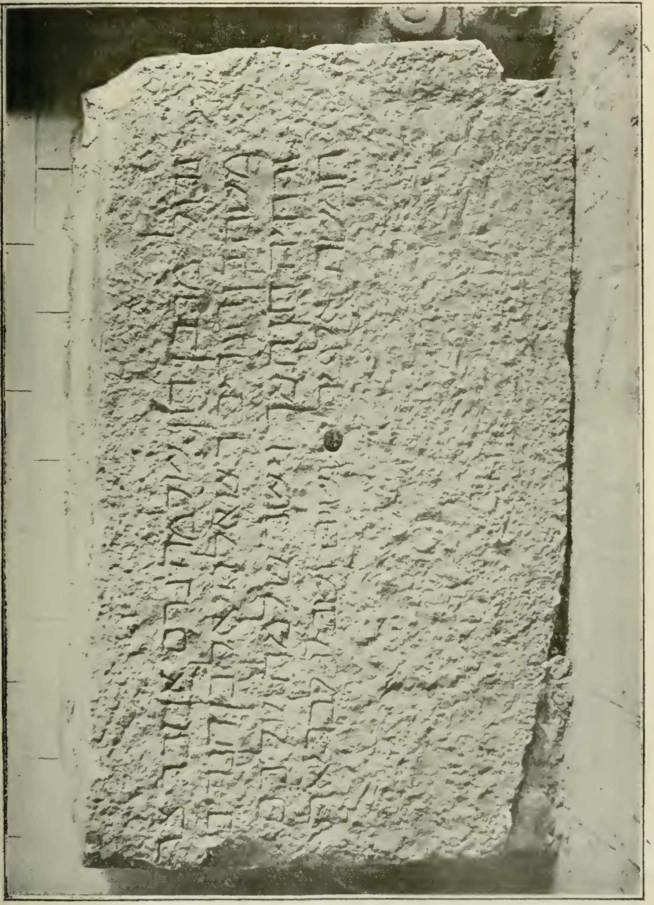


4.	נגנז תחת המצבה הזאת חנ[ניה] בכ"ר ה"ר משה ירושלמי מ ...	« Est enseveli sous cette stèle Han[ania] [fils] de l'honoré R. Moïse Jérusalmi, de...»
5.	פ ה ט מון, ר אובן ט ...	Ici est enterré Ruben... [1]
6.	טמון תחת[... הציון הלז הנער ... בר שמואל שרקא	Sous cette stèle gît le jeune ... fils de R. Samuel Sarqa

D'autres pierres contiennent de maigres fragments, tels que les mots ר' יצחק אנבונפוס « Isaac En Bonafos», ou נפ'ט'ר לעולמו, ou

---

[1] Il y a eu un certain Ruben, propriétaire d'immeubles aux environs : est-ce le même? (V. *Boletin*, t. XII, p. 6 et suiv.)



כי רשב'ת etc., outre de petits textes des environs, ou de Monjuich (mons Judeus), publiés par le P. Fita.

La plus grande inscription funéraire de cette ville est connue et a été publiée ; mais comme la première ligne n'a pas de sens, telle que l'offre la transcription, il faut bien y revenir. Lors de son voyage de recherches en Espagne, accompli en 1867, M. Ad. Neubauer a transcrit ainsi cette première ligne : גבול מרבן דון שלמה גרר [?] שחבר עד [?]. Il ne l'a pas traduite[1], et pour cause, en observant que « la pierre est trop grande pour être une pierre tumulaire ; elle a dû servir à marquer la limite entre deux domaines ».

Il faut tenir compte des rayures de la pierre, comme on peut s'en assurer par la belle photographie[2], que nous devons à la gracieuseté du chef de ce Musée, don Antonio Élyas de Molins. Il est possible, en effet, d'y lire comme premier mot le terme גבול « limite », etc. En fait, voici le texte :

גדול מרבן דון שלמה גרסיאן זכר צ"ל [בן]	Grand, illustre, D. Salomon Grasian, d'heureuse mémoire,
משה בן הנדיב ר' שאלתיאל בן הנדיב [ר']	fils de Moïse fils de R. Schaltiel, fils,
זרחיה חן המך וישב שלמה על כס[או]	de Zerahia *Hen*, reposant en gloire.
חמשה אלפים ששים ושבע לבריאה,	Salomon s'assit sur son trône l'an cinq mille soixante-sept de la création

On sait que le nom espagnol Gracian, devenu plus tard Garcias, est l'équivalent exact de l'hébreu *Hen*. Au sujet de Salomon Gracian habitant Barcelone, Astruc de Lunel, surnommé Abba Mari ha Yarhi, fournit des notes intéressantes dans son ouvrage מנחת קנאות. Voir aussi pour la famille Hen, Zunz, dans ses notes sur l'Itinéraire de Benjamin de Tudèle (édit. Asher, t. II, p. 5, note 7).

Moïse Schwab.

---

[1] C'est la seule qu'il donne pour Barcelone, sur un total de neuf pour tout le voyage.

[2] Voir p. 219.

L'INSCRIPTION HEBRAÏQUE

DU MUSÉE DE BOURGES

Dans l'énumération si complète que M. Schwab a faite des inscriptions hébraïques en France [1], une au moins lui a échappé, celle du musée de Bourges.

Au commencement du moyen âge, il y avait déjà des Juifs à Bourges [2]; ils n'étaient pas très nombreux, mais en quantité suffisante cependant pour qu'on ait pris des mesures à leur égard, tel ce document du 24 janvier 1310, qui « indique comment doivent être réglées les créances des Juifs du bailliage de Bourges [3] ».

Le musée de Bourges possède une inscription hébraïque, dont le distingué conservateur, M. Mater, a bien voulu me communiquer l'estampage, à l'effet de le publier. J'en donne ci-après la reproduction photographique.

L'inscription est mutilée dans tous les sens ; ce n'est, à proprement parler, qu'un fragment, dont voici les dimensions : hauteur, 30 centimètres ; largeur, 31 centimètres ; hauteur moyenne des lettres, 4 centimètres. La provenance en est inconnue [4].

Dans la partie supérieure, je remarque seulement deux fragments de lettres trop indistincts pour permettre une identification [5]. La deuxième ligne porte nettement les lettres פטרת, qu'il faut lire נפטרה ou שנפטרה ; c'est la formule courante pour désigner que la personne dont il s'agit est morte, est *partie* pour le Paradis. La dernière lettre du mot est bien, sur l'estampage, un ת, qu'il faut, sans hésitation, corriger en ה, ce qui indique qu'il s'agit d'une femme.

---

[1] Moïse Schwab, *Rapport sur les inscriptions hébraïques de la France*, dans *Nouvelles archives des Missions scientifiques et littéraires*, t. XII, fasc. 3. Paris, 1904

[2] Cf. Henri Gross, *Gallia judaica, dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques*, Paris, 1897, p. 110-111.

[3] Cf. idem, *ibid.*, p. 111.

[4] Lettre particulière de M. Mater, à la date du 12 avril 1906.

[5] Peut-être שמ...., fragment du nom propre de la défunte.

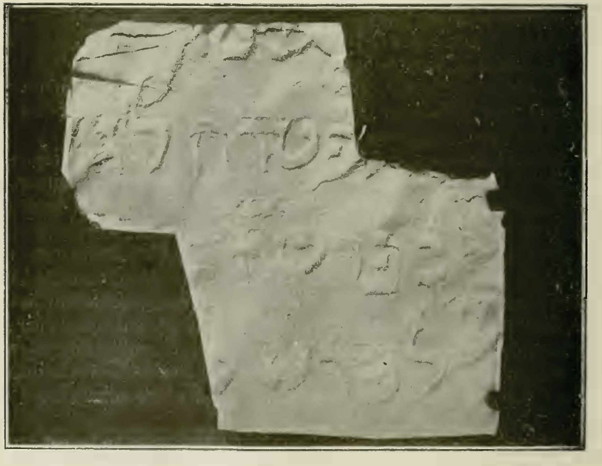
Ensuite, une boucle, qui pourrait être un *iod*; mais, malgré l'état fruste de la pierre, un reste de hampe se dirigeant vers le haut permet plutôt de lire un *lamed*, suivi d'un *guimel*. Cette première ligne se lira donc :

שנ[פטרה לג]ן עדן

c'est-à-dire: [qui est par]tie pour le jar[din d'Éden]...

La troisième ligne commence par une lettre surmontée d'un petit trait vertical, ressemblant à un *kaph* et suivie du mot פרשה, section, péricope. La lettre *kaph*, employée comme chiffre, donnerait le 20e jour de la péricope, ce qui n'est pas possible; malgré la forme arrondie de la lettre, par en bas, il faut lire un *beth*, ce qui nous donne le *deuxième* jour de la section. Après le mot פרשה venait le nom de la section. Il a malheureusement disparu, sauf la première lettre, qui n'est pas d'une lecture certaine. Le caractère à angles droits du haut et du bas porte à lire un *noun*, ce qui donnerait comme péricope l'un des noms נח, נשא ou נצבים.

La quatrième ligne commence par l'indication du comput לפרט,



Inscription hébraïque du Musée de Bourges.

suivie d'une boucle, où l'on peut voir le commencement d'un *qoph*. Le lapicide daterait la stèle d'après le petit comput. Cette indication du petit comput n'est pas fréquente dans les inscriptions hébraïques de la France. Il suffit de jeter un coup d'œil sur les textes publiés par M. Schwab pour s'apercevoir, qu'en général, ils sont datés לפרט tout court, c'est-à-dire d'après le petit comput.

L'écriture de l'inscription hébraïque de Bourges ne permet pas de la dater avec précision. Toutefois, elle ne saurait être postérieure au xiiie siècle, à cause de la façon d'indiquer la date et de citer les péricopes, qui est spéciale aux Juifs de France. Par la ressemblance qu'elle présente avec les textes publiés par M. Schwab, par la formule courante du xe au xiie siècle, qu'elle contient également, nous croyons ne pas trop nous écarter de la vérité, en la faisant remonter au xie ou au xiie siècle, époque où les Juifs de Bourges étaient en pleine prospérité et où ils pouvaient faire graver des inscriptions, ce qui dénote toujours une certaine aisance chez celui qui désire que son nom passe à la postérité.

Voici comment nous proposons de reconstituer l'inscription de Bourges :

[זאת מצבת]	[Ceci est la stèle]
קבורת מרת.	[sépulcrale de Dame?]
	. . . .
שנפטרה לגן עדן יום.	[qui est par]tie pour le jar[din d'Eden le jour]
ב פרשת	2me (?) de la section X...
לפרט קטן	du compu[t pe[tit]...

F. Macler.

RAPPORTS ENTRE L'INQUISITION ET LES JUIFS

D'APRÈS LE

MÉMORIAL DE L'INQUISITEUR D'ARAGON

(FIN DU XIVe SIÈCLE)

Dans un article récent[1], M. H. Omont a signalé et brièvement analysé un petit registre acquis tout dernièrement par la Bibliothèque nationale[2]. Pour M. Omont, ce registre est un mémorial qui aurait été tenu par le vicaire général du grand inquisiteur Nicolas Eymeric ou de son successeur Bernard Ermengaud. Il est constitué par la série des dénonciations qui parvenaient journellement à l'inquisiteur. Ces dénonciations y ont été inscrites au jour le jour, au fur et à mesure qu'elles se produisaient. Elles sont rédigées suivant les règles énoncées, en 1376, dans le grand ouvrage de Nicolas Eymerich sur la procédure inquisitoriale[3].

Une partie des dénonciations inscrites dans le *Memorial* est relative aux Juifs des évêchés de Gérone, Urgel et Lérida. Nous avons très peu de documents sur les rapports des Juifs avec l'Inquisition aux XIIIe et XIVe siècles. Il nous a donc paru intéressant de relever dans le *Memorial* les dénonciations et les dépositions relatives aux Juifs et d'en faire l'objet d'une publication.

Les Juifs dénoncés dans le *Memorial* sont poursuivis par l'Inquisition comme relaps, comme sorciers, comme hérétiques, comme coupables de sacrilèges, comme blasphémateurs.

Il s'agit d'abord de Juifs *relaps*, c'est-à-dire de Juifs convertis au christianisme qui reviennent au judaïsme. L'ouvrage de Nicolas Eymeric contient de nombreuses prescriptions relatives à l'inquisition des Juifs. Eymeric dit, entre autres choses, que les Juifs qui favorisent la conversion des chrétiens au judaïsme ou le retour de Juifs convertis à leurs premières croyances seront poursuivis par les inquisiteurs comme fauteurs d'hérésie[1]. Nous voyons justement dans le *Memorial* un Juif converti qui revient *in extremis* au judaïsme. Avant de mourir, il fait un testament qui doit attester son retour à sa foi première. Après avoir enregistré cette dénonciation, l'inquisiteur décrète des poursuites contre les exécuteurs testamentaires du moribond qui ont favorisé son retour au judaïsme[2].

---

[1] *Memorial de l'Inquisition d'Aragon à la fin du XIVe siècle*, dans la *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, [illegible] 1905, t. LXVI, pp. 261, 268.

[2] Nouvelles acquisitions latines 834.

[3] *Directorium inquisitorum*, Venise, 1606, in-fo.

Il est curieux de remarquer que ces Juifs relaps ont reçu pour la plupart le baptême *in Provincia*[3]. Cette expression s'applique-t-elle à la Provence? Nous croyons qu'elle s'applique plutôt au Languedoc. Les Catalans appellent Juifs de Provence les Juifs des trois sénéchaussées de Toulouse, de Carcassonne et de Beaucaire qui se sont réfugiés dans les provinces septentrionales de l'Espagne après leur expulsion du royaume de France, notamment après la grande expulsion de 1306. A cette date, les Juifs du Languedoc expulsés de ce pays reçurent un très bon accueil dans les États du roi de Majorque[4].

Une dénonciation concerne certaines pratiques de *sorcellerie* qui rappellent l'envoûtement. Une Juive qui habite dans la calle ou quartier juif de Gérone, près du four, se livre à ces pratiques : elle fabrique une image de plâtre qu'elle transperce d'une épingle à la place du cœur. Cette image représente la personne qu'elle veut faire venir sur-le-champ des régions les plus lointaines[5].

Deux dénonciations attribuent aux Juifs des *opinions hérétiques*. Un Juif soutient que l'âme se sépare du corps après la mort, mais que huit jours après elle rentre dans le corps pour demeurer dorénavant avec lui dans la tombe[6]. Un autre affirme publiquement que le jour du jugement, il n'y aura pas d'enfer et que, sur les prières de quelque saint, Dieu pardonnera à tous les pécheurs. Le même soutient que les démons naissent et meurent[7].

---

[1] N. Eymeric, *ut supra*, p. 348, col. 2, B-C.

[2] Dénonciation 11.

[3] Dénonc. 2, 3, 5, 7, 8 et 11.

[4] Saige, *Les Juifs de Languedoc*, Paris, 1881, in-8°, p. 106.

[5] Dén. 9.

[6] Dén. 4.

[7] Dén. 10.

Deux Juifs sont accusés de *sacrilèges*. Abraham Cofen a brisé une croix[1]. Loup Abnatan a profané des hosties consacrées. Voici dans quelles circonstances : dans un grand repas, il montra à ses nombreux invités deux calices d'argent avec leurs deux patènes[2]. Les calices renfermaient deux hosties consacrées. Pour répondre aux reproches des convives, il leur dit qu'un chapelain lui avait vendu ces objets et qu'aussi longtemps qu'il les posséderait, il en ferait ce qu'il voudrait. Il ajouta qu'il aimait mieux l'argent que les hosties et, en signe de mépris, les lança sur une table. Les hosties tombèrent sur le sol. Par ce geste, Loup Abnatan montrait le peu de cas qu'il en faisait. Ses invités lui reprochèrent son acte et, quelque temps après, Loup réinvita les mêmes personnes et leur fit jurer de ne rien révéler[3].

Les Juifs sont enfin poursuivis pour des actes ou des paroles *blasphématoires*. Isaac Vidal assimile la Vierge à une femme publique[4] et il n'est guère plus respectueux pour la puissance divine[5].

On reproche encore aux Juifs d'afficher leur mépris pour le Jeudi et le Vendredi saint et de troubler la commémoration de la mort du Christ par des réjouissances et des banquets. Les dénonciations ne visent à ce propos les Juifs qu'indirectement. Elles visent surtout les chrétiens qui se joignent aux Juifs, ces jours-là, et participent à leurs repas et à leurs jeux. Il s'agit dans le *Mémorial* de courriers ou agents de police subalternes qui, le Jeudi et le Vendredi saint, se sont joints aux Juifs dans la calle de Gérone. Le nommé Canet, tailleur de Gérone, reproche à Torron, courrier, et à d'autres chrétiens d'avoir joué, mangé, bu et juré avec les Juifs dans la calle de Gérone, les Jeudi et Vendredi saints. Le baile de la cité, lui-même, avait vendu la permission de jouer à deux sergents (*sagionibus*)[6].

Les courriers inculpés viennent devant l'inquisiteur confesser leur faute et implorer son pardon. C'est d'abord le courrier Torron : il a joué le Vendredi saint, à l'heure de vêpres, dans la maison du Juif Camjuda avec Bertholit Sabater, courrier lui aussi[7]. Le courrier Bernard Olivier vient ensuite : lui aussi a joué aux dés dans la maison de Camjuda[1]. Arrive enfin Pujol Assaoudor, qui fait de très longs aveux ; il est entré dans la calle, le Jeudi saint, à l'heure de vêpres. Il trouva dans la maison de Ferrer Bonenast des chrétiens en train de jouer avec des Juifs. Dans une autre partie de la maison, un groupe formé de Juifs et de chrétiens jouait aussi. On jouait aussi près de l'école des Juifs, dans la maison de leur chapelain. Il trouva là le jeune Carbonell Lampcidaz, qu'il vit jouer successivement son argent, son épée, son glaive, son anneau. Il avoue qu'il a joué lui-même avec des Juifs, notamment avec Torron et Bertholit : ce dernier gagna 1 florin et demi. Il apprit que Gemmi de Casanova avait gagné seize florins. Dans une autre maison, celle du Juif Deor, il vit un nouveau groupe. Enfin, il vit le baile s'avancer vers la calle : le baile surprit les joueurs. Au lieu de les disperser, le baile leur vendit la permission de jouer pour deux florins, ainsi qu'à deux sergents, Franco de Vico et Bérenger Puncta. Pujol Assaoudor vit ceux-ci recevoir l'argent de chaque joueur[2].

---

[1] Dén. 12.

[2] Le sacrilège de Loup était double : d'abord il profanait des hosties consacrées ; ensuite, il touchait les patènes, qui ne peuvent être touchées que par un prêtre ou un diacre à cause de la consécration qu'elles ont reçue.

[3] Dén. 13.

[4] Dén. 14.

[5] Dén. 15.

[6] Dén. 16.

[7] Dén. 17.

On voit, d'après ces dépositions, que les chrétiens faisaient bon ménage avec les Juifs et que la police, elle-même, était indulgente pour eux.

Les délateurs étaient, pour la plupart, non pas des chrétiens de naissance, mais des Juifs récemment convertis au christianisme[3] qui voulaient afficher leur zèle de néophytes ou satisfaire de vieilles rancunes, des Juifs qui vendaient à prix d'argent leur silence et pratiquaient l'odieux chantage à l'égard de leurs coreligionnaires[4]. Parmi les chrétiens, il n'y avait guère que les vénérables religieux de l'ordre des Frères prêcheurs qui pratiquassent la délation : c'était leur métier ; ils avaient donc l'excuse professionnelle. Leur information était parfois défectueuse : frère G. Saguini rapporte des propos qu'il a recueillis de la bouche de Cabrugues de Mont, qui les a entendus d'Isaac Vidal Revaye le Juif, à qui l'on reproche de les avoir tenus[5]. Les on-dit de cette espèce ne méritent pas plus de créance que les commérages de la Femme aux œufs du bon La Fontaine. Beaucoup de dénonciations étaient anonymes : quoique tenues secrètes, il pouvait en transpirer quelque chose. Le délateur s'exposait alors aux représailles de sa victime[6].

---

[1] Dén. 18.
[2] Dén. 19.
[3] Dén., nº 13.
[4] Dén., nº 6.
[5] Dén., nº 14.
[6] Dén., nº 15.

Après avoir inscrit la dénonciation, l'auteur du *Memorial* indiquait à la suite les noms des témoins qui devaient être appelés devant le tribunal de l'Inquisiteur et dont le témoignage pouvait favoriser la marche du procès.

Il est probable que c'est le délateur lui-même qui conseillait de citer tel ou tel témoin. Ces témoins étaient pour la plupart des témoins à charge. Cependant il arrivait quelquefois qu'ils fussent le contraire[1]. L'Inquisiteur fait appel au témoignage tantôt de personnes qui vivent dans l'entourage du prévenu, parents, médecins, amis, et qui sont quelquefois poursuivis eux-mêmes comme fauteurs d'hérésie, s'ils refusent de parler, tantôt de personnes qui sont hostiles aux Juifs, comme le curé de la paroisse où habite le prévenu[2], ou comme un frère dominicain[3] qui habite dans le voisinage, tantôt de gens de la police urbaine ou rurale[4].

En troisième lieu, à la suite de la dénonciation et de l'énumération des témoins à citer, le scribe indiquait en quelques mots s'il y avait eu procès, acquittement ou condamnation. Ces mentions étaient inscrites après coup, le scribe ayant eu le soin de laisser un blanc après chaque dénonciation. On voit très nettement dans le *Memorial*[5], à la suite d'une dénonciation, que les mots *Processus in curia Castillionis est, processus factus est et finatus nam ad fidem rediit et publice abjuravit Gerunde in sede* sont d'une écriture et d'une encre différentes, ce qui montre bien que nous sommes en présence d'une addition postérieure.

On ne trouve mention dans le *Memorial* d'aucune sentence portant peine pécuniaire ou peine capitale.

La flamme des bûchers ne s'allumait pas encore très souvent pour les Juifs.

En Catalogne comme en Languedoc, les Juifs savent se rendre indispensables aux seigneurs besogneux et réussissent à faire apprécier leurs services par les grands.

Ils paraissent d'ailleurs s'être créé des protecteurs puissants. Le jeune Carbonell, dont il a été question plus haut, est apparemment un jeune seigneur, puisqu'il joue sa bourse, son épée, son glaive, son anneau. Un juge de Petracissa n'ose rien faire à Isaac Vidal qui a prononcé des blasphèmes contre la Vierge, parce que ce Juif est le grand ami d'Enjalbert. Cet Enjalbert est, sans doute, un homme puissant[1].

---

[1] Dén., nos 3 et 8.

[2] Dén., n° 4.

[3] Dén., n° 11.

[4] Dén., n° 10.

[5] F° 5 v°.

Il semble donc qu'à cette époque et dans cette région, l'Inquisition n'ait pas exercé encore toutes ses rigueurs et que les Juifs aient continué à bénéficier de cette large tolérance que les rois de Majorque leur avaient accordée autrefois dans leurs États.

Extraits du Memorial de l'Inquisiteur d'Aragon de la fin du XIV*e siècle.*

Delaciones contra aliquos qui sunt de episcopatu Gerundensi.

1. f° 3 r°. Contra Jacobum de Faro[2], neophitum, deponuntur multa erramenta quod aserit illa et quod judaizat.

Processus factus est. Mortuus est [3].

2. f° 3 v°. Contra quendam, qui Bisulduni[4] gerit se pro judeo, deponitur quod fuit in Provincia baptizatus.

Interrogetur Aaron, judeus qui moratur ibidem, qui scit totum factum et favet sibi atque celat.

Interrogetur en Saltel judeus Gerundensis, qui secrete deposuit.

3. f° 4 v°. Contra quendam gerentem se pro judeo, provincialem, habitatorem ville Bisulduni, dicitur quod fuit baptizatus in Provincia.

Interrogetur Aaron, judeus ejusdem ville, ejus cognatus, qui sibi in hoc favet et sustinet.

Item interrogetur en Saltel, judeus Gerundensis, qui hec scit et denuntiavit.

Et vocatur Jusef Mosse et fuit expeditus per inquisitorem Rossilionis, ut deposuit dictus Aaron [5].

4. f° 5 r°. Contra quendam judeum de Hostalricho[6] vocato (*sic*) Jusef quod dicit quod cum homo moritur anima ab eo separatur, sed post VIII dies in corpus revertitur et ibi in sepulcro cum eo moratur.

---

[1] Déu. 14.

[2] Peut-être Faras, province et diocèse de Gerona, canton judiciaire de Olot (D. F. de P. Vidal, *Diccionario geografico de España y de sus Colonias*, Madrid et Barcelone, 1854, in-8, p. 336, 1re colonne).

[3] Les deux mots *mortuus est* semblent avoir été ajoutés après coup. L'encre en est plus blanche : le scribe, en faisant des additions à son manuscrit, a fait sécher l'encre très vite. La mention *mortuus est* n'indique pas que l'inculpé a été condamné à la peine capitale, mais qu'il est mort pendant l'instruction du procès.

[4] Besalu, province et diocèse de Gerona, cant. judic. de Olot, Vidal, *ibid.*, p. 332 1re col.

[5] Cette phrase a été ajoutée après l'interrogatoire d'Aaron.

[6] Hostalrich, prov. et dioc. de Gerona, cant. jud. de Santa Coloma de Farnes, Vidal, *ibid.*, p. 337, 3e col.

Interrogetur Bernardus Servitor, curatus et rector dicte ville.

5. f° 5 r°. Contra quendam judeum de Provincia, baptizatum, qui rediit ad judaismum, qui fuit captus Castillione[1] et Guilabertus de Crudillis[2] eum a Peratalaya[3]. Processus in curia Çastillionis est.

Processus factus est et finatus nam ad fidem rediit et publice abjuravit Gerunde in sede[4].

6. f° 5 v°. Aaron Jussef, commorans in Bisulduno et in Gerunda[5], deposuit quod in callo Gerunde est quedam mulier vocata... et est uxor d'en Salami sartoris, de qua dicitur quod fuit baptizata; et quod securavit dixerunt sibi quod caveret sibi protegere quia aliquod sinistrum evenire posset ei dicta de causa. Item deposuit quod dicitur communiter quod quandoque quibusdam baptizatis dedit pecuniam quod tacerent dictam causam et quod est de Rossilione vel de Provincia[6].

7. f° 5 v°. Item idem Aaron Jussef dixit et deposuit quod quedam judea de Provincia consuevit morari in Balneolis[6] de qua fuit ibidem dictum quod fuerat baptizata. Quo audito, ipsa fugit timorem inquisitoris qui hoc persequebatur.

Interrogetur Samuel[7].

8. f° 6 r°. Item deposuit idem Aaron quod cognatus suus, vocatus Jussef Mosse, oriundus de Provincia, commorans in Bisulduno, fuerat inculpatus quod fuerat baptizatus sed per inquisitorem Rossilionis fuerat finaliter expeditus.

9. f° 7 r°. Contra Bonenade Mergessa, veya, que moratur juxta Naravan fusterium, prope furnum calli Gerunde, deponitur quod facit ymaginem de gipso et in cor ejus ponit acum, pungendo cor ymaginis hominis quem facit venire subito a remotis partibus.

Interrogetur na Caterina uxor Gerardi Parel questoris[8].

Item P. Badia sagio.

10. f° 7 v°. Contra Vitalem Yssac, judeum in palatio de Lator[9] habitatorem deponitur quod publice affirmat quod post diem judicii non erit infernus et Deus precibus alicujus sancti omnibus miserebitur.

---

[1] Castellon de Ampurias, prov. et dioc. de Gerona, cant. jud. de Figueras, Vidal, *ibid.*, p. 334, 1re col.

[2] Cruilles, prov. et dioc. de Gerona, cant. judic. de la Bisbal, Vidal, *ibid.*, p. 334, 3e col.

[3] Peratallada, prov. et dioc. de Gerona, cant. jud. de la Bisbal, Vidal, *ibid.* p. 341, 3e col.

[4] Cette phrase fut ajoutée après le procès et l'abjuration de l'inculpé.

[5] Le nom de la femme est laissé en blanc.

[6] Banolas, prov. et dioc. et cant. jud. de Gerona, Vidal, *ibid.*, p. 331. 3e col.

[7] Ajouté après coup.

[8] Le texte de cette dénonciation a été publié par M. H. Omont, *Bibl. Ecole des Chartes*, 1905, t. 66, p. 264.

[9] Palau Sator, prov. et dioc. de Gerona, cant. jud. de la Bisbal, Vidal, *ibid.*, p. 341, 1re col.

Interrogentur fratres Jacobus Petri, P. Vitalis. Item quod demones nascebant et moriebantur.

……

Delaciones contra aliquos qui sunt de episcopatu Urgellensi[1].

11. f° 8 r°. Contra quendam gerentem se publice pro judeo et fuerat christianus de loco de Salssona[2] et in morte mandavit sibi fieri publicum testamentum quod moriebatur ut judeus et fuerat baptizatus ; fuerat de partibus Provincie.

Interrogetur frater P. Vilaris ordinis fratrum predicatorum qui est de loco de Agrimonte[3].

Uxor testat, que vocatur la Salsera et vir vocabatur lo Salser[4].

Notarius vocatur G. Martini : videatur clausula testamenti.

Videatur de fautoribus.

Interrogetur medicus Salsone, judeus vocatus Perfectus de Rehafert : fuit in fractione testamenti.

……

Delaciones contra aliquos qui sunt de episcopatu Leridensi.

12. f° 10 r°. Abraam Cofen moratur Alcoleya qui destruxit crucem et testavit.

13. f° 10 v°. Contra Lupum Abnatan judeum loci de Graus, sabaterium, et est nunc in Monte Sono[5] deponit Jacobus Bisens, sartor, conversus loci de Graus, quod cum esset judeus, fuit invitatus a predicto Lupo cum multis aliis Judeis et dictus Lupus ostendit eis duos calices argenteos cum duabus patenis, in quibus calicibus erant due ostie consecrate. Et reprehensus per eos, respondit quod quidam capellanus vendidit quidem sibi, quod quamdiu teneret, faceret de son greu sed quod plus diligebat argentum quam ostias et pro contemptu projicit eas per quandam mensam, ita quod ceciderunt in terram, dicendo quantum apreciabatur eas ; super quo fuit reprehensus a predictis.

Post invitabat est alia die et fecit eos jurare ne revelarent.

Testes hujus eos : Jacobus Besiens, sartor ; Maymo exequo ; Vidal de Frahin, sabaterius ; Abmau Aborabe ; Isach Aborabe ; Junets de Frahin ; Fahin Abnaxxeth ; Astruch Abnaxeth : hec est depositio predicti Jacobi ; Christianisent testis qui scivit in facto, ut dicit dictus deponens ; Johannes de Lasera, Bonanat Damaden, Calcelero et Pedro Bonanent.

14. f° 12 r°. Contra Ysachum Vitalem Revaye, judeum, habitatorem de Petracissa[6], deponit venerabilis frater G. Saguini quod ipse in presentia

---

[1] Seo d'Urgel, siège de l'évêché, prov. de Lérida, Vidal, *ibid.*, p. 499, 3e col.

[2] Solsona, siège d'évêché, prov. de Lérida, Vidal, *ibid.*, p. 500, 1re col.

[3] Agromunt, prov. de Lérida, dioc. de Seo d'Urgel, cant. jud. de Cervera, commune de Florejach, Vidal, *ibid.*, p. 489, 2e col.

[4] Cette phrase et celles qui suivent jusqu'à *fractione testamenti* ont été ajoutées après coup.

[5] Monso, prov. de Lérida, dioc. de Seo d'Urgel, cant. jud. de Tremp, ou Monsonis, prov. de Lérida, cant. jud. de Balaguer, Vidal, *ibid.*, p. 494, 2e col.

[6] Petracissa, peut-être Peratallada, prov. et dioc. de Gerona, cant. jud. de la Bisbal, Vidal, *ibid.*, p. 341, 3e col.

fratris Francisci Perpiniani audivit dici ab ore d'en Cabruges de Mont, parrochie de Sancta Pelaya[1], quod ipse Cabruges audiverat ab ore Yssac Vidal Revaye publice, in platea de Petracissa, coram Bernardo de Pulchro Loco[2] judice hec verba : « Com poders fer vos altres tantes noves daytal fembra quis livrann a hom axi coma puta? », et hec dicebat de beata virgine quam laudabant ibidem christiani et quod ipse Capbrugues dixit tunc dicto judici : « He com podets sofarir quest diguen axtalls paraulas de ma dona santa Maria? » et quod dictus judex respondit sibi : « No li gos res fer ni dir per Engalabert de qui es ten gran amic ».

15. f° 12 r°. Contra eundem deposuit P. Saumman quod in loco de Palls[3] dixit multa hereticalia contra Dei potestatem et beate Marie pudiciciam et virginitatem et quod inde interrogentur P. Aument, Johannes Rehedor, P. Gentilis Bonifilii de Palls qui audiverunt.

Item idem quod dictus judeus fuit communicatus ad mortem et induxit quosdam ad interficiendum ipsum P. Saumman quia testificatus fuerat contra ipsum judeum coram inquisitorem citatus.

Interrogentur P. Caneti et P. des Cabruge de Val de Senta Pelaye. Processus est inceptus.

16. f° 13 v°. En Canet, sartor Gerunde, denunciavit et idem en Cros, forner, quod die Jovis santa et feria Vj^a santa proxime preterita, hora qua dicebantur post prandium matutine, en Torron, curritor Gerunde et alii christiani luserunt et de Deo more Iudeorum juraverunt et biberunt et comederunt cum judeis in callo Gerunde.

Item denunciatum extitit quod bajulus civitatis vendiderat licentiam ludendi in callo, diebus predictis duobus sagionibus et quod ipso presente vidente, in callo, dictis diebus, christiani luserant cum judeis[4].

Interrogetur Pujol Assaonador qui viditur in judaico callo Item Bernardus Oliverii; Torron, curritor. Item P. Madir. Item Johannes Marco. Item Gemi Casesnoves, Bosser. Item Laurentius Esteyvol. Item Johannes de Vinyoles[5] et en Carbonell Pedrer. Item en Francey Macip del bayli. Pujol Assaonador et en Torre et Bernardus Oliverii non citati venerunt et penitentes veniam pecierunt.

17 f° 14 r°. Torro, curritor, non citatus venit veniam petendo et dixit quod die Veneris sancta, circa vesperum, in domo d'en Camjuda, judei, ab'en Bertholit Sebater, curritore, lusit et quod die judie luserant cum ipso Bertholit.

18. f° 14 r°. Et Bernardus Oliverii venit, non citatus ut primus, et dixi

---

[1] Santa Pelaya o Pellahia, prov. et dioc. de Gerona, cant. jud. de la Bisbal, com. de Cruilles, Vidal, *ibid.*, p. 341, 2e col.

[2] Bell-Lloch, prov. et dioc. de Gerona, cant. jud. de la Bisbal, com. de Castell de Aro, Vidal, *ibid.*, p. 331, 3e col.

[3] Pals, prov. et dioc. de Gerona, cant. jud. de la Bisbal, Vidal, p. 341, 1re col.

[4] Les dénonciations 14, 15 et 16 ont déjà été publiées par M. H. Omont, *ut supra*, p. 265.

[5] Vinolas (San Martin de), prov. de Gerona, dioc. de Vich, cant. jud. de Ribas, com. de Llosas. Vidal, p. 347, 3e col.

quod lusit ad aleas in domo de Camjuda, die predicta, circa vesperos, cum **Bonjua**, filio d'en Salccols et ab'en Torros et ab'en **Torro** circa vesperum.

19. f^{os} 14 r^{o} et 14 v^{o}. Pujol Assaouador, non citatus, venit et veniam postulavit et quod sit secretum requisivit et dixit quod die Jovis sancta, hora vesperorum, intravit callum et in domo d'en Ferrer Bonenast invenit et vidit ludentes Johannem Madir, Johannem Marco cum judeis aliis, en Farrer Bonenast, Martinet Jubeler, judeo, Juvante Torros et aliis multis. Et in alia parte dicte domi ludent Gemi Casesnoves, Bosser, Laurentius Essenyol cum judeis multis. Et juxta scolam judeorum, in domo cujusdam judei. capellani judeorum, vidit ipse infra vj, ludentem Johannem de Vinnyols et quendam juvenem, vocatum Carbonell Lampeidaz cum Juvante predicto et vj aliis judeis, et quod dictus Carbonell post pecuniam lusit ensem et gladium et anulum.

Item dixit quod die Jovis et die Veneris sancta, ipse testis lusit cum predictis judeis et christianis et ab'en Torron dicto et quod vidit et audivit quod tunc en Bertholit lucratus fuerat florenum cum dimidio.

Item quod vidit et audivit quod dictus Gemmi de Casanova tunc fuerat lucratus circiter xvj florenos.

Item quod vidit in domo d'en Deor, judei, ludere die Jovis sancta cum judeis et christianis Francon Macip del Bayla quod Abram de na Patita fuit ei lucratus unum florenum.

Item quod vidit tunc dictum bajulum incedentem per callum et videntem dictos ludos et quod pro duobus florenis vendidit licentiam predictos ludendi ut predictis duobus sagionibus. Franco de Vico et Berengarius Puncta quos vidit causa predicta accipere pecuniam a lucrantibus singillatim.

Item vidit quod Vitalis ibi, Julius et en Monet et en Nicola aspicient in dicto ludo, qui in callo biberant ut audivit.

Jean Régné.

LES JUIFS DE PERSE

AU XVII^e ET AU XVIII^e SIÈCLE

D'APRÈS LES CHRONIQUES POÉTIQUES
DE BABAI B. LOUTF ET DE BABAI B. FARHAD

(SUITE[1])

XLII. *Des leçons qu'il faut tirer des destinées*[2].

A 81 *a*, L 56 *a*, P 73 *a*. — 54 distiques.

Ce chapitre ne contient que des considérations, revêtues d'une forme parénétique, sur les enseignements qui se dégagent des événements racontés jusqu'ici, et qui sont en partie rappelés.

Ce chapitre sépare ceux qui se rapportent à l'époque de Schah Abbas II de ceux qui vont suivre maintenant, et qui nous reportent au temps d'Abbas I.

XLIII. *Les Juifs de Zagoum font défection à Tamours le Géorgien*[3] *et, devenus partisans du schah*[4], *se rendent de nuit auprès de Schah Abbas I. Celui-ci leur fait du bien.*

A 83 *a*, L 57 *a*, P 74 *b*. — 131 distiques ; entre les vers 26 et 28, A contient un vers qui manque dans L.

A Zagoum, capitale de la Géorgie, demeuraient, entourés d'une grande considération, les Juifs, sous la direction d'un homme distingué, nommé

---

[1] Voyez tome LI, p. 121 et 265; LII, p. 77.

[2] L. P. : אנדר נציחת רוזגאראן פרמאיד ; A : דר נציחת רוזגאר גויד.

[3] יאגי (L. יאקי) שודן גמאעת זגם אז תאמורס גורגי. Le mot יאגי signifie proprement : ennemi. La ville de Zagoum est mentionnée plusieurs fois dans le chapitre même comme capitale de Tamours, souverain de la Géorgie.

[4] שאהי סוונד, du verbe turc sawmak, aimer. Au v. 29 on lit : כה שוד שאהי סוונד אן קום עיבר.

Eléazar, qu'on appelait aussi *Lâlah-zâr*[1]. Quand Schah Abbas s'avança avec une grande armée[2] pour soumettre les Géorgiens, Eléazar conseilla à ses coreligionnaires de rendre foi et hommage au schah. Avec deux cents membres de la communauté à cheval, il sortit secrètement pendant la nuit, pour se rendre au camp persan. Ils y furent reçus par le schah avec un vif empressement. La présence d'Eléazar lui fut très agréable, parce qu'il espérait l'utiliser comme guide à travers la région couverte de forêts qui le séparait encore de la capitale des Géorgiens. Il lui jura par l'âme du Prophète, par la poussière de son aïeul Scheikh Séfi, par Dieu enfin, de ne jamais opprimer quelqu'un du peuple des Juifs[3]; quant aux Juifs de Zagoum, il leur promit encore des témoignages particuliers de sa faveur. Khodja Eléazar lui-même reçut en présent un coursier superbement harnaché et des habits d'honneur brodés d'or. Sur l'ordre du schah, Eléazar renvoya ses deux cents cavaliers chez eux; lui-même resta avec l'armée persane. Celle-ci, par une nouvelle marche, s'approcha de la capitale de la Géorgie, dont elle ne fut plus séparée à la fin que par une forêt impénétrable. Sur le conseil d'Eléazar, le schah fit mettre le feu à la forêt. L'immense incendie, dont l'ardeur fut ressentie jusque dans la province de Sistan, dura deux mois et fit de la forêt une sorte de désert. Avant que l'armée persane se disposât à prendre Zagoum, Eléazar entra secrètement dans la ville et invita les Juifs à se réunir en un lieu déterminé afin d'être garantis contre l'épée des guerriers persans. Quand Abbas se fut emparé de la ville, il commanda à Eléazar de faire sortir tous les Juifs de Zagoum, voulant, disait-il, fonder pour eux une ville spéciale qui s'appellerait Farah-abad.

XLIV. *Schah Abbas I fonde Farah-abad pour la communauté de Zagoum, qu'il y transplante*[4]. *Tous les ans, il fait du bien aux Juifs de Zagoum.*

A 87 *a*, L 59 *b*, P 78 *a*. — 57 distiques; A contient, entre les vers 34 et 35, deux distiques qui manquent dans L.

L'établissement que les Juifs de Zagoum fondèrent, sur l'ordre du schah, au bord de la mer Caspienne, se montra malsain. L'endroit qui avait été choisi à cet effet était un terrain marécageux, et l'air y était mauvais. Beaucoup d'habitants de la ville nouvelle moururent. Eléazar le rapporta au schah, et celui-ci permit aux Juifs de se choisir au bord de la mer, pour s'y établir, un autre lieu plus sain. C'est ce qui fut fait, et la nouvelle ville, qui reçut le nom de Farah-abad[1], parvint à une grande prospérité. Les Juifs y vivaient très gaiement, et « se délectant de musique et de vin, ils ne tremblaient plus devant les lions, les tigres et les loups[2] ». Quant à leur chef Eléazar, il grandit encore en considération et était dans les meilleures grâces du schah. Toutes les fois que Schah Abbas I se rendait à Guilan, il s'arrêtait à Farah-abad et traitait avec distinction Eléazar et sa famille. Eléazar avait un frère nommé David, et deux fils, Hanoucca et Jacob[3]. Ces parents d'Eléazar, ainsi que leurs femmes, étaient invités par le schah, quand il venait à Farah-abad, à un joyeux banquet. Une fois, dans la gaieté du vin, il conçut l'idée de faire de Hanoucca, l'un des fils d'Eléazar, un musulman. Hanoucca n'osa pas résister et se convertit à l'Islam. Le schah le nomma fermier des impôts de la province de Guilan. Dieu le sait — c'est par ces mots que se termine le récit — le vin que but le schah fit s'en aller son jugement[4].

---

[1] V. 7 : ולייכן לאלה זארש ניז כאנדן. Ce nom לאלה זאר (L : לאלזאר), qui veut dire « planche de tulipes », est sans doute une transformation du nom Eleazar par étymologie populaire.

[2] Abbas I soumit le pays des Georgiens, au bord méridional de la Mer Caspienne, en l'an 1613.

[3] V. 50-51 :

כורם סוגנד בגאן מוצטפאייב אנאק (A : עגאק) שייך ספי ואין חק (A : בורדאיים

כי נאזארם יכי קוום יהודא המה כאלה נה אין אמרוז ופרדא.

[4] V. 127 : כה מן אז בהר שאן יך שהר בוניאד נהם נאמש בכאנם פרח אבאד

XLV. *Evénements du temps de Schah Abbas I. Apparition du Khodja Aboul-Hassan Lari. Il apporte aux Juifs un bonnet comme signe distinctif[5]. Il est tué par le Khodja Lâlah-zâr[6].*

A 89 *a*, L 61 *a*, P 74 *b*. — 62 distiques : entre les vers 6 et 7 il y a, dans A un vers qui manque dans L.

A l'époque de Schah Abbas I, vivait à Lar un homme qui possédait une certaine science, mais qui abattait la viande en même temps qu'il la vendait[7]. Ce cumul déplut aux Juifs de Lar, qui lui firent sentir leur désapprobation. Une fois, — c'était la veille du jour du Pardon, — comme il avait tué beaucoup de moutons, la plus grande partie de la viande lui resta pour compte. Il en fut si irrité, qu'il résolut de se venger des Juifs. Le jour même du Pardon, il alla trouver le khan de Lar et se convertit avec toute sa famille à la religion mahométane. Sa femme, qui était d'origine sacerdotale, le suivit aussi dans son apostasie. Pour exécuter son plan de vengeance, il se fit délivrer par des savants musulmans des consultations sur les dix-huit mesures restrictives que le Prophète avait commandées contre les Juifs[1]. Parmi ces dispositions se trouvaient les suivantes : ils devaient abaisser celles de leurs maisons qui étaient trop hautes ; ils ne devaient pas circuler librement au milieu des croyants ; dans leurs boutiques ils devaient être assis sur des sièges peu élevés, afin de ne pas voir distinctement le visage de l'acheteur. Puis il confectionna un bonnet composé de onze pièces diversement colorées pour servir de modèle à la coiffure que les Juifs devaient porter[2]. Il était encore dit, dans ces prescriptions dirigées contre les Juifs, qu'ils devaient rouler autour du bonnet un morceau d'étoffe grenat long de trois coudées. Les femmes — c'est encore ce qu'énonçaient ces lois restrictives — devaient attacher à leurs chaussures un grand nombre de clochettes et porter sur la tête un voile d'étoffe noire. Un Juif parlait-il à quelqu'un, il devait baisser humblement la tête. Muni de la consultation sur les restrictions à imposer aux Juifs, Lari[3] se rendit à la cour du schah. Il alla d'abord chez Molla Djelâl, qui jouissait d'une grande considération auprès du schah, qu'il sut gagner à son idée et qui lui accorda son aide de toutes les manières. Il voulut avant tout obliger les Juifs d'Ispahan à accepter la nouvelle coiffure. Mais ceux-ci se rendirent avec une requête auprès de Schah Abbas. Quand ils furent introduits, le schah était justement occupé à un joyeux festin avec différents hôtes, parmi lesquels Ali-pacha, le général turc fait prisonnier à Tabriz. Le schah ayant aperçu les Juifs qui faisaient humblement leur entrée, invita Ali-pacha à tendre à chacun d'eux une coupe de vin. Quand ils eurent bu et exprimé leurs bons souhaits pour le schah, ils présentèrent leurs doléances sur l'humiliation que voulait leur imposer l'homme venu de Lar. Le schah écouta la plainte en riant, puis il renvoya les Juifs à l'autorité établie pour la protection de la religion ; le président de ce conseil saurait bien si ces restrictions étaient conformes aux lois religieuses[4].

---

[1] « Ville de délices ».

[2] V. 30 : בבאנג כאז ומיי צון מי כשידנד זשיר ובבר וגרגאן כיי רמידנד. L'auteur veut parler des bêtes féroces qui se trouvaient aux abords de la colonie.

[3] V. 38 : יכי פורש חנוכה נאם מי ביד יכי יעקב ודאדר בוד דאווד.

[4] V. 53 : כֿודא דאנד כה מיי כֿורדנד שאהי המי רפת חוכם שאן בר מורג ומאהי

[5] ואיזהדן כולאה אז בראי עבריאן ואז בהר נשאנה אוורדן.

[6] Cette dernière phrase du titre se rapporte au contenu du dernier chapitre (chap. LI) de l'épisode de Lari.

[7] V. 6 et suiv. : בודי חכם ותורה כאן בסיאר ולי שוחט ומוכר בוד אן יאר
שחיטה רא כֿודש מי כרד יך כאן דיגר כֿוד מי פֿרוכֿת אז סוד ונוקצאן

Le premier vers manque dans L. Mais L dit aussi au vers 9 :

המי גופתנד נמי כֿאהים דיגר כה באשי שוחט ומוכר ביך סר.

XLVI. *Le président du conseil pour la protection de la religion tient une séance et fait venir Lari ; l'obligation du port du signe distinctif est édictée pour tout l'empire.*

A 91 *a*, L 62 *b*, P 81 *b*. — 70 distiques : A contient entre les vers 3 et 4 un vers qui manque dans L, et trois vers entre les vers 4 et 5.

Le président du conseil de la religion écouta la plainte des Juifs ; il reçut ensuite Lari, qui lui exposa les restrictions qu'il fallait imposer aux Juifs. Mais il n'approuva pas la forme du bonnet qu'il proposait ; il fixa un autre modèle que les Juifs seraient astreints à porter. Aboul-Hassan Lari devint « inspecteur des bonnets » pour toutes les provinces de l'empire, ainsi que pour la capitale Ispahan[1]. Il avait le droit de remettre aux Juifs le bonnet contre paiement. Il devait dénoncer les résistances au Conseil de la religion ; mais lui-même ne pourrait pas user de violence, ni se laisser aller nulle part à des extorsions pour dettes. Lari commença à remplir sa mission à Ispahan. Il fit confectionner un bonnet, d'une forme tout à fait grossière et grotesque, où la tête et le visage se perdaient pour ainsi dire[2] : les jeunes gens qui ressemblaient à une rose paraissaient avec ce bonnet des ânes sans queue[3]. Lari avait trois fils : Abdoul-Rahim, Schah-Mouhammed et Isma'il. Il chargea le second de surveiller le port de l'insigne ; quand il voyait sur un Juif un bonnet qui était plus court que la forme prescrite, il lui en faisait des remontrances et levait une amende sur lui. Isma'il fut nommé inspecteur des bouchers, qui eurent beaucoup à souffrir de lui et qui étaient particulièrement exposés à ses chicanes les veilles des sabbats et des fêtes. Chaque fois qu'on célébrait une circoncision ou une noce, il fallait faire visite à Lari et le combler de présents, car il punissait toute négligence de nouvelles tracasseries. A force d'extorsions, il s'amassa une fortune et put s'acheter une maison à Ispahan. « Si je voulais dire tout ce qu'il y aurait à raconter sur lui, il n'y aurait pas assez de place même dans cent livres[4]. »

---

[1] V. 21 : כה הגדה אמר באשד אז פיגמבר כי מוסאיי בגאי ארנד יך כר.

[2] C'était une des dix-huit mesures qui édictait le port d'une coiffure particulière.

[3] Son nom d'Aboul-assan n'apparaît qu'à partir du chapitre suivant. V. aussi plus haut, chap. VII.

[4] V. 58-59 : בסי כנדיד שה גופת אי יהודאן בפיש דין פנאה באייד רויתאן
כה צדר דין פנאה באייד בדאנד מואפק בר שריעת גא רסאנד (נשאנד : A).

XLVII. *Molla Aboul-Hassan Lari arrive à Kachan. Molla Iwadh[5] discute avec lui. — Samuel le boucher en vient aux mains avec lui.*

A 93 *b*, L 63 *b*, P 83 *b*. — 60 distiques.

Lari alla à Kachan et somma les Juifs de se soumettre au port du bonnet prescrit. Comme ils le priaient de renoncer à cette prétention et de ne pas s'attirer les plaintes d'une si grande collectivité, il leur rappela les avanies que lui-même avait eu à endurer à Lar. « J'étais comme un Dayyân dans la ville de Lar ; j'étais schohet et interprète à la synagogue ; j'avais aussi beaucoup de disciples et j'étais reconnu comme un savant. » Mais, continua-t-il, on m'a traité si indignement, que je suis devenu infidèle à ma foi. Molla Iwadh lui répondit : « Tu as subi ces avanies ailleurs, pourquoi veux-tu nous les faire expier à nous? » Lari répliqua : « Vous êtes tous responsables les uns des autres[6]. » Il rappela à ce propos l'exemple d'Achan (Josué, VII et les paroles des frères de Joseph (Genèse, XLII, 11) : Nous sommes les fils d'un même homme. « On s'est mal conduit à mon égard à Lar ; c'est à vous que je rendrai la pareille. » Ils lui offrirent alors vingt tomans d'or pour qu'il diminuât la longueur du bonnet ; mais il ne voulut pas y consentir. Alors, du sein des Juifs assemblés, s'éleva un boucher qui portait le nom de Samuel et le surnom de Madjon [1], homme violent en même temps qu'exercé à la parole, que le Molla Iwadh avait coutume d'employer à toutes sortes de missions. S'adressant à Aboul-Hassan Lari, il lui dit entre autres : « Le mal que tu fais aux Juifs te sera rendu un jour. Tu as souvent pu lire et tu as certainement entendu dire à des orateurs que quiconque fait du mal en ce monde trouve son salaire qui l'attend en un certain endroit (en enfer). » En entendant ces mots, Lari sursauta et menaça son interlocuteur, en lui tenant des propos outrageants, de lui couper la tête. Samuel ne fut pas embarrassé pour répondre. Alors, Lari tira son couteau et blessa Samuel. Celui-ci, saisi de colère, frappa du poing l'apostat au visage, si fortement, qu'il lui brisa une dent. Cette rixe provoqua un grand désordre, et les espions présents à la réunion [2] en informèrent le Diwan.

---

[1] הורא ראריב כר כאר בולאהאן עראק ופארס בא יזד וספאהאן.
Au lieu de כר כאר, L porte : כר דאר.

[2] V. 33 : מיאנש גום המי גשהר כר נרר.

[3] V. 34 : גואנאני כה בודן צון גלאנדאם (L : אנדום) נמודן המצנין כרהאי בר דאם (L : דום)

[4] אגר גויים המאמי גופתהי אר כצר דבהר נגנגד הפתהי אר

[5] עווץ ; A, P. : עכד, de même dans le corps du chapitre. Voir ce nom plus haut, chap. XXXVI.

[6] V. 21 : שמא הא זאמן יך דיגרי תאן.

XLVIII. *Aboul-Hassan Lari et Samuel Madjon comparaissent devant le Diwan, ainsi que la communauté juive. Le jugement prononça que la dent brisée devait être considérée comme une punition de la blessure faite. Les Juifs furent astreints à porter l'insigne.*

A 95 *b*, L 63 *a*, P 85 *a*. — 60 distiques. Dans A une partie de ce chapitre est mêlée à des fragments du chap. LII, suivant le tableau placé en note [3]. Aussi bien que dans le cas analogue que nous avons constaté aux chap. XXVIII-XXIX, ce mélange de passages étrangers l'un à l'autre repose sur la légèreté du copiste de A.

Devant le Diwan, auquel tous les intéressés furent cités, ce fut d'abord Aboul-Hassan Lari qui exposa l'affaire; puis elle fut rapportée par Samuel. Pour ce qui était de la dent, déclara ce dernier, Lari avait fondu sur lui comme un faucon, et s'était ainsi cassé lui-même la dent en se heurtant la tête, comme s'il voulait mettre un emplâtre sur la blessure qu'il avait faite. Le juge se mit à sourire et prononça que l'une des blessures corporelles devait être considérée comme compensant l'autre. Quant au bonnet, les Juifs de Kachan étaient obligés de le porter, puisque même les Juifs de la capitale Ispahan s'étaient résignés à l'accepter. Molla Iwadh avait en vain protesté contre cette sentence. Quand on eut imposé aux Juifs de Kachan le port du bonnet, ils durent subir mainte tracasserie au bazar ; ils eurent aussi beaucoup à souffrir de la cupidité de Lari. A la fin, un cadeau de quarante tomans le détermina à quitter Kachan. Ensuite, Aboul-Hassan Lari parcourut aussi les autres provinces de l'empire et fit endurer beaucoup d'exactions aux Juifs.

---

[1] V. 31 : לקב כרדש מגר.

[2] V. 57 : נמאזאן.

[3] A 1-7 = L, 1-7 ; 8-25 = L, 7-26 ; 26-28 = L, 58-60. — A LII, 1-39 = LII, 1-39 ; 40-71 = L, XLVIII, 27-57 ; 72, 112 = LII, 40-78.

XLIX. *Lari va dans la province de Chiraz et apporte le bonnet*[1] *aux Juifs de Chiraz*[2].

A 96 *b*, L 66 *b*, P 86 *b*. — 78 distiques dans L ; les vers 38 et 74 manquent dans A[3].

Lari vint à Chiraz et exposa aux notables des Juifs le but de sa visite. — Le chef (Nasi des Juifs de Chiraz était le pieux et savant Molla Ibn Yamin. Le gouverneur de Chiraz était le Khan Allawerdi. Quand Lari annonça que, sur l'ordre du schah, les Juifs devaient porter le bonnet comme signe distinctif, tout comme les Juifs des autres provinces qui l'avaient déjà accepté, Ibn Yamin lui répondit : « Nous ne pouvons reconnaître cet ordre comme valable pour nous, que si tu es en mesure de nous en présenter la ratification de la main de notre Khan. » Un dialogue s'étant élevé à ce sujet entre le Nasi et Aboul-Hassan, celui-ci y mit fin en déclarant qu'il irait trouver lui-même le Khan et lui exposer la chose. Ibn Yamin accepta la proposition et tous deux se rendirent auprès du Khan. Ils le trouvèrent au milieu d'un joyeux banquet ; un joueur de flûte, d'origine juive, et un chanteur nommé Michael contribuaient encore aux réjouissances. Les deux adversaires se présentèrent au milieu du festin, et, quand ils eurent salué le Khan, Ibn Yamin raconta le premier avec quelle prétention, appuyée sur un ordre prétendu du schah, ce petit homme de Lar s'en était pris aux Juifs de Chiraz. Le Khan, qui éprouvait déjà les effets du vin, se tourna avec une mine joyeuse vers Lari et lui demanda son origine. Lari raconta alors comment il était devenu mahométan et comment il avait reçu la mission de faire porter aux Juifs, conformément à la décision du scheikh, un signe distinctif sous la forme d'un bonnet. Là-dessus le Khan, dans la gaieté du vin, pria le Nasi Ibn Yamin de coiffer le bonnet par amour pour lui. Le Nasi se mit à l'unisson de la bonne humeur du Khan, plaça le bonnet sur sa tête et demanda du vin. Le Khan lui fit verser trois coupes de vin l'une après l'autre, sur quoi Ibn Yamin, échauffé par le vin, ordonna au chanteur d'entonner une chanson, qu'il accompagna par la danse. La joyeuse conduite du Nasi accrut la bonne humeur du Khan, qui ne put s'empêcher de rire.

---

[1] A : le signe (נשאנה).

[2] L et P ajoutent encore : « Il discute avec les Mollas de Chiraz et avec le Nasi Ibn Yamin ».

[3] Ce chapitre ainsi que les deux suivants ont été édités et traduits par moi d'après un autre manuscrit *N*), de la collection Adler (N° 341) et d'après P ; v. *Revue des Etudes juives*, XLVII, pp. 262-282 : *Un épisode de l'histoire des Juifs de Perse*. C'est maintenant seulement qu'on connaîtra complètement cet épisode grâce aux chapitres XLV-XLVIII. — Pour le texte du chap. XLIX voir *ibid.*, pp. 267-270 ; pour la traduction, pp. 275-278. Comme pour le reste, L = P.

L. *Les Juifs de Chiraz n'acceptent pas le bonnet d'Aboul-Hassan. Ils déterminent un insigne qu'on porterait à la poitrine.*

A 99 *a*, L 68 *a*, P 89 *a*. — 26 distiques[1].

Quand le Khan fut revenu du transport de gaieté que lui avait procuré le Nasi dansant et coiffé du bonnet, il s'adressa à Lari en ces termes : « Si le schah lui-même, dans sa majesté, venait à Chiraz et m'invitait à faire porter ce signe aux sujets juifs, je lui obéirais peut-être. Mais autrement, je trouve suffisant que les Juifs de Chiraz, pour échapper à d'autres persécutions, portent comme signe distinctif un nœud de ruban à la poitrine. » Aboul-Hassan Lari ayant osé élever des objections contre cette décision, il fut, sur l'ordre du Khan, ignominieusement éloigné de la salle. Il quitta Chiraz désespéré. Le Khan édicta que les Juifs de Chiraz porteraient désormais à la poitrine un nœud de ruban rond de la grandeur d'un liard.

LI. *Aboul-Hassan[2] arrive à Farah-abad[3] et y est tué[4]*

A 100 *a*, L 68 *b*, P 89 *b*. — 74 distiques dans L ; dans A, il y a, entre les vers 21 et 22, quatorze vers qui manquent dans L[5].

Quand Lari eut été obligé de quitter Chiraz aussi ignominieusement, il continua sa mission dans d'autres régions de l'empire perse, et finalement il vint aussi à Farah-abad. Là, il se mit à la recherche des notables des Juifs, à la tête desquels était placé le très distingué Khodja Eléazar (Lalah-zar)[6]. Lari, l'ayant aperçu, le salua respectueusement et exposa ensuite le but de sa visite. Eléazar maîtrisa sa colère et résolut de se débarrasser par la ruse de cet hôte importun. Il le conduisit chez lui, le combla d'honneurs, le remercia de sa venue, et le pria ensuite de ne pas imposer aux Juifs l'affront de porter un bonnet qui ferait d'eux un objet de raillerie, mais, après avoir accepté de riches présents, de quitter la ville. Lari, cependant, invoqua l'ordre de Schah Abbas et persista à exiger que le bonnet fût porté par les Juifs ; ne serait-elle pas — disait-il hypocritement — à l'avantage des Juifs, qui seraient ainsi distingués des non-juifs ? Eléazar fit semblant de reconnaître la justesse de cet argument et, l'approuvant ironiquement, il promit d'inviter tous les Juifs de l'empire à demander pardon à Lari, qui ne voulait que leur bien, de la résistance qu'ils lui avaient opposée. Ensuite, Eléazar ordonna à ses serviteurs de préparer un repas plantureux, au cours duquel Lari fit abondamment honneur au vin. Quand il fut en état d'ivresse, il exprima le désir de faire une promenade en mer. Eléazar y consentit avec joie. Tous deux se rendirent au bord de la mer ; on eût dit un Moïse accompagnant un Pharaon. Ils y burent du vin qu'Eléazar avait fait venir. Lari exprima alors le vœu de monter sur une embarcation et de continuer à boire sur mer. Eléazar fit amener trois barques ; Lari et lui s'assirent chacun dans l'une d'elles ; la troisième fut occupée par deux matelots géorgiens. Ils quittèrent la rive et cinglèrent rapidement. Quand ils furent très loin sur mer, Eléazar, s'adressant à Aboul-Hassan Lari, le pria derechef de ne pas imposer aux Juifs le signe humiliant. Lari répondit en racontant comment les Juifs l'avaient gravement offensé et comment il avait fait vœu de leur rendre la pareille. Quand Eléazar entendit ces mots, il fit un signe aux matelots de faire couler la barque qui portait l'autre. C'est ce qui fut fait, et Lari devint la proie des poissons.

---

[1] V. *ibid.*, pp. 270-71 et 278-279.

[2] Ici, comme dans le titre du chapitre précédent, L fait suivre le nom d'Aboul-Hassan de la formule de malédiction ימח שמו.

[3] P. et L ajoutent : « et leur apporte (aux Juifs de Farah-abad) le bonnet ».

[4] P et L ajoutent : « par la main de Khodja Lâlah-zar ». — Comme il ressort maintenant du chapitre XLIII que Lâlah-zar est l'équivalent populaire du nom d'Eléazar, ma remarque, *ibid.*, p. 279, n. 4, devient inexacte, et il en est de même de mon explication du v. 9 (10 d'après L et A).

[5] V. *ibid.*, pp. 271-274 et 279-282. A' = A ; P = L. Dans le texte édité il manque un distique après le v. 5.

[6] Dans le texte édité la seconde moitié du v. 8 est : ברפהנר בר דידנש כאצאן דרגאה ; mais dans L et dans A ces mots sont ainsi conçus : כרפת בר דידן כאצאן דרגאה. La seconde leçon est seule exacte, aussi bien pour la métrique que pour le fond. Ce fut Lari qui se mit à la recherche des notables du Conseil des Juifs, que présidait Eléazar. Comme je l'ai déjà remarqué plus haut, n. 4, je n'avais pas du tout compris le v. 9 du texte édité par moi. Il faut lire : parmi lesquels se trouvait Lâlah-zar (Eléazar), homme plein de science auquel on envoyait des tributs de l'Abyssinie (expression hyperbolique pour dire : à qui on offrait des hommages des contrées éloignées). Au second hémistiche il faut lire, en effet, באג au lieu de כאג.

LII. *Les jours de Schah Abbas I s'écoulent ; les jours de Schah Abbas II commencent. On cherche des prétextes contre les Juifs de Farah-abad. Ceux-ci sont persécutés par le Divan*[1].

A 102 *b*, L 70 *a*, P 91 *b*. — 75 distiques[2].

A la mort de Schah Abbas I, Schah Séfi monta sur le trône ; il fut suivi par Schah Abbas II. Celui-ci avait un premier vizir[3] qui se mit en tête d'opprimer et de persécuter partout les Juifs, ainsi qu'il a déjà été raconté[4]. On rapportera maintenant quelle iniquité atteignit de nouveau les Juifs de Farah-abad. Quand les Juifs des provinces de la Perse furent frappés du grand malheur dont le récit a déjà été présenté, ceux de Farah-abad reçurent également de la part du vizir et des scheikhs l'injonction d'embrasser l'Islam, attendu que les sectateurs de Moïse ne seraient plus tolérés parmi les Schiites. Ils répondirent qu'ils étaient les gens du fameux Lâlah-zâr (Khodja Eléazar) et qu'ils s'étaient toujours distingués par leur attachement au schah; d'ailleurs, leur résidence était éloignée de la ville proprement dite, car ils étaient séparés des Schiites et demeuraient près de la mer[1]. Quand on leur réitéra la mise en demeure, les Juifs de Farah-abad répondirent avec une grande résolution qu'ils ne voulaient pas y obéir. Le Conseil mahométan les menaça de leur faire expier leur arrogance par le bûcher. Effectivement, un grand feu fut allumé sur le Meïdan et les Juifs y furent traînés. Les malheureux, désespérés, élevèrent leurs prières vers le ciel, mais ils furent interrompus par la sommation menaçante de se soumettre, sans quoi ils seraient livrés au feu. Les Juifs donnèrent alors un signe de leur courage devant la mort, en s'approchant spontanément du feu brûlant, comme s'ils étaient des salamandres[2]. Quand les juges mahométans virent ce courage inspiré par la foi, ils furent encore plus courroucés, et ils prononcèrent l'exécution des Juifs. Les soldats reçurent l'ordre de saisir quelques-uns d'entre les Juifs et d'exercer des sévices sur eux. Mais même l'exécution de cet ordre n'ébranla pas le courage des Juifs. Quand toutes ces menaces de violences apparurent comme vaines, on décida d'imposer aux Juifs qui ne voulaient pas renoncer à leur foi un signe d'humiliation. Les uns proposèrent de leur faire porter un grand grelot au cou. D'autres mirent en avant un bonnet rouge[3] qu'ils placeraient sur la tête sans turban, ni étoffe; d'autres encore proposèrent des anneaux de fer que porteraient les hommes. Les trois propositions furent toutes adoptées et les trois signes furent imposés aux Juifs de Farah-abad. Plus tard, ils réussirent à s'affranchir du port obligatoire de ces insignes, grâce à des présents très considérables qu'ils firent au Diwan et aux fonctionnaires.

---

[1] ורייאזת כשידן אז גמאעת בר דסת דיואן. L et P : ותבאיית ישראלאן פרח אבאד ורייאזתהאי אישאן.

[2] Voir la remarque en tête du chap. XLVIII.

[3] V. 13 : בודא דאדש יכי מרדי נירנגב בברדש אעתבא דולת בעאלב.

[4] V. 16 : המה אזורדגי כז רויי דפתר בייאן כרדם זבהרה מן כראסר. Voir les chapitres XXIV et suiv.

LIII. *Le grand-vizir envoie des messagers au préfet de Koum. Celui-ci fait des Juifs de Koum des Mahométans.*

A 106 *a*, L 71 *b*, P 94 *a*. — 47 distiques.

Quand les Juifs de toutes les provinces de la Perse furent menacés de l'apostasie, le préfet[4] de Koum se donna particulièrement beaucoup de peine pour déterminer les Juifs de cette ville à embrasser spontanément l'Islam. Un jour, comme plusieurs membres de la communauté juive se trouvaient chez lui — parmi eux étaient Mahdi, Benjamin, Elie,

---

[1] V. 30: דיגר כאשאנהי מא דור שהרסת   בדור אז שיעה ונזדיך בהרסה

[2] V. 56: בדאדן תן באתש צון סמנדר   שודן בריאן המה אז פאי תאכר
Et le poète continue par cette invocation (v. 57):

כושא אישאן כה גאן דר ראה גאנאן דהנד דר הר טרף דר פאש ופנהאן.

Bienheureux ceux qui sacrifient leur âme pour l'amour de l'affectionné (c'est-à-dire : de Dieu).

[3] V. 67 (de même au v. 72): האגי זפירזר A porte dans les deux passages : זפיירזר). Le mot, qui est garanti par la rime, vient sans doute de זפיזף (zizyphum rubrum).

[4] Appelé אבאנר (L אבונר) dans le titre ainsi qu'au v. 12, ailleurs מעלם (mou'allim).

Aga Baba — il arriva une lettre du grand-vizir qui recommandait la conversion des Juifs. Le préfet invita alors sérieusement les Juifs à prononcer la profession de foi musulmane et à nettoyer leurs propres livres saints dans l'eau de la citerne[1] (à détruire l'Écriture). Les Juifs écoutèrent en pleurant cette exhortation ; puis ils firent cette réponse : « Nous voulons bien devenir musulmans, mais à condition seulement qu'en premier lieu, tu nous fasses de grandes largesses d'argent, en second lieu que tu ne nous fasses de dommage en aucune façon, et troisièmement que tu renonces à ta prétention d'anéantir les livres de la Tora.[2] » Le préfet y consentit et répartit de grands présents en argent entre les Juifs. Ceux-ci prononcèrent la confession[2] et mangèrent de la viande avec du lait[3]. Le préfet les traita avec distinction et organisa des festins pour eux. Mais au bout de quelque temps on apprit que les nouveaux convertis vivaient secrètement en Juifs, faisaient leurs prières et observaient leurs jeûnes, qu'ils faisaient aussi circoncire leurs enfants et pratiquaient l'abatage rituel du bétail. Quand le préfet l'apprit, il dit aux Juifs : « Aussi longtemps que vous aurez vos livres de la Tora avec vous, vous ne pourrez pas arracher votre ancienne religion de votre cœur. Il faut donc que vous détruisiez vos livres saints. » Ils furent alors obligés d'apporter leur Tora et de rester là, le désespoir au cœur, pour « effacer toutes les lettres de la Tora ». Quant à leurs enfants, le préfet les envoya à l'école pour apprendre le Alhamd (la prière musulmane)[4]. « Ils sont maintenant encore enchaînés dans ces liens, jusqu'à l'apparition du Libérateur[5]. »

LIV. — *Un homme de Khounsar vient à Ispahan pour vendre un rubis. Le grand-vizir l'apprend et veut acheter le rubis*[6].

A 107 *b*, L 72 *b*, P 93 *b*. — 35 distiques; A n'a pas les vers 12 et 13, ni le v. 25.

Un Juif de Khounsar possédait un rubis des plus précieux. Pour le vendre, il se rendit à Ispahan, où il s'installa dans le fameux caravansérail qui portait le nom de Schah-Begoum, la sœur de Schah Abbas I. Il fit proclamer qu'il mettait en vente une pierre précieuse d'une grande valeur, et aussitôt tous les changeurs et amateurs de bijoux vinrent examiner le rubis. La pierre eut un gros succès; mais on trouva trop élevé le prix qu'on en demandait. On informa le grand-vizir de la chose, et on lui suggéra d'enlever au Juif de Khounsar son rubis, attendu que le schah avait seul le droit d'en posséder un semblable. Le grand-vizir répliqua que, les Juifs étant devenus musulmans, il ne pouvait exercer aucune violence contre eux; toutefois, il voulait y aller et acquérir le rubis à prix d'argent. — Il ne savait pas, en effet, que les Juifs étaient restés fidèles à leur ancienne religion, grâce à la connivence de Khalil-Khan[1]. — Quelques jours après, le grand-vizir, accompagné de sa suite, passa à cheval devant le caravansérail où s'était installé l'homme de Khounsar.

---

[1] V. 21 : באבי ברכה שויתאן זבוראן   כחוף רא בא כתאב אבן עמראן.

[2] L'état d'âme des Juifs est ainsi caractérisé à ce propos : « chacun crut voir, tout en étant en vie, cent jours de résurrection » (v. 229) :

שהאדתרא ביאן כרדן תמאמת   בדידן זנדה הר יך צד קיאמת.

[3] V. plus haut, chap. XIII.

[4] V. 43-44 : נשאניד אן המה ביצארגאן רא   כה הא שוסתן המה אותות תורה
המה טפלאן אן ביצארהי צגיר   במכתב דאד תא כ̇אננד אלחמד.

[5] V. 46 : כנון דר בנד אן הסתנד גרפתאר   כה תא גואל כוגא גרדד (שוד L : זודי) נמודאר.

[6] A : « Les envieux l'apprennent et le font savoir au grand-vizir ». — Dans L on lit encore : « Il vient à savoir que les gens de Khounsar sont encore juifs ». Mais ces mots se rapportent déjà au contenu du chapitre suivant.

LV. — *Le grand-vizir adresse au Khan du Louristan, Khalil, une remontrance. Khalil-Khan fait de tous les Juifs de Khounsar des musulmans*[2].

A 108 *b*, L 73 *b*, P 96 *b*. — 32 distiques.

Le jour au cours duquel le grand-vizir passa devant le caravansérail, était un sabbat. S'y étant arrêté avec sa suite, il fit sortir l'homme de Khounsar. Celui-ci salua le grand-vizir avec un profond respect; mais, invité à montrer la pierre précieuse, il répondit sans malice qu'il était un Juif de Khounsar et de Goulpâdj[3], et qu'en ce jour, qui était le sabbat, il ne pouvait pas faire d'affaire. Quand le grand-vizir entendit ces mots, il devint rouge de colère. Il s'écria que le Khan de Louran avait reçu la mission de convertir à l'Islam les Juifs de sa province ou de les tuer, et qu'il n'avait, comme il apparaissait maintenant, pas exécuté sa mission. Aussitôt il donna l'ordre d'adresser à Khalil-Khan une remontrance sévère. Quant au rubis, il le fit acheter le lendemain à son propriétaire.

LVI. — *Khalil-Khan est irrité contre les Juifs de Khounsar. Il les châtie jusqu'à ce qu'ils consentent à devenir musulmans.*

A 109 *b*, L 74 *a*, P 47 *b*. — 84 distiques; A contient, entre les vers 8 et 9, un vers qui manque dans L[4]; de même entre les vers 46 et 47.

En déclarant inconsidérément que c'était le sabbat, l'homme de Khounsar avait révélé que les Juifs demeurant dans la province de Khalil-Khan n'avaient pas embrassé l'Islam. Les ordres sévères que Khalil reçut alors du grand-vizir portaient qu'il devait convoquer les Juifs de Khounsar et de Goulpâdj et les mettre en demeure de devenir musulmans tous sans exception, ou sinon de quitter Khounsar en y laissant leurs biens. Lorsque le Khan reçut cet ordre du grand-vizir, il fut rempli de colère contre les Juifs, qui lui avaient attiré cette injonction qu'accompagnaient des menaces sans ménagement. Il fit assembler les Juifs et les invita d'abord avec douceur à adopter l'Islam. Comme ils lui demandaient pourquoi lui, qui avait été jusque-là leur protecteur, élevait maintenant cette prétention, il leur reprocha de ne pas avoir gardé le secret, à la suite de quoi il avait reçu l'ordre de faire d'eux des musulmans. Ils devaient donc, tous ensemble, professer la croyance au Prophète, et de plus manger de la viande de chameau avec du lait en signe de conversion [1]. Les Juifs refusèrent d'obtempérer à cet ordre; alors Khalîl-Khan les fit mener sur une montagne, située à plusieurs parasanges en dehors de la ville, et appelée Safidab. C'était un endroit désert, où les Juifs furent exposés aux ardeurs du soleil, à la faim et à la soif, jusqu'au moment où ils se déclarèrent enfin prêts à changer de croyance. Ils prononcèrent la profession de foi musulmane; quant à manger de la viande de chameau avec du lait, ils obtinrent par la corruption, en donnant de riches présents, l'autorisation de porter chez eux les morceaux de viande qu'on leur avait répartis et de les donner à manger aux petits enfants. Mais, en réalité, ils cachèrent les morceaux de viande dans la terre. — Les malheureux ainsi obligés de confesser l'Islam ne cessèrent pas d'observer le sabbat. Au bout de quelque temps, on apprit au Khan [2] que les Juifs de Khounsar n'allaient pas au Bazar le sabbat et qu'ils s'abstenaient de toute affaire en ce jour, le considérant comme une fête. Le Khan résolut de se convaincre, par une épreuve, de la vérité de cette information.

---

[1] V. plus haut, chap. XXXIV.

[2] La seconde partie du titre se rapporte au contenu du chapitre suivant.

[3] Au chap. XXXVI : Goulpayegan.

[4] V. 41 : בנין באייד כי יך סר גמלה אישאן ביאריד בר מחמד פאש ופנהאן. Au lieu de מחמד il y a dans L : משיגע, le mot bien connu sous lequel on a defiguré, par cacophémie, celui de Mahomet.

LVII. — *Khalîl-Khan met à l'épreuve les Juifs de Khounsar, pour savoir s'ils font des affaires le sabbat ou non.*

A 112 *b*, L 76 *a*, P 99 *b*. — 59 distiques; dans A il y a, entre les vers 15 et 16, un vers qui manque dans L; de même entre les vers 44 et 45.

Pour mettre son projet à exécution, le khan envoya au dehors quelques-uns de ses serviteurs qu'il chargea de faire des emplettes chez des Juifs, le jour du sabbat. Ils trouvèrent les Juifs dans leurs maisons, assis en cercle, grands et petits, et ayant au milieu d'eux un livre dans lequel ils lisaient d'après leur ancienne coutume [3]. L'un des serviteurs ayant demandé à acheter un morceau d'étoffe de soie, on lui donna à entendre qu'il eût à revenir le jour suivant, où il y aurait un plus grand nombre d'étoffes de soie de toutes les couleurs. A un autre qui demandait du savon, on répondit qu'il n'y en avait pas. Il fut ainsi manifeste que les Juifs continuaient à observer leur sabbat, bien qu'ils eussent embrassé l'Islam. Les Musulmans assaillirent le Khan, disant qu'il ne devait pas souffrir un tel état de choses ; le Khan fit alors venir les Juifs auprès de lui, et les menaça de la mort s'ils ne renonçaient pas aux usages de leur ancienne religion. Quand les Juifs de Khounsar entendirent cette injonction, ils se soumirent, tout secours leur étant enlevé, à leur destinée. Ils observèrent toutes les heures des prières musulmanes, et envoyèrent leurs enfants a l'école pour apprendre le « Alhamd ». C'est ainsi qu'ils demeurèrent, eux aussi, enchaînés dans ces lieux, espérant dans le secours que Dieu apporterait[1].

---

[1] V. plus haut, chap. XIII. On parle ici de la viande de chameau sans doute parce qu'elle constituait dans cette province (le Louristan) la principale nourriture.

[2] V. 79-80 : כ̄בר דארי כה מוסאייאן כ̄ונסאר המאן שנביה נמי איינד בבאזאר
נה צ̄יזי מי דהנד ונה סתאננד המאן שנביה צ̄ה רוזי עייד (כ̄רוז עייש : A) דאננד

[3] V. 25 et 26 : קזא יך רוז בודי רוז שנביה בדורי הם נשסתה אז כה ומה
כתאבי דר מיאן שאן בוד אונדם   המי כ̄אנדן ברסם מא הקדם

LVIII. — *Le grand-vizir envoie un ordre aux fonctionnaires suprêmes*[2] *de Yezd au sujet de la conversion des Juifs de Yezd.*

A 114 *b*, L 77 *a*, P 101 *a*. — 30 distiques ; dans A il y a, entre les vers 19 et 20, trois versets qui manquent dans L ; de même entre les vers 28 et 29.

L'ordre vint également à Yezd, de la part du grand-vizir, ou bien de chasser les Juifs de la ville — « qu'ils prennent femmes et enfants sur leurs épaules et qu'ils aillent dans la province de Kaboul pour s'y établir[3] » — ou d'en faire des musulmans. Les Juifs de Yezd prièrent, jeûnèrent[4], firent de bonnes œuvres. Puis ils se rendirent chez les fonctionnaires suprêmes de la ville et firent à chacun d'eux un présent de dix tomans d'or. Ils se plaignirent à eux de leur peine, et ils réussirent à les gagner a eux.

LIX. — *Les Musulmans de Yezd montrent leur zèle; une députation prise parmi eux se rend dans la capitale et, par leurs prières, ils obtiennent de Schah Abbas II l'autorisation pour les Juifs de Yezd de conserver leur croyance.*

A 116 *a*, L 77 *b*, L 102 *a*. — 30 distiques ; entre les vers 28 et 29, il y a dans A un vers qui manque dans L.

L'or des Juifs de Yezd fit son effet. Un grand nombre d'hommes distingués parmi les Mahométans de la ville se rendirent à Ispahan. Ils présentèrent au schah un document[1] signé par tous les notables de la ville, et dont voici le contenu : O schah, conquérant de l'univers, tout Yezd est affligé de ce que les sectateurs de Moïse doivent quitter la ville pour s'établir loin d'elle dans une région déserte, ou de ce qu'ils doivent, dans la même année, émigrer dans un autre pays. O schah, il faut que tu saches que, si les Juifs quittent la province de Yezd en emportant tous leurs biens, les affaires des Musulmans en seront gênées et que, sous la charge qu'ils auront à supporter, ils ressembleront à un âne sans force. Toute la ville de Yezd, grands et petits, a des obligations envers eux. S'ils s'en vont, mille maux nous assailliront. Si, d'autre part, on les contraint à devenir Musulmans, notre foi à nous périra également, car ils ne croiront jamais de cœur et d'âme au Prophète de Dieu[2]. Quand tu laverais deux cents fois un nègre, tu chercherais vainement en lui une trace de blancheur. Il y a dans notre ville beaucoup de Guèbres [3] qui sont de vrais infidèles ; c'est contre eux qu'il faudrait user de violence, c'est sur leur cou qu'il faudrait faire peser la charge de dix chameaux. Sache donc, ô schah, que si les Juifs quittent Yezd, nous devons, nous autres Mahométans, partir avec eux. En faveur de l'âme du Prophète, accorde la liberté à la communauté juive de Yezd[4].

---

[1] V. 60 : במאנדנד ניז אישאן הם דראן בנד כה תא יך צארהי סאזד כודאיונד.

[2] חכאם, pluriel de חאכם : ce titre revient encore souvent dans le corps du chapitre. Dans le titre L a le singulier : חאכם.

[3] V. 16 : זן ופרזנד שאן בר דוש גירנד רונד הא דר : L. מלך כאבול גא בגירנד

[4] V. 22-23 : המה גריאן שודנד דר פאי תורה המה תעניה גשתנד זאן בשורה
עניב רא המה דל סאז כרדנד דלי אשכסתה רא אבאד כרדנד.
Au lieu de בשורה, qui est employé ici dans le sens de mauvaise nouvelle, A écrit : בצורה.

Quand le schah eut entendu jusqu'au bout cette requête des Musulmans de Yezd, il réfléchit un peu sur la chose, puis il déclara : « Dites leur qu'ils peuvent tous rester où ils sont et qu'ils se réjouissent de leur vie. » Quand les solliciteurs entendirent cette réponse de la bouche du schah, ils le saluèrent de leurs paroles de reconnaissance et de leurs meilleurs souhaits. Puis ils dépêchèrent un courrier pour porter à Yezd la joyeuse nouvelle.

IX. — *Schah Abbas II vient à Kachan pendant le mois de Mouharram, et tout le peuple de Kachan vient à sa rencontre.*

A 117 *b*, L 79 *a*, P 103 *b*. — 60 distiques ; entre les vers 11 et 12, il y a, en A, un vers, qui manque dans L ; de même entre 54 et 55.

Dans ce chapitre, l'auteur raconte — à la première personne du pluriel — ce qu'il a vu lui-même, car il appartenait également aux néo-Musulmans qui se trouvaient alors à Kachan.

Au mois de Tischri de l'année 5420[5], la nouvelle arriva que Schah

---

[1] V. 11 : בדסת דר מחזר (מעטר : A) גמע בזרגאן תמאמי מהר כרד בנוישתה דר אן.

[2] V. 28-29 : דיגר אונך שונד אישאן מסלמאן רווד אזמא המה יך בארה אימאן
בראי אונך אישאן אז דל וגאן ניארנד בר רסול אלאה אימאן.

Le second vers manque dans L.

[3] Aujourd'hui encore il y a des Parsis à Yezd et à Kirman.

[4] V. 35 : בראי כאטר נגר פיריבר כה באב גמע מוסאיי הו בגזר

[5] V. 5 : סאל הת״ך, c'est-à-dire en sept.-oct. 1659.

Abbas II viendrait à Kachan avec toute sa suite royale. C'était justement le mois de Mouharram[1] : les Mahométans étaient vêtus de noir, et nous aussi, étant redevenus des Anousim, nous étions obligés, en dépit des fêtes juives, de porter de sombres habits de deuil[2]. La veille de la fête de Souccot, l'arrivée du schah fut publiquement annoncée, et on ordonna aux habitants de la ville de revêtir des costumes de fête. Le premier jour de Souccot tombait un jeudi, et nous pûmes ainsi passer trois jours de cette solennité en habits de fête. Le dimanche, on publia que le schah était déjà arrivé à la source de Fin[3] et qu'il entrerait le lendemain à Kachan. Le vizir renouvela l'ordre formel que même les néo-Musulmans[4] eussent à se montrer devant le schah en vêtements de couleur. Le lundi, toute la population se porta au devant du schah. Depuis le palais du gouvernement jusqu'à la source du Fin, des centaines de milliers de personnes se tenaient sur deux rangs, attendant le schah. Le schah parut enfin au milieu d'un cortège magnifique et d'une armée considérable. Il s'y trouvait aussi deux éléphants de Moungala, ainsi qu'un couple de lions et de tigres. Quand le schah passa à l'endroit où se tenaient les Juifs, ses regards tombèrent sur un garçon extraordinairement beau de la tribu d'Israël[5], dont la figure se grava profondément dans sa mémoire. A peine arrivé au palais du gouvernement, il s'informa de l'enfant et ordonna qu'on se mît à sa recherche. Mais on ne parvint pas à le trouver.

LXI. — *Mirza Schafi*[6] *est déposé et le vizirat de Kachan est confié à Mirza Aschraf*[7].

A 119 *b*, L 80 *a*, P 105 *b*. — 31 distiques.

A l'époque où nous devînmes des Anousim et perdîmes honneur et dignité[8], il y avait comme vizir, à Kachan, un homme impie et infâme. Il s'appelait Schafi et était originaire de Yezd, de la famille Bang. De préférence il employait les Juifs aux travaux juste aux jours de sabbat et de fêtes juives. Mais il fut nommé vizir de Yezd et de Kirman, et un homme excellent, nommé Aschraf, devint vizir de Kachan à sa place. De son temps, il fut permis aux Juifs de professer leur foi même publiquement[1]. Ils avaient leur propre bain, leurs boucheries, voire même une école spéciale[2] et une synagogue. Quand on fit là-dessus des représentations au vizir, il répondit qu'on devait traiter avec beaucoup d'indulgence les Juifs convertis à l'Islam « jusqu'à ce que la lie se clarifiât dans les vases »[3]. Comme on se plaignait auprès de lui que, chose plus grave, les Juifs n'observaient point les lois de l'Islam, le vizir dit : « N'avez-vous pas honte de votre Dieu ? C'est comme si le schah disait à un Musulman : répudie sur-le-champ ta religion. Comment pouvez-vous vous plaire à cette chose ? Faites-en donc juges vos propres bonnets[4]. » C'est ainsi que le vizir fit taire toutes les plaintes contre les Juifs. Mais quand Schah Abbas II vint à Kachan, les ennemis des Juifs profitèrent de l'occasion pour reparaître avec leurs accusations, et ils « crachaient le feu comme un dragon ».

---

[1] C'est un mois de deuil chez les Chiites, parce que Houssein y a été tué.

[2] V. 10 : צו אנוסי בודינאן מא דיגר באר   המי באיסת סיה פושים נאצאר.

[3] V. 49 : דר צשמהי פין. C'est un lieu de plaisance près de Kachan (v. Vullers, II, 702 *b*).

[4] V. 21 : גדיד אכלאם.

[5] V. 48 : קזא אז נסל ישראל יך פור   בזיר צשם מי פאיידש אז דור.

[6] L ajoute cette indication : וזיר בנגי. Au v. 3, son origine est ainsi expliquée : בודי אצלש יזד אן מאיתי בנג. Bang paraît être la famille dont descendait le vizir.

[7] L ajoute cette épithète : אוהב ישראל.

[8] V. 1 : דר אן דורי כה מי גשתים אנוס   זצנג ניא בירון רפה נאם (L : ננג) ונאמוס.

LXII. — *Schah Abbas II fait venir le président du Diwan et lui ordonne de tenir une séance pour l'affaire des Juifs.*

A 120 *b*, L 80 *b*, P 106 *a*. — 49 distiques ; dans A, ce chapitre forme avec les deux suivants un seul chapitre, d'après la concordance indiquée en note[5].

Après l'entrée du schah, des plaintes lui furent adressées par plusieurs Musulmans considérés de Kachan touchant la situation des Juifs de la ville. Le schah chargea le Diwan-Beg de tenir une séance du Diwan, dans laquelle on établirait si les Juifs de Kachan étaient Juifs ou Musulmans[6]. C'était le jour des Saules[7] de l'année 5420, et les Juifs firent cent vœux : « Si le schah nous donne l'autorisation de rester fidèles à la religion du fils d'Amram, nous assisterons tous les pauvres et tous les mendiants et nous célèbrerons une autre fête. » Mais quand le président du Diwan, se fondant sur l'ordre qu'il avait reçu du schah, fit publier dans la ville de Kachan que les Juifs devaient tous comparaître devant le Diwan pour déclarer s'ils se plaisaient dans la religion de l'Islam, ou s'ils voulaient s'attacher à leur ancienne foi, la peur fit qu'aucun d'eux ne répondit à l'invitation. Alors le Diwan-Beg, irrité, envoya ses serviteurs pour amener les Juifs un à un devant le Diwan. Près de quatre cents Juifs y furent traînés en ce jour, comme des chevreuils par les chiens de chasse[1].

---

[1] V. 10 : בדורי אז המה עבריי כאשאן   בדין כוד בודנד דיא שופנהאן.

[2] V. 11 : מכאי כאנה.

[3] V. 16 : המי באייד בסי כרדן תהדר   כה תא צאפי שוד דר שישהא דורד.

[4] V. 23 et suiv. : גואב אן בסאן מי גופת בגרמי   נדאריד אז כודאי כויש שרמי

אגר גוייד שהי בא יך מסלמאן   כה שוו אז דין כוד יך סר פשימאן

בוגא כאהיד שודן זין אמר ראזי   כולאה כוד כוניאן ניז קאזי

[5] A 1-21 = L LXII, 1-21 ; 22-83 = L LXIII, 1-63 ; 84-114 = L LXIV, 18-47. La fin de LXIII (64-73) et de LXII (22-49) manque dans A.

[6] V. 8 : בכאן דיואן אין גויד יהודאן   בבין כישאן יהודנד יא מסלמאן.

[7] V. 9 : רוז ערבה, c'est-à-dire Hoschana-Rabba.

Quand ils furent assemblés devant le Diwan, le Diwan-Beg dit : « Il ne vous sera fait aucune avanie de ma part pour cause de confession de foi. Toutefois, sur l'ordre du schah, je dois prendre la liste de ceux d'entre vous qui ont un penchant pour l'Islam, en indiquant exactement leurs noms, afin qu'ils soient désormais considérés comme Musulmans. » Là-dessus, quelques-uns des Juifs s'avancèrent pour dire : « O Khan, nous sommes devenus Musulmans et nous sommes tous convertis dans notre religion[2]. » La peur les fit parler ainsi. Mais d'autres, en plus grand nombre, dirent : « Nous voulons jouer franc jeu[3]. Tous ensemble, nous persévérons dans notre foi antérieure, dussiez-vous nous trancher la tête sur l'heure. Nous n'avons aucune mosquée, aucun bain, et ne connaissons ni le Prophète, ni l'Islam[4]. La main des pauvres saisit le bord de ton vêtement, et nous te supplions de mettre ordre aujourd'hui à notre situation. » Quand les membres du Diwan eurent écouté ces deux déclarations, on reprit les Juifs assemblés un à un. Cent cinquante fut le nombre de ceux qui se reconnurent Musulmans, et le Diwan fit publier que celui qui porterait la main sur eux au bazar encourrait une punition. Les autres, qui restèrent fidèles au judaïsme, s'enfuirent en toute hâte et se cachèrent.

LXIII. — *Schah Abbas II prend auprès de lui Yahya, fils d'Elischa Daniel b. Loutf.*

L. 81 *b*, P 107 *b*. — 73 distiques[5]. — Pour A, voir la remarque en tête du chap. LXII.

Le beau garçon juif que Schah Abbas II avait aperçu en entrant à Kachan n'était pas sorti de son esprit. Mais c'est en vain que, sur son ordre, les Khans et les émirs avaient cherché l'enfant. On proclama alors pour la seconde fois publiquement que le garçon qu'on recherchait — on donnait comme signe une envie au menton — devait être amené au schah. Or cet enfant n'était autre que Yahya, dont le père, Elischa, était un membre éminent de la communauté de Kachan. Avant l'arrivée du schah, ce garçon était assis, un soir, seul avec son père, et avait prononcé ces mots pleins de pressentiments[6] : « Demain je tomberai dans le filet du chasseur. Peut-être le schah m'apercevra-t-il et peut-être lui plairai-je plus que tous les beaux garçons. En ce cas, je ferai une supplique en faveur de la religion de Moïse et j'obtiendrai la liberté pour les synagogues[1]. » Le sort voulut que ce fût justement le beau Yahya que Schah Abbas aperçût à son entrée à Kachan. Lors donc que, pour la seconde fois, la sommation fut faite publiquement d'amener le garçon devant le schah, quelques gens malveillants se rendirent auprès du président du Diwan et lui annoncèrent qu'ils connaissaient l'enfant cherché. Le Diwan-Beg envoya ses serviteurs avec les dénonciateurs chez Elischa, le père de Yahya; ils l'invitèrent à leur remettre son fils, qui avait plu au schah, pour le mener auprès de celui-ci. Le père, quand il entendit ce message, fut pris de désespoir. Mais en vain ses larmes coulèrent, ainsi que celles de la mère; ils durent livrer Yahya et recevoir un riche présent d'argent.

---

[1] V. 30 : בקורב צאר צר כס אנדראן רוז כירנד מאננד אהו בר צייד אן יוז.

[2] V. 36 : כה אי כאנב שודימאן מא מסלמאן כדין כור המה בר גשתהימאן

[3] V. 38 : כה מא באזים נרד אשכארא.

[4] V. 40 : נה מסגד גאי דארימאן נה חמאם נה פייגמבר שנאסימאן נה אסלאם.

[5] Ce chapitre termine le récit interrompu à la fin du chap. LX.

[6] V. 21 : דלי באבש נאגה אתר דאד : « son cœur par donna inopinément un signe » (c'est-à-dire : fit entendre un présage).

Le bel enfant fut conduit auprès du schah, qui le reçut avec une grande joie, et commanda qu'on lui donnât un bain et qu'on le revêtit d'habits dorés. Le plaisir que lui donnait l'enfant était extraordinairement grand; il lui offrit trois chevaux et beaucoup d'or et lui alloua un salaire de six tomans[2]. Il était défendu à son père de le voir, de sorte que celui-ci n'eut de nouvelles de lui qu'indirectement et désirait le voir aussi ardemment qu'il tarde au jeûneur de voir la lune[3]. Il réussit enfin à se ménager une entrevue avec son fils. Quand ce dernier aperçut son père au chef branlant, il le baisa sur la tête, les joues et le cou, en disant : « O père, couronne de mon front, ne te tourmente pas aussi mortellement! C'est par un arrêt de Dieu que tu m'as élevé pour le schah, qui t'arrache à moi comme un lion. Ne te lamente pas sur ma séparation et ne t'expose pas aux dangers en cherchant à me voir à la cour. Attends patiemment jusqu'à ce que je sache moi-même où me mène le schah[4]. »

LXIV. — *Schah Abbas II quitte Kachan et se rend à Isak-abad*[5].

L 83 *a*, P 100 *b*. — 47 distiques. — Pour A, voir la remarque en tête du chap. LXII.

Trois jours après, le schah quitta la ville, avec son armée, et gagna la route de Qoum. Quant aux Juifs de Kachan[6], ils étaient fort en peine de leur foi. Dans leur désespoir, ils coururent chez tous les dignitaires, ils restèrent assemblés jusqu'au soir pour délibérer sur ce qui pouvait leur être utile, mais ce fut sans résultat. Ils n'avaient même personne qu'ils pussent envoyer vers le schah. Finalement, ils choisirent un homme plein de bonnes intentions et d'éloquence, nommé Benjamin, qu'ils dépêchèrent au schah. Mais comme il était venu les mains vides, il ne put rien obtenir.

---

[1] V. 23 : כונם מן אלתמאס דין מוסא בגירם רוכצתי הר דה כניסא. Peut-être y avait-il autrefois à Kachan dix synagogues.

[2] V. 60 : בה סר אפסש בבכשיד ובסר זר מואגב שש תומאן בנוישת בדפתר.

[3] V. 63 : בודי אן מנתזר דר גאה ובי גאה צה מרד רוזה דאר אז דידן מאה.

[4] V. 73 : ברוו בנשין בה תא בינם סר אנגאם כוגא כאהד כשידן אבר אייאם.

[5] איסאק אבאד. La localité n'est pas nommée dans le corps du chapitre.

[6] Ici commence la suite du récit du chap. LXII.

Chez les habitants musulmans de Kachan se réveilla de nouveau la haine pour les Juifs qui s'étaient convertis à l'Islam, mais ne le pratiquaient pas. Ceux-ci trouvèrent une aide dans la personne de Maulana Mouhsin. Il fit venir chez lui les Juifs et les adjura de dresser pour lui un relevé exact de leurs noms, afin qu'il pût présenter au schah la liste de ceux qui restaient attachés à leur ancienne foi. Mais personne n'osa donner suite à l'invitation. Il fallut les efforts combinés de Molla Obadya et de Molla Yadgar pour réunir une liste de 130 Juifs[1] qui firent profession de leur ancienne foi. A ceux-ci se joignirent un nombre de plus en plus grand de membres de la communauté avec leurs signatures, de sorte qu'il y eut en tout une liste de 230 noms et que les deux rabbins réussirent à déterminer la moitié de la communauté à signer[2]. Toutefois, Molla Mouhsin continua à envoyer aux Juifs des messages rassurants et leur jura par la race d'Ali qu'il n'avait aucun dessein caché contre eux. « En faveur de l'âme de Moïse, le fils d'Amram, je vous apporterai la guérison dans cette souffrance[3]. » Il voulait présenter au schah la liste complète de leurs noms et leur obtenir la liberté de conscience. La promesse fit son effet et tous parurent devant Mouhsin, le remerciant par leurs bénédictions.

LXV. — *Molla Mouhsin rattrape le schah et lui montre la liste des Juifs.*

A 124 *a*, L 84 *a*, P 111 *a*. — 60 distiques.

Quand Maulana Mouhsin eut en mains la liste des Juifs de Kachan, il fit choisir quelques-uns d'entre eux pour l'accompagner dans son voyage auprès du schah. On élut à cet effet : Molla Obadya, Aga Ibn Yamin, Abraham Ibn Mas'oud, Molla Yadgar[4]. Molla Mouhsin fut reçu avec de grands honneurs par le schah, qui le questionna d'abord sur les tribulations du voyage ; il l'entretint ensuite de questions religieuses. Mais il fallut plusieurs journées pour que Mouhsin trouvât enfin l'occasion d'exposer l'affaire des Juifs de Kachan. C'était un jour où le Diwan était fréquenté par une assistance particulièrement nombreuse ; le grand-vizir était également présent et, de plus, Mirza Mas'oud, homme distingué d'Ispahan. La conversation tomba par hasard sur les Juifs, Mouhsin en profita pour tirer sa liste et la remettre au schah, en même temps qu'il présenta l'affaire. C'est un ordre du Prophète, dit-il, qu'on ne doit pas convertir les Juifs par la violence. Or, ceux-ci étaient devenus Musulmans de force, confessant la chi'ah de leurs lèvres, s'en repentant au fond du cœur[1]. Quand le schah entendit les paroles du Molla, il s'écria : « Que Dieu me pardonne ! » Mais le grand-vizir, qui avait écouté ce discours, eut peur, et, dans sa haine contre les Juifs, il dit : « Tous se sont convertis à l'Islam spontanément et en toute sincérité. » Là-dessus, Molla Mouhsin se leva violemment et s'écria : « O grand-vizir, pourquoi ne crains-tu pas Dieu ? Quand la Tora de Moïse a-t-elle été annulée ?[2] C'est toi qui as usé de violence avec ce peuple ; tu les as chassés de leurs foyers, sans leur laisser d'autre moyen de s'assurer un abri, pour eux et leurs enfants, que l'acceptation de l'Islam. C'est vrai, leur bouche a prononcé la profession de foi ; mais comment leur cœur aurait-il pu rompre avec ce à quoi il est accoutumé[3] ? » Le grand-vizir reprit alors la parole et dit : « Qu'un mandataire du schah soit envoyé à Ispahan pour demander aux néo-Musulmans[4] de cette ville à quelle religion ils veulent appartenir. S'ils se prononcent pour la croyance de Moïse, nous leur accorderons l'autorisation de pratiquer librement leur confession ; mais s'ils sont Musulmans de cœur, pourquoi jetterions-nous le trouble dans la foi ? » La proposition plut, et quand on demanda à qui la mission serait confiée, on fut unanime à trouver que Mirza Mas'oud y était le plus propre.

---

[1] C'est le chiffre que donne A (v. 94 : סי וצד). L (27) : סי וגה (34).

[2] V. 30. (A : 97) : הרכתה כייא ברדן הר דו רבי כה איננד דר קלם אז גמע נספי.

[3] V. 35 (A : 102) : בראי כאטר מוסאיי עמראן שמארא מי כונם זין דרד דרמאן

[4] Au v. 13, l'auteur dit d'eux

המה אז גהת אן צריק ומסכין עראק ופארס גשתנד צאחב דין.

Au lieu de גהת, A lit געת : c'est l'arabe גהד (effort sérieux).

LXVI. — *Le grand-vizir envoie Mirza Mas'oud à Ispahan pour procéder à la fixation[5] de la situation exacte des Juifs d'Ispahan au point de vue religieux.*

A 126 *a*, L 85 *b*, P 112 *b*. — 54 distiques ; entre les vers 21 et 22, A contient 2 vers qui manquent dans L.

Quand Mirza Mas'oud eut reçu la mission d'établir l'état religieux de Juifs d'Ispahan, de lever sur eux, s'ils voulaient appartenir à la foi de Moïse, les impôts dus par les Juifs, et, au contraire, de leur faire du bien s'ils restaient dociles à la famille d'Ali, le grand-vizir le munit secrètement de ses instructions sur la façon dont il aurait à procéder. Il devait notamment, si les Juifs d'Ispahan voulaient renoncer à l'Islam, les traiter sans pitié et user avec eux de la plus grande sévérité, afin que la nouvelle s'en répandît dans tout l'Iran[6].

---

[1] V. 30 : בגורדן (L : בגברן) כרדה אנד אינון מסלמאן   זבאן שיעה שעאר ודל פשימאן. De שיעה A a fait שוחה.

[2] V. 44 : כאי אסף צרא אז חק נתרסי   כוגא מנסוך שוד תוראה מוסי.

[3] V. 46 : יקין אנדר זבאן גפ̄תן שהאדה   בדל דר כיי כונגד אן תרך עאדה

[4] V. 49 : גדיד אסלאם. A lit גליל au lieu de גדיד ; de même chap. LXVII, v. 19

[5] תשכיץ (A : תשכז).

[6] V. 46 : בבין בידאד בא גמע ספאהאן   כה אואזש רווד בר כל איראן.

Arrivé à Ispahan, Mas'oud convoqua les Juifs et leur dit : « J'ai apporté l'ordre du souverain que chacun d'entre vous choisisse de nouveau sa croyance. » Quand les Juifs entendirent ces mots, ils craignirent une ruse et adjurèrent Mas'oud de ne pas les tromper, mais de leur communiquer clairement la volonté du schah. Alors Mas'oud jura par tous les serments que l'ordre formel du schah était que celui d'entre les Juifs convertis à l'Islam qui s'y plaisait continuât à vivre en Musulman, mais que ceux qui désiraient professer leur ancienne religion devaient être considérés comme des Juifs, qu'ils devaient acquitter les impôts perçus sur les Juifs même pour le passé, et restituer également l'argent qu'ils avaient reçu pour leur conversion[1]. Quand les Juifs entendirent ce discours, ils se réjouirent fort et demandèrent un délai d'un mois pour payer ce qu'ils devaient. Mais il se trouva parmi eux quelques hommes plus fins[2], qui craignirent le piège qu'on leur tendait; ils déclarèrent qu'ils voulaient rester Musulmans jusqu'au jour de la résurrection. Il s'en trouva douze en tout, dont les noms furent pris par écrit.

LXVII. — *Mirza Mas'oud emploie la ruse contre les Juifs d'Ispahan. Il les fait venir chez lui et s'empare d'un prétexte contre eux.*

A 128 *a*, L 85 *b*, P 114 *a*. — 64 distiques : A contient, entre les v. 8 et 9, un vers qui manque dans L ; de même entre les vers 55 et 56.

Quand l'autorisation fut accordée aux Juifs d'Ispahan de professer leur ancienne religion, la première chose qu'ils firent fut de rouvrir la synagogue, où ils s'assemblèrent d'un cœur joyeux. C'était justement le sabbat où l'on faisait la lecture du Décalogue. Ceux qui récitèrent les bénédictions pour la lecture de la Loi promirent de riches offrandes[3]. Le dimanche suivant, on leur déclara que quiconque parmi eux restait Musulman devait se coiffer d'un turban noir; quant aux autres, ils étaient obligés de se coudre sur la poitrine les rubans qui étaient le signe des Juifs[4]. Cet ordre fut proclamé tous les jours en public, et ainsi l'attention des habitants d'Ispahan était dirigée sur ce règlement.

Quand les néo-Musulmans redevenus Juifs se montrèrent au bazar, ils eurent à essuyer les outrages et les mauvais traitements qui n'épargnèrent personne. Ils se plaignirent à Mirza Mas'oud de l'avanie qui leur était faite, il leur donna une attestation revêtue de son seing, qu'ils présenteraient au bazar pour échapper aux offenses. Mais elle ne put leur servir : avant même qu'ils eussent pu présenter le sceau protecteur, ils furent victimes des plus cruelles agressions[1].

---

[1] V. 37-38 : כה הרכס רא בוד רגבת באסלאם   מסלמאני כונד או אנדר איאם.
וגר כאהנד דין כיש יך סר   דהנד גזיהי מאזי אבא זר.

[2] V. 45 Proprement : des philosophes פילסופאן. Peut-être le mot sert-il dire ici : des incrédules.

[3] V. 5 et suiv. : קזא רא בוד אן שבת תמים   כה אנגהי המי כאנדנד חכמים
בדפתן דר כניסא כ̄אטר שאד   המה גם הא בדאדן גיבלה בר באד
הראנכס יך ברכה גופת אן רוז   נדבה כרד צד איין וצד כוז.
Cf. plus loin, chap. LXXXII. *in init.* : שבט אנבר, où il est dit que ce sabbat était dans le mois de Schebat. Par conséquent, c'était la péricope Jethro dont on faisait la lecture.

[4] Voir plus haut, chap. L.

Bientôt, ils eurent une autre épreuve à affronter. Les impôts auxquels ils étaient astreints rétroactivement, ainsi que les présents d'argent qu'ils devaient restituer leur furent réclamés. Comme ils ne pouvaient pas effectuer les paiements, le Diwan jugea que leurs maisons leur seraient enlevées en guise de paiement[2] et qu'on leur assignerait d'autres demeures. La sentence fut inexorablement exécutée. Quand ils vinrent se lamenter auprès du Mirza et solliciter une remise jusqu'au lendemain, il ordonna de mener sur-le-champ les Juifs dans le « Parc des Rossignols ». C'était un parc désert, dont on n'avait aucun soin, où il y avait peu d'arbres et rien que des rosiers sauvages, et qui était situé à une parasange en amont du pont d'Ispahan[3]. C'est là que les Juifs furent conduits de force et, sur l'ordre de Mas'oud, abandonnés sans aucune nourriture, et, de plus, roués de coups de bâton. Il fut sévèrement interdit de leur faire parvenir ne fût-ce qu'un morceau de pain. Ils furent ainsi amenés à une telle disposition d'esprit qu'ils exprimèrent, en se lamentant, le désir de prononcer à nouveau la profession de foi de l'Islam.

LXVIII. — *Mirza Mas'oud fait démolir la synagogue de la ville d'Ispahan. Il décide les Juifs d'Ispahan à se convertir, de sorte que dorénavant ils ne portent plus le nom d'Israël*[4].

A 130*a*, L 88*a*, H 116*a*. — 34 distiques.

La conduite violente de Mirza Mas'oud avait épouvanté les Juifs d'Ispahan. Ils jurèrent qu'ils ne quitteraient plus jamais la confession musulmane et qu'ils avaient accepté pour la seconde fois la croyance au Prophète et à son gendre (Ali) ainsi qu'à l'Islam[5]. Mas'oud sourit avec satisfaction de l'effet de ses procédés ; il fit consigner par écrit et confirmer par le sceau du schah[1] que les Juifs avaient été reçus derechef dans la communion de l'Islam et qu'ils expieraient une nouvelle défection par la mort. Ils prononcèrent alors chacun en particulier et pour la seconde fois la profession de foi et abandonnèrent, sous l'empire de la crainte, leur ancienne croyance[2]. Ensuite, Mas'oud ordonna aux vieillards qui se trouvaient parmi eux de se teindre en noir leur barbe blanche; il prétendait que c'était un précepte du Prophète transmis par la tradition[3]. Ils furent conduits dans une maison de bains, où la barbe leur fut teinte en noir. Le soir, on les autorisa à retourner dans leurs maisons. Mais le lendemain, Mirza Mas'oud donna encore l'ordre de raser la synagogue. Ceux qui en furent chargés n'attendirent même pas qu'on leur eût livré les clefs : ils fracturèrent les portes et accomplirent leur œuvre de destruction. Ils commencèrent par l'arche sainte et démolirent ensuite les murs[4], de sorte que la synagogue fut détruite en peu de temps. Les malheureux, dépouillés définitivement de leur temple, poussèrent des cris de douleur et leurs femmes se lamentèrent dans les maisons[5]. En réalité, même alors, leur cœur ne se détacha pas de la Tora et du sabbat, et tous furent affligés par la défense qui leur était faite de lire dorénavant la Tora et sa traduction[6].

---

[1] V. 24 : ולי תא מוהר מי דידנד מרדום   המי כרדנד אישאן אז גהאן גום

[2] V. 31-32 : מוקרר שוד כראהארא בדיואן   דהנד תנבאה זר וגזיה מי דאן
רונד צחרא וגא גירנד בתנכאה   בר איינד זיר קרז ובכשש שאה.

[3] V. 42 : באג בולבול   כה באלאתר בווד יך פרסנג אז פול.

[4] והובה דאדן אז מר ישראלאן רא כי דיגר נאם ישראלי רא נה ברנד.

[5] V. 4 : ביאוורדים אימאן באר דיגר   בפיגמבר ודאמאדש ובכותר. Telle est la leçon de A ; dans L la rime est formée par le mot חיידר, c.-à-d. Ali, ce qui est contraire au mètre. — כותר, proprement le nom du fleuve du Paradis, signifie ici l'Islam, la religion musulmane.

LXIX. — *Un événement du temps du Nasi Molla Yehouda[7], qui était l'égal du prophète et prêtre Zacharie[8].*

A 131 *b*, L 88 *b*, P 117 *a*. — 32 distiques; A contient, entre les vers 20 et 21, un vers qui manque dans L.

Dans la première partie de ce chapitre, l'auteur rappelle le meurtre du prophète et prêtre Zacharie (II Chroniques, XXIV, 21), qu'Israel expia si cruellement (v. *Guittin*, 57 *b*). Un fait analogue à la mort de Zacharie, à l'époque du Temple, se passa à Kachan, qui était comme un « petit temple[9] ». Là vivait Molla Yehouda, comparable au prophète Zacharie, qui exerçait la dignité de Nasi, était d'origine lévitique et se consacrait à l'étude de la Loi. Il ne rendait pas peu de services aux Juifs de Kachan. Dès que n'importe lequel d'entre eux entrait en conflit avec les autorités et était menacé de la prison, Yehouda s'employait aussitôt en sa faveur et le délivrait. C'était d'ailleurs un temps où régnaient constamment les agréments de la société : on buvait le vin sans crime ni péché[1]. On célébrait joyeusement les sabbats et les fêtes ; Dieu le sait, l'époque était semblable à celle où le sanctuaire et l'arche sainte existaient[2]. Mais le Nasi avait des ennemis, qui en voulaient à ses jours. Parmi eux, il y en avait surtout un qui, avec une fureur satanique, dressa un plan pour expédier le Nasi dans l'autre monde[3]. Ils copièrent dans le Livre des Secrets[4] les phrases nécessaires avec des conjurations aux anges qui devaient provoquer la mort de ce juste dans l'espace d'un mois..

---

[1] V. 14 : מוהר קייסר.

[2] V. 16 : בנופתנד יך ביך אז גא שהאדת   זרוי הרס כרדן תרך פאדת.

[3] V. 20 : בויד אין סנתי פייגמברי חק.

[4] V. 29 : בכנדן אול אז היכל קודש   דר ודיואר יאז תעמיר תורש. Les deux derniers mots de ce vers désignent probablement la prière de יהי רצון, qui se récite à la proclamation de la Néoménie et qu'on pouvait lire sur l'un des murs des synagogues.

[5] V. 30 : גמאעת גומלגי גשתנד גרייאן   זנאן דר כאנהא כרדנד אפגאן.

[6] V. 31-32 : נמי כנדן דל אז תורה ושבת
חקיקת גימלגי בודנד דל גיר   בראי כאנדן תורה ותפסיר.

[7] כר גוזשת דאראי מ' יהודא הנשיא. L lit : יהודאי.

[8] La seconde partie du titre manque dans A.

[9] V. 13 : כה כאשאן בוד צין מקדש קטן.

LXX. — *Molla Yehouda, le Nasi, meurt[5] soudainement à la Néoménie de Tammouz.*

A 132*b*, L 89 *a*, P 118 *a*. — 56 distiques.

A la Néoménie de Tammouz, Molla Yehouda se rendit le matin à la synagogue, récita comme « lévi » la bénédiction de la Tora et termina sa prière. Puis il rentra chez lui, l'esprit serein. Là il vaqua d'abord à certaines affaires de la communauté : il s'agissait de fournir une grosse somme d'argent au Diwan. Puis il fit apporter son déjeuner. Mais il ne put manger que la première bouchée ; il n'avait pas encore pris la deuxième qu'il fut pris soudain d'un malaise ; déjà précédemment, depuis le jour où ses ennemis avaient écrit contre lui des conjurations aux anges[6], il avait souffert de suffocations. Il perdit la parole et essaya vainement de se mouvoir. Bientôt une foule de gens se rassembla autour du Nasi malade. Ses collègues et ses élèves étaient là, pleins de trouble, ainsi que ses gendres, ses frères et ses neveux, tandis que sa femme et ses enfants déchiraient leurs vêtements, dans leur désespoir. Des médecins furent appelés, mais leur art fut impuissant. « Tout à coup, l'âme se tourna dans sa cage[7], sa figure, semblable à une palme, devint immobile[8], et son esprit s'enfuit au Paradis[9]. »

Des lamentations générales suivirent la mort de Yehouda, et tous, riches ou pauvres, prirent le deuil du chef aimé de la communauté. Nous n'avons plus de guide, disait-on ; quand nous aurons affaire avec le Diwan, ô Dieu, que ferons-nous à présent? Grande fut l'affliction causée par cette mort si inopinée, et tous les Juifs de Kachan déchirèrent leurs vêtements. « Dieu le sait, depuis qu'il n'est plus, toutes les communautés furent éprouvées par toutes sortes de tribulations : ils ne virent plus de jour serein dans tout l'Iran, dans l'Irak et dans le Fars et jusqu'aux frontières du Guilan[1]. » Et de même que la mort de Zacharie fut vengée par Nabuchodonosor et son général (Nabuzaradan), qui détruisirent le Temple de Jérusalem de même la mort de Yehouda fut suivie du châtiment divin, dont les exécuteurs furent Schah Abbas II et son grand-vizir. Celui-ci détruisit également les synagogues, brûla les rouleaux de la Loi, réduisit la Tora en esclavage, mit à mort beaucoup de prêtres et de lévites et de nombreux jeunes gens.

---

[1] V. 20 : בודי דר דור או עשרת פראואן   המי כורדנד מיי בי גרם ותאואן.

[2] V. 22 : כודא דאנד כה בוד אן הנגאראן   צנאן רוזי כה בוד מקדש וארון.

[3] V. 27 : רואן סאזיד רוחש רא בעוקבא.

[4] V. 30 : זרזים (ainsi ponctué ; v. plus haut LI. 274, n. 4 et 275, n. 5.

[5] L et P : עולם הבא ארזאני שודן («devint digne du monde futur») : A : עאלם רפתן.

[6] V. 12 : אז אן רוזי כי כווכנד בר מלאכים   נהארנד ומישתנד ניז ראזים. Dans le précédent chap., au v. 30 on lit : נהאדנד פס שבועה בר מלאכים.

[7] V. 30 : נפס אנדר קפס פיציד נאגאה.

[8] V. 31 : בשוד נכל קדש יך בארגי כב.

[9] V. 32 : בשוד רוחש רואן בר תונז כונתר. Voir plus haut, ch. LXVIII, v. 4.

LXXI *Molla Mouhsin, avec les représentants de la communauté (de Kachan), suit la cour royale. Mort de Molla Benjamin sur le chemin de Guilard*[2].

A 134 *b*. L 90 *b*, 119 *b*. — 68 distiques ; entre les vers 36 et 37, A contient un vers qui manque dans L ; de même entre les vers 39 et 40 ; dans A manquent les vers 44 et 65-67.

Ce chapitre se rattache au chap. LXV, dont il récapitule d'abord le contenu.

Animés des plus belles espérances, les représentants de la communauté de Kachan s'étaient mis à la poursuite de la cour du schah. Mais Mirza Mas'oud ayant été chargé, dans la séance dont il a été question plus haut, de régler l'affaire des Juifs, personne ne se soucia plus des représentants des Juifs de Kachan. Ils restèrent pourtant avec la suite du schah et l'accompagnèrent jusqu'à Farah-abad et Aschraf. — A Farah-abad vivait un noble jeune homme, nommé Joseph, digne d'être comparé au Joseph de l'Egypte ; il appartenait à la famille du fameux Lalah-zar. Quand il aperçut les quatre députés des Juifs de Kachan, Molla Obadia, Molla Yadgar, Abraham ibn Mas'oud et Ibn Yamin (Benjamin), il leur adressa respectueusement la parole et leur rendit courage. Il se chargeait de présenter lui-même leur requête au schah. Il leur promit même, si Dieu l'assistait, de mettre un terme à la persécution religieuse dont souffraient les Juifs dans la Perse. « Sur toute la terre iranienne, jusqu'à Lar et Bender, je veux rendre les Juifs à la religion juive[3]. » Cependant, trois jours après avoir parlé, Joseph fut saisi par une fièvre chaude et mourut.

---

[1] V. 46-47 :

כודא דאנד כה תא או רפת יך כר   גמאעת גומלגי גשתנד מזטר (מכטר A)

נדידנד רוז כוש דר כל איראן   עראק ופארס ותא סר חד גילאן

[2] La seconde partie du titre manque dans A. — Dans le corps du chapitre cet endroit est appelé Guilar (גילאר).

[3] V. 25 : המה איראן זמין תא לאר ובנדר   פרסתם עבריאן בר דה עיבר.

C'est ainsi que les représentants des Juifs perdirent leur dernière espérance. Avec la suite du schah ils prirent le chemin du retour et la suivirent à Téhéran. De là, le voyage se poursuivit jusqu'à Ispahan. Mais l'un d'eux, Benjamin, tomba malade en cours de route, à la suite des émotions provoquées par l'insuccès de la mission. Il pria ses compagnons de retourner à Kachan sans lui ; lui même se rendrait à Guilar, pour y attendre sa guérison. Mais il fut obligé, avant d'avoir atteint le but de son voyage, de se faire porter à Demawend, où il mourut et fut enterré par les Juifs de la ville avec les plus grands honneurs.

LXXII. *Le grand-vizir envoie le Khan de Damdam*[1] *à Kachan, et le charge de faire pour la troisième fois des Juifs de Kachan des Mahométans.*

A 136 *b*, L 91 *b*, P 121 *b*. — 56 distiques ; le v. 49 manque dans A.

A la fête de Souccot de l'année 5421[2], les députés des Juifs de Kachan revinrent, à l'exception de Benjamin, qui était mort. Vers ce temps, le grand vizir irrité de ce que les Juifs de Kachan en avaient appelé contre lui à la justice du schah, forma le dessein de les traiter avec une rigueur implacable. Pour mettre son plan à exécution il se servit d'un homme que sa cruauté et son énergie désignaient particulièrement pour cette tâche, le Khan de Damdam. Celui-ci, de la tribu des Afschars[3], avait livré au feu, avec férocité, un Sayyid (descendant du Prophète, chef de la postérité d'Ali) avec tout son bien. Le schah l'avait remis aux Alides[4], sur leur plainte. Déjà les épées avaient été tirées pour le tuer, quand le grand-vizir, arrivant justement, lui avait sauvé la vie par son intercession. Le Khan avait été enfermé dans une forteresse et remis en liberté la troisième année.

Le grand-vizir le fit donc venir et lui promit de le rétablir dans sa dignité de Khan s'il lui rendait le service suivant : les Juifs de Kachan, malgré leur conversion à l'Islam, étant restés attachés à leur ancienne religion, il confisquerait tous leurs biens sous prétexte de recouvrer les impôts qu'ils n'avaient pas payés depuis quelques années, et il les chasserait ensuite hors de la ville. Mais il pouvait en particulier déterminer deux d'entre eux, Maschîah (Masîh), marchand d'épices de son état [1], et Nissim, à signer un écrit dans lequel ils se convertissaient spontanément à l'Islam [2].

---

[1] Dans le corps du chapitre, on lit דאמדאם (dans A simplement דמדם). Dans le titre de ce chapitre et du suivant, le nom est ponctué dans L דֻמְדֻם (Doumdoum) : dans A le nom manque dans les deux titres.

[2] V. 5 : בודי כאני הה"ך און מאה תשרי   המאן דר עיד סוכה בוד כארי. La date de התך doit être corrigée en התכא, car le fait qui ouvre les événements de Kachan (plus haut, chap. LX, *in init.*) eut lieu en tischri התך, juste un an auparavant.

[3] V. 12 : יך כאני זאפשאר. Les Afschars sont un des sept tribus turques dont l'attachement est la base du gouvernement des Séfévides. V. *Grundriss*, II, 579.

[4] V. 15 et 25 : קבילאתאן, peut-être duel arabe de קבילה. Il s'agit sans doute des deux tribus de Hassan et de Housseïn, fils d'Ali.

LXXIII. *Le Khan de Damdam vient à Kachan et tient une séance du Diwan au sujet des Juifs, dans la nuit de Hoschana-Rabba* [3].

A 128 *b*, L. 93 *a*. — 57 distiques ; A contient, entre les vers 54 et 55, un vers qui manque dans L.

Le Khan se déclara prêt à exécuter la mission du grand-vizir ; on lui adjoignit comme aide un officier sans scrupules, nommé Sourkhab. Tous deux arrivèrent à Kachan à la fête de Souccot. Les notables des Juifs saluèrent le Khan, et il leur apprit que sur l'ordre du schah il tiendrait à leur sujet une séance du Diwan ; ils pouvaient se retirer maintenant et revenir le sixième jour. On était dans une complète ignorance sur les desseins du Khan, et les opinions les plus diverses se donnaient cours chez les Juifs de Kachan. Le sixième jour, les Juifs furent mandés à la porte du palais du gouvernement, où des scheikhs, des muftis et toutes sortes de dignitaires étaient réunis pour le Diwan, et où Sourkhab Beg montait la garde avec une troupe de cavaliers. C'est alors que du sein du Diwan on annonça ce qui suit aux Juifs : « Notre religion ne supporte pas la violence ni la contrainte ; c'est librement et de bon gré que la croyance du Prophète doit être reconnue ; le miel de la confession doit faire que le désir soit frais et vif [4]. »

Quand les Juifs entendirent cette invitation à se convertir encore une fois et de plein gré à l'Islam, de grands cris s'élevèrent au milieu d'eux, qui témoignèrent de leur résolution de rester fidèles à la foi juive. Le Khan déclara alors qu'il allait les appeler un à un et leur demander s'ils étaient Musulmans ou renégats [5]. Masîh Ibn Aga Mir et Nissim Ibn Haroun furent appelés les premiers et conduits par des serviteurs devant le schah. Il leur demanda s'ils étaient Mahométans ou non ; « le chemin de l'Islam n'est point foulé par la violence et la contrainte, vous ne devez pas perdre vos boucles de cheveux [6] ». A quoi Molla Masîh répondit : « Nous ne pouvons pas être Musulmans : aucun arbre ne fleurit par le froid. » Nissim répondit dans le même sens : « La noirceur ne quitte pas le nègre, si soigneusement qu'il soit lavé. » Le Khan ordonna à tous deux de s'asseoir jusqu'à ce que les autres eussent fait leur déclaration. On envoya alors des messagers pour amener les autres Juifs ; ils leur persuadèrent de se prononcer franchement, s'ils ne pouvaient être Musulmans de tout leur cœur.

---

[1] V. 46 : מסיחש נאב והכת אוסתאד עטאר. Au chapitre suivant, v. 39, son nom entier est ainsi donné : מסיח אבן אקא מיר עטאר. Dans le titre du chap. LXXIV le nom est écrit en hébreu : משיח, de même *ibid.*, v. 46.

[2] כב רזאיי.

[3] דר שב ערבה. V. plus haut, ch. LXII, v. 9. Cette indication se rapporte au chap. LXXV.

[4] V. 32-33 : בר דיואן גרס שוד גפתנד בעברי   נבאשד דין מא בר גוור ובארי.
רזא ורקבתסת דין פיימבר   כנד שהד שהאדה כאם רא תר.

[5] V 38
מרתד - מורתה). בגוייהאן במן באב שריעה   מסלמאניד ויא הסתיד מורתה .

[6] V. 45 : בזור וגוור נבווד ראה אסלאב   נמי באייד כוניתן געדה רא גם.

LXXIV. — *Le Khan trompe les Juifs de Kachan ; il ordonne de punir de la bastonnade Aga Maschiah et Aga Nissim avec douze autres hommes et de percevoir des Juifs les impôts pour quatre ans.*

A 140 *b*, L 94 *a*, P 125 *a*. — 61 distiques ; le v. 6 manque dans A.

Les paroles des messagers déterminèrent les Juifs à répondre sans balancer qu'ils voulaient rester fidèles à leur ancienne religion. Seul, un jeune homme, Choukr, fils de Samson, déclara qu'il ne pouvait ajouter foi aux paroles des messagers. Mais ceux-ci le rassurèrent. Alors treize Juifs de Kachan, dont Choukr et trois de ses frères, entrèrent dans la salle des séances, et déclarèrent au Khan, qu'ils n'avaient jamais été de vrais Musulmans. Plein de colère, le Khan se leva et donna l'ordre de châtier par la bastonnade, avec une rigueur impitoyable, quatorze d'entre eux, et parmi eux Maschiah et Nissim.

Puis il leur ordonna de payer les impôts arriérés de quatre ans et de quitter la ville pour établir leurs demeures sur la « Montagne noire ». Leurs maisons furent fermées, leurs familles abandonnées dans la rue, et, pour leur arracher les impôts exigés, on frappa les pères de famille à coups de bâton. « Je suppose qu'on employa autant de bâtons qu'en comporte le chargement d'un chameau, pour meurtrir les pieds des fils de Jacob[1]. » Nissim et Maschiah, en particulier, furent frappés avec la dernière cruauté. « Dieu sait que même à l'époque du César (Adrien) les Juifs n'ont pas enduré de telles tortures. » Il en fut ainsi jusqu'au soir.

Le soir venu, Sourkhab, qui avait dirigé ces sévices, ordonna qu'ils quittassent la ville le jour suivant sans aucun aliment et se rendissent à la Montagne noire ; de plus, ils devaient couper un morceau du bord de leur habit et se le coudre, comme signe distinctif, à la poitrine[2].

LXXV. — *Sourkhab chasse de la ville les persécutés[3] et les dirige sur la Montagne noire.*

A 142 *b*, L 95 *b*, P 126 *b*. — 51 distiques. — Entre les vers 36 et 37, A contient 2 vers qui manquent dans L ; de même entre les vers 44 et 45.

Quand le soleil se leva le lendemain, Sourkhab ordonna que les malheureux, dont les pieds étaient blessés par les coups de bâton, se rendissent à la Montagne noire ; il les y mènerait comme le berger les moutons, et ils y trouveraient le « Farahabad de la torture[1] ». Par la corruption, ils obtinrent l'autorisation de pouvoir s'y rendre sur des ânes et d'emporter de la literie ainsi qu'un peu de pain et d'eau. Les surveillants des chemins qui menaient à la Montagne noire furent chargés de presser les Juifs qui y allaient. Et de nouveau ils furent exposés aux coups de bâton des esclaves des surveillants jusqu'à leur arrivée dans le voisinage d'Aran[2].

---

[1] V. 46 : גמאן דארם כה באר יך שתור צוב · זדנד בר פאיי פרזנדאן יעקב.

[2] V. 58-59 וכי דאמאן הר יך רא בכוריד · ברויי סינהי יך יך בדוזיד
כה תא דאנד אישאנד יהודי · ברין שהר מאן ברדנד בזרדי. Voir plus haut, chap. LXVII.

[3] Je n'ai pu découvrir à l'aide du dictionnaire ce que signifie proprement דכאקאן (A דרכאקאן).

Là demeurait un homme distingué, nommé Ma'soum. Il vint amicalement au-devant des Juifs, les pourvut de vivres et les protégea contre la brutalité des surveillants des chemins.

Le lendemain, c'était le jour des saules, jour de pénitence[3]. Le Khan ordonna, en ce jour, au vizir de Kachan de tenir une nouvelle séance du Diwan. Il y fit proclamer que celui d'entre les Juifs qui ne faisait pas profession de la religion musulmane le déclarât, afin de payer les impôts que, comme Juif, il devait depuis des années. Mais deux membres du Diwan, le vizir lui-même et le scheikh, « versèrent un peu d'eau sur le feu » en proposant que d'abord on fournît encore une fois aux Juifs l'occasion de se libérer; on les autoriserait, en effet, à exprimer chacun le désir d'être Musulman, et dès lors on les reconnaîtrait pour tels. La proposition fut érigée en arrêté et les Juifs obtinrent ainsi le moyen de se soustraire à de nouvelles épreuves. Ils se présentèrent un à un et se déclarèrent mahométans. Il y eut en tout sept cents personnes, dont les noms furent consignés par écrit. La liste en fut remise à Sourkhab afin qu'il la fît parvenir au grand-vizir. Délivrés du malheur qui les avait menacés, les Juifs se réunirent au cimetière et attendirent avec crainte ce que Dieu leur réservait encore. Quant à Sourkhab, il se servit de sa mission comme d'un prétexte pour extorquer aux Juifs de Kachan un assez gros présent d'argent.

LXXVI. — *Dieu amène les causes qui provoquent la chute du grand-vizir. Il tombe en disgrâce auprès du schah, à cause du général qui se trouvait en guerre contre les Géorgiens*[4].

A 144 *b*, L 96 *b*, P 128 *a*. — 66 distiques.

Le chapitre débute par d'assez longues considérations sur ce thème : de même que toute faute est vengée, de même le cruel traitement que le grand-vizir fit subir aux Juifs fut expié par lui d'une façon analogue. La destinée l'atteignit par le fait du général qui, en l'année 5416 [1], se rendant à Kandahar, avait touché Kachan [2]. Ce dernier, Roustam Khan étant mort dans l'intervalle, fut envoyé à sa place par le schah contre les Géorgiens, de sorte qu'il abandonna l'expédition de l'Inde pour marcher sur la Géorgie. Il eut d'abord l'avantage, mais ensuite il fut tellement harcelé par Tamours, roi des Géorgiens [3], qu'il fut obligé de demander au schah l'envoi de nouvelles troupes. Mais la lettre du général tomba aux mains du grand-vizir, qui la déchira et n'en fit rien connaître au schah. Beaucoup de lettres que le général écrivit au schah eurent le même sort, jusqu'au moment où il envoya finalement un messager porteur d'une lettre pour le schah, à qui il devait la remettre en personne.

---

[1] V. 5 : כה אינגא הסת פרח אבאד אנדוה. Allusion à la colonie des Juifs au bord méridional de la Mer Caspienne, nommée Farahabad. Voir plus haut, chap. XLIV, LI-LII.

[2] אראן A. ארדן, sûrement sur le chemin de Kachan à la Montagne noire.

[3] V. 17 : ביאיד רוז דיגר רוז ערבה   בווד רוזי כה הסת רוז תשובה.

[4] Le titre est ainsi conçu dans L et dans P : סבבה סאכתן הי״ת (=השם יתברך) וכר זבון כרדן אעתמאד דולת... Il commence dans A par les mots : יארי נמודן הי״ת (Dieu assiste). A la place des derniers mots, A porte : « et il est jeté dans les fers ». Du reste, le titre se rapporte en même temps au contenu du chap. LXXVIII.

LXXVII. — *Description de la grandeur du grand-vizir et de sa puissance* [4].

A 146 *b*, L 98 *a*, P 130 *a*. — 58 distiques; les vers 19 et 20 manquent dans A.

Avant de poursuivre le récit de la chute du grand-vizir, le poète s'arrête un instant à décrire sa puissance extraordinaire et son amour du faste, pour que la grandeur de sa chute paraisse d'autant plus sensible. De cette description il faut surtout retenir les traits où s'affirme le pouvoir considérable que le grand-vizir exerçait sur le schah. Le grand-vizir exerçait la puissance suprême dans l'État; « Khans et émirs, sultans et armée, tous relevaient de son commandement [5] ». De cette façon, il pouvait aussi mettre à exécution sans obstacle ses plans contre les Juifs. Mais, comme jadis Aman, il fut également atteint à l'improviste par son destin. Pendant la nuit, le malheur le frappa. Et parce qu'il avait levé la main sur la Tora, sa chute survint soudainement [6].

LXXVIII. *Le messager du général apporte la vingtième lettre et la remet au schah lui-même ; le schah se détache de son grand-vizir.*

A 148 *a*, L 99 *a*, P 131 *b*. — 70 distiques ; le v. 13 manque dans A, qui contient, par contre, entre les vers 35 et 36, cinq vers qui manquent dans L.

Le messager du général réussit à faire parvenir la lettre au schah. Elle contenait l'accusation contre le grand-vizir d'avoir intercepté à dessein les vingt lettres précédentes du général et d'avoir ainsi nui aux intérêts du schah. Celui-ci était prié de dire si la souveraineté était entre ses mains ou entre celles du grand-vizir. Quand le schah eut lu la lettre, il fit venir le grand-vizir et lui demanda des explications sur ce qu'il ne lui avait rien dit des lettres du général. La réponse du grand-vizir irrita encore davantage le schah ; il lui ordonna d'approcher et lui donna un soufflet si violent [1] que le sang jaillit de sa bouche. Puis le schah commanda de confisquer ses biens et de le charger lui-même de chaînes de fer au cou. Il fut mené à Qoum afin de servir d'exemple d'intimidation aux hommes [2]. C'est ainsi que le grand-vizir dut subir les mêmes tourments qu'il avait fait subir aux Juifs. Sa détention fut encore aggravée plus tard par des mesures rigoureuses et cruelles.

---

[1] V. 15 : בתאריך התי"ו (= 1656).

[2] Voir plus haut, chap. XXVI.

[3] Le même nom est porté également par le précédent roi Géorgien qui est mentionné au chap. XLII.

[4] C'est la leçon de A ; L et P ajoutent : comment, malgré toute son grandeur et sa magnificence, il fut finalement précipité dans le malheur.

[5] V. 38 : זבאן ומיר וסלטאן ולשכר   המה דר אמר או בודנד יך סר.

[6] V. 52-53 : אגר או דכת בר הורה נמי זד   צנאן זהדי דר אבר או נמי כורד
אגר תורה נמי כרדש צונאן כאר   נמי אופתאד אזין דולת כיך באר.

LXXIX. *Prières et supplications adressées au trône de Dieu* [3].

A 150 *a*. L 100 *b*. P 133 a. — 42 distiques.

C'est une prière pour la délivrance. Elle commence par l'invocation du mérite des patriarches et d'autres pieux personnages de la Bible (dont la mention est précédée de celle du trône, des luminaires du ciel, des anges), depuis Adam jusqu'à Mardochée et Esther, après lesquels vient seulement l'antique Sérah bat Ascher [4]. A la fin, le poète rappelle encore le mérite des pieux vieillards et des sages amis de Dieu [5]. Dans cet exil, — c'est ainsi que la prière se poursuit, — tous se tournent dans leur abandon et leur détresse, vers Dieu, se rappelant les miracles qu'il a opérés pour Israël lors de la sortie d'Egypte. L'auteur dépeint la situation désespérée d'Israël et implore l'assistance divine pour l'en tirer, faisant allusion aux exemples bibliques du secours prêté par Dieu à son peuple. « Puisse-t-il ne plus te plaire de nous négliger ; nous n'avons aucun Dieu hormis toi ; Dieu, accorde au peuple des Hébreux la réconciliation, semblable à celle qui fut accordée à Moïse lorsqu'il brisa les tables, alors que toi-même en donnas la bonne nouvelle à Moïse par ce mot : « J'ai pardonné! » [6]. Délivre-nous, Seigneur, de cette infortune, fais-nous arriver tous dans le pays d'Israël ; envoie de nouveau la délivrance ; confie au Messie le peuple des Hébreux ; rebâtis encore une fois le sanctuaire et

---

[1] V. 32 : בזד אז רוי קהרש יך טפנגה. Au lieu de יך טפנגה (=טפאנצה), L a : יך דו פנגה (un, deux coups).

[2] V. 44 : בגופתא תא ברנדש ברדהי קוב   כה תא עברת בגירנד גומלה מרדם.

[3] L et P : פי אלמנאגאת אלהמאס ואלחאת ובקשות בדרגאה בארי תעאלי והקדס גויד. Abt. : דרך בקשות, et ajoute ותמאמי כבן (« et fin du poème »).

[4] V. 10 : בחק מרדכי וניז אסתר   בחק מקדמי שרח בת אשר. V. supra, chap. VII

[5] V. 14 : בחק גומלה פיראן המה דאר   בחק גומלה עאשקאן השיאר.

[6] V. 34 et suiv. :

תגאפל כיש אזין תו בר מא מפסנד   נדארימאן בגייר אז תו כודאונד
כודאייא סולח כון בא קום עיבר   צונאן סולחי כי שוד לוחות שכר
כה כוד פרמודהי אז אמר תורה   כה סלחתי גבר משה בשורה

fais retentir les chants de David ; réjouis le cœur de Babaï en ces jours, donne-lui une coupe de la liqueur de l'abondance[1]. »

LXXX. — Ce chapitre est contenu dans deux versions qui diffèrent l'une de l'autre de la façon la plus curieuse et qui présentent pourtant beaucoup d'éléments communs. L'une est représentée par L (101 *b*) et P (134 *b*) et porte ce titre :

Les Juifs (de Kachan) portent plainte à la capitale (Ispahan), obtiennent un arrêt relatif à la confession juive et reprennent le chemin de Kachan[2].

La seconde version se trouve dans A (152 *a*) et est ainsi intitulé : *Mirza Aschraf est destitué de sa fonction de vizir de Kachan et le Khan de Damdam saisit un prétexte pour persécuter les Juifs*[3]. De Mirza Aschraf, le vizir hostile aux Juifs, il a été question plus haut, au chapitre LXI ; la conduite du khan de Damdam à l'égard des Juifs de Kachan a été racontée aux chapitres LXX-LXXV. Dans le présent chapitre, il ne s'agit pas d'eux : le titre qu'il porte dans A est donc, en tout cas, erroné. Mais même la version de L ne fait pas apercevoir clairement les événements racontés ; il est visible seulement qu'ils sont postérieurs à la chute soudaine du grand-vizir ennemi des Juifs et qu'ils introduisaient le retour au judaïsme des convertis de force, qui fait l'objet des chapitres suivants. Le chapitre a 77 distiques dans L, 110 dans A. Le début diffère entièrement dans les deux versions ; c'est seulement avec le vers 35 dans L et le vers 25 dans A que l'accord s'établit, d'après la table de concordance donnée en note[4].

Dans ce qui suit, le contenu du chapitre sera indiqué d'après L, où le récit commence par ces mots : « Viens, écoute de moi le récit de la délivrance que Dieu a opérée pour le peuple élu[5]. » Du temps que les notables de la communauté de Kachan se rendirent à la cour royale pour présenter au schah une requête en faveur de la religion mosaïque, différents membres de la députation essayèrent de rédiger la requête, et ils se turent mutuellement leurs essais ; mais aucun ne plut. Alors l'un d'eux, Siméon, se déclara prêt à écrire avant le jour suivant une requête qui exprimerait convenablement leurs griefs ; il espérait qu'en faveur de la communauté l'intercession de Moïse l'assisterait[6].

---

[1] L : אנתהור (ainsi ponctué) ; A : אנשהור, c.-à d. : אנתהאר.

[2] תטׄלם זדן גמאעת דר ארדו והכם גרפתן אישאן דר באב ישראלי ורואנה שודן דר ראה כאשאן.

[3] עדל (=עזל) שודן מירזא אשרף וזיר דר כאשאן ובהאנה גרפתן כֿאן דמ דן (sic) בר גמאעת.

[4] A 25-30 = L 35-40 ; A 31-38, 40-42 = L 42-52 ; A 85-88a, 90b = L 53-56 ; A 91-93 = L 57*a*, 58-59, 60*b* ; A 94-110 = L 61-77. Dans L manquent les vers de A 39 43 84 ; 88*b*-90*a* ; dans A manquent les vers de L 41, 57*b*, 60*a*.

[5] ביא בשנוו זמן שרח גאולה   כה חקש סאכֿת בהר עם סגולה.

[6] V. 9 : רוים תא אז זכות אין גמאעת   בכֿאהד בהר מן משה שפאעת.

Ici, quelques vers (11-16), qui ne sont évidemment pas à leur place, indiquent que le vizir de Kachan était a cette époque Mirza Mas'oud[1], tyrannique et usant de violence dans la perception des impôts. En mots simples et clairs, Siméon exposa dans sa requête que les Juifs avaient été amenés à faire profession de la foi musulmane par la force, et qu'une telle profession était sans effet. Ce n'est que sous l'empire de la crainte que leur inspirait le grand-vizir qu'ils avaient consenti à devenir Musulmans ; mais, en réalité, ils n'avaient même pas vu une fois l'Islam en rêve ; bien au contraire, ils lisent la Tora et récitent chaque matin la prière pour le schah[2]. Au nom du Prophète, accorde-leur, ô Schah, la liberté religieuse !

La supplique de Siméon plut aux autres et ils se rendirent au palais pour la remettre. Ils y trouvèrent, à la place de l'ancien grand-vizir, un nouveau vizir qui avait fermé les portes de la persécution[3]. Le vizir lut la requête et renvoya ceux qui la lui avaient présentée avec la promesse de la mettre sous les yeux du schah dans l'espace d'un mois. Quand Siméon et ses compagnons se furent éloignés, le nouveau grand-vizir réfléchit sur ce qu'il avait à faire ; il résolut de soumettre les Juifs de Kachan à une épreuve pour savoir s'ils voulaient sérieusement être autorisés à professer de nouveau leur ancienne religion. Il fit venir un officier et lui remit une lettre revêtue du sceau royal, qui lui donnait pleins pouvoirs de percevoir des Juifs de Kachan cinq tomans d'or par homme, moyennant quoi ils seraient autorisés à revenir a leur ancienne croyance. L'officier s'acquitta de sa mission et alla à Kachan, où il commença par visiter le Molla. Celui-ci se déclara prêt à payer la somme demandée[4].

LXXXI. — *Dieu amène la cause*[5] *par laquelle les Juifs de Kachan retrouvent la possibilité de devenir dignes de la vraie foi.*

A 155 *b*, L 103 *a*, P 136 *b*. — 79 distiques ; le v. 8 manque dans A.

Le poète ouvre ce chapitre par d'assez longues considérations sur cette question : pourquoi Dieu n'a-t-il pas donné plus tôt aux Juifs de Perse le moyen de revenir à leur croyance, et pourquoi a-t-il souffert que la persécution religieuse durât si longtemps? Il répond à cette question par la comparaison du chirurgien, qui ne peut enfoncer avec efficacité sa lancette dans la blessure qu'au moment où celle-ci est devenue mûre pour l'opération. De même, la délivrance a pu venir seulement lorsqu'il en a été temps. C'est ainsi qu'Israël ne fut affranchi en Égypte qu'au bout des siècles fixés pour la durée de l'esclavage. « Notre Galout à nous prit fin, lui aussi, seulement quand le terme fixé se fut approché de l'expiration[1]. »

---

[1] C'est sans doute le même que celui dont il a été question plus haut, aux chap. LXVI-LXVIII.

[2] V. 20-21 :

מסלמאן גשתהנד אז תרס נואב   נדידנד הרגז אסלאמיי דר כאב
המה תוראת כ̇אננד איי שהנשאה   דעאיי שאה מי כ̇אננד סחר גאה.

[3] V. 25-26 : בבירדנד תא בדרגאה הומאיון   וזיר נו בדידנד בדסתוריאן
בה גאי אתהניא הורגת נשסתה   דרי מחנת ברויי כ̇לק בסתה.

[4] 52 : צה מרכא אין סכ̇ן בשניד אז ויי   בשוד אז בהר זר צ̇ין חאתם טיי. Il devint comme Hâtim Taï, c'est-à-dire généreux, prêt à donner. Dans A les deux mots sont corrompus en כאבב רג̇יר. — Le sens des distiques qui suivent jusqu'à la fin du chapitre ne m'apparaît pas très clairement. Toutefois, ce qu'on peut entrevoir, c'est que la mission spéciale de l'officier envoyé par le grand-vizir à Kachan fournit au vizir de cette ville (Mirza Mas'oud, nommé plus haut) l'occasion d'extorquer de nouvelles sommes aux Juifs.

[5] V. plus haut, le titre du chap. LXXVI.

L'officier envoyé par le grand-vizir, muni des pleins pouvoirs pour lever cinq tomans sur chaque Juif de Kachan, vint également trouver Siméon et l'invita à en opérer le versement. Mais Siméon répondit : « Donne-nous, toi, avant tout, nos droits ; pour nous savoir reconnus dans nos droits, nous donnerions tous, au lieu d'or, notre vie[2] ». Ces paroles firent une grande impression sur l'officier, et il promit de porter l'affaire des Juifs devant le schah. Il se hâta de retourner à Ispahan et exposa au schah les plaintes des Juifs de Kachan. Quand le schah les entendit, son cœur pencha pour les Juifs[3]. Il donna l'autorisation pour ceux de Kachan de confesser leur ancienne croyance. Il fit venir également un greffier et rédiger une lettre revêtue du sceau royal et aux termes de laquelle les Juifs ne pourraient être imposés, en outre des impôts ordinaires dus par eux, d'aucune autre taxe ; une autre lettre contenait un Fetwa (édit) d'après lequel les Juifs devenus Musulmans par contrainte pouvaient, conformément à la religion du Prophète, revenir à leur ancienne croyance, sans que personne pût leur adresser de ce fait une parole blessante[4]. Waqi'ah Khan fut chargé par le schah d'exécuter les ordres concernant les Juifs et de percevoir les impôts dus maintenant par les Juifs par suite de la nullité de leur conversion à l'Islam. Quand il reçut cet ordre, il fit venir chez lui les notables des Juifs et leur fit connaître le contenu des décisions royales ; il leur déclara en particulier qu'à part les 62 tomans qu'ils devaient payer à la caisse de l'État, ils n'auraient aucun versement à effectuer. Ensuite il fit ouvrir leurs maisons de prières et remettre au Molla un habit honorifique en témoignage de sa faveur[5].

V. 24 : צנין גלות מא הם מסכ האזא צו קץ נזדיך שוד אן כרד תקאזא

[2] V. 35 : כה תא מא ראה ורסם כוד בדאנים בגאיי זר המה גאן בר פשאנים

[3] V. 47 : צו בשניד אין סכן הא שאה עאדל דלש אז בהר עברי גשת מאיל.

[4] V. 56 et suiv. : נוישתנד המצונין פתואי דיגר במוהר שאה ואז שרע פיימבר
כה הר מוסאיי אז גוור חכאם מסלמאן גשתה באשד פוכתה וכאם.
רוונד בר דין כוד צון מא תקדם נגוייד כס בדישאן חרף מותכם.

[5] V. 75 : בגופת דרהאי מסגד הם גושאיינד במולא כלעת מארא נומאיינד

LXXXII. — *Les Juifs vont à Kachan et ouvrent les synagogues le jour du sabbat « Anokhi[1] ».*

A 158 *a*, L 104 *b*. — 49 distiques ; les vers 26-31, 35 manquent dans A ; deux vers de A manquent dans L.

Tout joyeux, les représentants de la communauté de Kachan se rendirent à Ispahan[2], et heureux d'avoir obtenu la liberté de conscience, ils retournèrent de nouveau dans leur ville. Il s'était écoulé juste cinq ans depuis leur conversion forcée[3]. C'est au mois de Schebat et le samedi de Anokhi (auquel on lit le Décalogue[4]) que nous nous empressâmes de revenir à notre religion[5]. Les synagogues furent ouvertes et le Molla fut conduit au vizir de la ville pour recevoir le vêtement d'honneur de l'Aga.

La majeure partie du chapitre (à partir du v. 12) relève les mérites que certains membres de la communauté de Kachan surent s'acquérir pour favoriser la tournure favorable des faits, aussi bien en sacrifiant leur fortune qu'en payant de leur personne. Parmi eux sont cités : en première ligne, Siméon, déjà nommé ; puis Ibn Yamin (Benjamin), Abraham et la femme de ce dernier, qui passa toute une année en jeûnes en faveur de la communauté et stimula le zèle de son mari, le poussant à faire des démarches continuelles en faveur des Juifs opprimés. D'ailleurs, tout arriva par la grâce et la bonté de Dieu, sans qui aucun homme n'aurait pu chasser le malheur. « Des hommes rusés avaient noué un sort et tout autour cent vagues roulaient, mais la faveur de Dieu dompta les vagues et il rompit le charme[6] ».

La fin du chapitre (à partir du v. 40) est formée par une courte prière, semblable à celle du chapitre LXXIX.

LXXXIII. — *Sur les causes pour lesquelles les Juifs étaient devenus Musulmans. En outre, quelques leçons qui se dégagent de cette histoire. Fin du livre[7].*

A 159 *b*, L 105 *b*, P 140 *a*. — 53 distiques : A contient, entre les vers 5 et 6, un vers qui manque dans L ; de même entre les vers 10 et 11, et entre les vers 17 et 18. Pour la seconde moitié du chapitre (L 36-53), A offre une version toute différente (v. 40-75)[8].

---

[1] V. plus haut, chap. LXVII, *in init.* Le sabbat « Anokhi » est celui où l'on lit la section de Yitro avec le Décalogue.

[2] Le but de ce voyage n'est pas indiqué. Peut-être s'agissait-il de payer les impôts arriérés ou de remercier pour la faveur obtenue.

[3] La persécution dura donc de 1656, à 1661.

[4] Voir note 2.

[5] V. 4 : בורי שבת אנכי דיגר באז   בברדימאן בדת ביש פרואז.

[6] V. 38-39 : טלסמי בסתה בודן פילכיפאן   ברוורש בוד צד דריאה וטופאן
המאן לוטף כודאש דמסאז גרדיד   טלסמי אינצינין דר באז גרדיד.
Sur פילכופאן, qui désigne ici les ennemis des Juifs, v. plus haut, chap. LXVI, v. 43.

[7] A ne donne que la dernière partie du titre.

[8] V. p. 266, n. 4.

« Si quelqu'un demande : Dites comment cela s'est passé ? Répondez-lui : Voici comment. C'est à cause de notre péché que nous a atteints cette épreuve dans laquelle on a imposé aux Juifs une telle contrainte. Même si nous avions eu des mérites, nous aurions dû porter les chaînes de cette tyrannie. Ecoute maintenant ce que les gens commettaient de fautes, ce qu'ils faisaient et ce qui leur arriva dans le cours des temps. Parce que nous avions négligé les cinq livres de la Tora, Dieu nous livra à l'Islam pendant cinq ans. Parce que nous nous étions détournés de la Tora de Moïse, nous avons dû entendre les sons du Koran[1]. Puis, nous n'avions pas récité les « cent bénédictions » que la Halakha prescrit ; pour ce péché, on nous mit dans la main le chapelet avec lequel il fallait dire les formules de bénédiction[2] : de même que nous avons omis de réciter cent bénédictions, de même nous dûmes réciter cent eulogies (musulmanes) avec le chapelet. Nous avions négligé les jours de jeûne, aussi Dieu nous donna-t-il le mois des jeûnes[3], pendant lequel nous étions obligés de jeûner. Nous avions également négligé la Tefilla, laissé passer l'heure de la prière du matin et du soir ; pour cette faute, il arriva finalement qu'on nous conduisit de force à la prière. Chaque jour on envoyait de nombreux agents pour nous mener à la mosquée ; nous étions contraints de ceindre l'Ihràm et de dire sous l'empire de la crainte la prière du matin ; de même, nous devions nous trouver à la prière de midi et à celle du soir. Comme nous avions été négligents en tout, il nous fallut être complètement foulés aux pieds. Mais dans sa grâce, Dieu usa, du haut du ciel, de clémence envers nous, grâce à l'alliance des patriarches... Toutefois, quoique nous soyons tous délivrés par Dieu de la contrainte de l'Islam, nous sommes devenus pauvres, car on nous a pris d'innombrables sommes d'argent. Les riches de l'époque[4] ont maintenant les mains vides : les gens du Diwan les ont pillés. Ceux de condition moyenne[5] ont vu leurs maisons démeublées, de sorte qu'ils sont semblables à des oiseaux sans ailes. Les pauvres[6] sont tous comme la fourmi qu'on foule aux pieds. Leur cœur à tous n'en fut pas moins joyeux quand ils purent de nouveau faire profession de la Tora, qu'ils ouvrirent les synagogues et trouvèrent les rouleaux de la Loi à leur place. Tous furent mis en joie par la grâce de Dieu, comme s'ils s'unissaient de nouveau avec le fiancé[7].

Viennent alors les leçons annoncées dans le titre, sous la forme d'une exhortation du poète à lui-même. Elles ont surtout pour sujet la fuite des péchés qui avaient été énumérés dans la première partie du chapitre

---

[1] V. 6 : במסצד בונג קריאן (A : קאראן) מי שנידים.

[2] V. 8 : בדאדן דסת מא תסביה תכביר.

[3] Le Ramadan.

[4] V. 23 : המה עשיר דוראן.

[5] V. 25 : בינינים.

[6] V. 26 : עכירים.

[7] V. 29 : גמה אז פזל חק דל שאד גשתנד   זנו עארוס כוד דאמאד גשתנד

comme ayant causé l'épreuve maintenant surmontée[1]. La fin du chapitre est formée par une prière qui commence par ces mots (v. 43) : « Dieu je suis très confus de mes actions... », et contient principalement des supplications se rapportant à l'avènement des temps messianiques.

W. BACHER.

(*A suivre.*)

---

[1] A ne contient que les sept premiers distiques de cette moralité. Celle-ci s'interrompt brusquement et la fin du chapitre — du livre par conséquent — est formée par 36 vers de contenu narratif que le copiste a insérés à cette place, par suite de quelque méprise, à la place de la véritable conclusion.

LES ANCIENS CIMETIÈRES ISRAÉLITES DE METZ

Il faut savoir gré à M. Netter de la publication des documents concernant l'histoire des cimetières israélites de Metz ainsi que des inscriptions des pierres tombales trouvées sur l'emplacement de ces cimetières. Ces documents et ces inscriptions complètent heureusement les données historiques et généalogiques que nous possédions déjà sur les Juifs de Metz aux xvii^e et xviii^e siècles, de sorte que cette communauté est une de celles dont le passé est le mieux connu, au moins pour ce qui concerne les temps modernes. Il est vrai qu'il y aura toujours des additions et des rectifications à y faire, et c'est précisément là le but des lignes suivantes.

M. Netter ne parle pas du cimetière des Juifs du moyen âge. Il faut croire néanmoins que les Archives de la communauté israélite de Metz renfermaient autrefois un document dans lequel il était question de ce cimetière, car M. Bégin prétend, d'après ce document, que les Juifs de Metz avaient un cimetière, au moyen âge, aux environs de l'esplanade, dans l'emplacement de l'ancienne citadelle. (Voir *Revue Orientale*, I, p. 395.)

A en juger d'après les actes publiés jusqu'à présent, il y aurait eu, sous l'ancien régime, trois cimetières israélites à Metz, savoir : 1° le plus ancien, fondé bientôt après l'établissement des premières familles juives à Metz, en 1567 ; 2° celui de l'année 1619, et 3° celui de 1690. Or, nous avons trouvé un document qui fait mention d'un quatrième cimetière. C'est un extrait du registre des délibérations des Trois Ordres, portant le numéro 249 des Archives municipales de Metz. Ce cimetière servait, paraît-il, à l'inhumation des Juifs étrangers et des environs. Nous donnons ici copie complète de cette délibération :

Du 17 décembre 1771. Echange d'un terrein pour servir de cimetière aux Juifs étrangers.

Ce jour Messieurs des Trois Ordres étant assemblés, M. le syndic a dit que le Roi ayant jugé à propos de faire démolir et abattre tous les arbres et batimens qui étoient dans l'isle de Chambière, pour en former une place propre a exercer la garnison de cette ville, il avait été nécessaire de chercher un emplacement pour servir de cimetière aux Juifs étrangers qui meurent en cette ville, et à ceux des environs; qu'il n'en avoit pas été trouvé de plus convenable que celuy de la pointe de cette isle près la cour aux gelines; que ce terrain appartenant à la ville, il avoit été chargé par une déliberation du 31 juillet 1770 d'en passer l'acte de vente au profit de Sa Majesté moyennant une somme de cent vingt livres : que depuis cet acte passé il avoit été reconnu qu'il seroit plus avantageux pour le peuple de demander à échanger ce terrein contre un autre de la même consistance apartenant au Roi dans la même isle près le bord de la Moselle joignant le magazin à hoüille cede par la ville à M. le Prince de Saarbrück, pour former du terrein échangé un chantier propre à deposer les bois de chauffage qui viennent par la basse Moselle pour être vendus en cette ville : que ce terrein avoit déja été fixé du consentement de l'Intendant, et contient 616 toises, non compris le marchepied de la rivière, qui doit en avoir 4 de largeur; en sorte que pour consommer cet échange il ne manque plus que l'agrément de Messieurs qu'il ne pense pas devoir être refusé.

La matière mise en déliberation, il a été arrêté qu'il étoit du bien et de l'avantage des citoyens de procurer aux marchands qui amènent des bois de chauffage pour les vendre en cette ville, toutes les commodités possibles; qu'aucun terrein ne paroissoit plus propre à en former un chantier, que celuy que M. l'Intendant veut bien échanger contre celuy pris pour l'emplacement du cimetière des Juifs étrangers; qu'en conséquence le syndic sera par le présent autorisé à en passer l'acte d'échange, et faire tout ce qui sera nécessaire pour le valider, de le signer au nom de cette assemblée, au moyen de quoy led. acte vaudra comme s'il était signé par tous Messieurs des Trois Ordres : et en cas que cet acte entraineroit des fraix il en sera remboursé sur le simple mémoire qu'il en fournira.

Fait en l'assemblée de Messieurs des Trois Ordres, tenue à l'hôtel de ville de Metz le dix-sept décembre mille sept cent soixante onze.

Suivent les signatures.

Nous possédons également un certain nombre de documents datant de l'époque de la grande Révolution et qui nous ont été communiqués par M. le Grand-Rabbin A. Ury de Strasbourg.

La charge de gouverneur dans la province de Metz et des Trois-Evêchés avait été exercée, dès l'année 1726, par Charles-Louis-Auguste Fouquet, comte de Belle-Isle, maréchal de camp, et plus tard maréchal de France. Ce personnage, qui a joué un grand rôle sous le règne de Louis XV, rendit beaucoup de services à la ville de Metz. Il commanda des travaux importants et fit construire, entre autres, la caserne de Chambière. Or, c'est probablement à cette même époque qu'une ordonnance de ce gouverneur faisant defense de troubler les Juifs dans l'exercice de leur religion fut affichée au-dessus des portes du cimetière des Juifs *entre le Pont et la Barrière de la Porte de Chambière*. Cette ordonnance existait encore à sa place primitive, lorsque les droits de l'homme et du citoyen furent déclarés par l'Assemblée Nationale. Or, un membre du corps municipal fit observer, dans la séance du 20 août 1791, qu'il était inutile de laisser subsister l'ordonnance en question, et l'enlèvement en fut arrêté dans la même séance [1].

Les difficultés survenues en 1792 ne sont mentionnées par M. Netter que succinctement. Nous sommes à même de compléter ses renseignements par des documents provenant des Archives de la Préfecture.

C'est dans les séances des 6 et 7 septembre 1792 que le Conseil de guerre décréta la suppression des *deux* cimetières des Juifs situés dans l'île de Chambière. Dès que l'extrait des procès verbaux de ces séances lui fut parvenu, le Conseil de district arrêta que la réquisition du Conseil de guerre serait exécutée et que les Juifs de Metz seraient tenus de faire enlever toutes les pierres tumulaires qui étaient dans les différents cimetières. Le Brun et Guelle furent nommés *pour tracer le cimetière nouveau des Juifs*. Voici le texte intégral de l'arrêté.

Conseil de district. Archives de la Préfecture

Séance permanente du vendredi 7 septembre 1792 l'an 4 de la Liberté.

Présents : MM. Pécheur, Bail, Gallain, etc.

Cimetière des Juifs à détruire.

Vu l'extrait des procès-verbaux du Conseil de guerre des 6 et 7 du présent mois par lequel article 5 : « Les deux cimetières des Juifs situés dans l'Isle de Chambière seront supprimés, il leur en sera fourni un autre à la pointe de la dite ille dans lequel ils n'auront pas la liberté d'élever d'édifice autre qu'une simple baraque.

Et par l'article suivant : « en conséquence de la suppression arrêtée hier des deux cimetières des Juifs, ils seront tenus de faire enlever d'ici à lundi prochain toutes les pierres tumulaires qui sont dans les dits cimetières, l'administration du District est requise de faire exécuter cette disposition ainsi que l'arrêté d'hier et de faire désigner à l'extrémité de la pointe de l'ille de Chambière un local suffisant pour servir désormais de cimetière aux dits Juifs. »

Le Procureur sindic ouï : le Conseil arrête que la réquisition ci dessus relatée sera exécutée selon sa forme et teneur ; en conséquence que les Juifs de Metz seront tenus de faire enlever d'ici à lundi prochain toutes les pierres tumulaires qui sont dans les différents cimetières et autres objets qui pourront empêcher le libre accès aux emplacements dont s'agit à l'effet de quoi le présent arrêté sera notifié de suite aux Juifs de Metz en la personne du sieur Marchand Mayence, l'un d'eux, afin qu'ils ayent à s'y conformer.

---

[1] Délibérations du corps municipal, 23 nov. 1790 — 17 nov. 1791. Série D. 1. Archives municipales de Metz.

Et pour tracer le cimetière nouveau des Juifs, le Conseil a nommé M. Le Brun, qui est invité de procéder de suite à l'indication du local nécessaire et ce en présence de M. Guelle que le Conseil nomme à cet effet pour commissaire, M. Le Brun étant au surplus autorisé à procéder à toute fin que de raison à toute estimation que les destructions dont s'agit pourront nécessiter.

M. Guelle a déposé sur le bureau l'expédition signée Flamette, commissaire des guerres de la 3^{e} division militaire de deux extraits de procès-verbaux du Conseil de guerre de cette ville, en date du jour d'hier et du jourd'hui, portant suppression des cimetières des Juifs dans l'Ile Chambière et invitation à l'administration de district de faire désigner à l'extrémité de la pointe de la dite isle Chambière un local suffisant pour servir désormais de cimetière aux dits Juifs et de faire en surplus exécuter lesdits arrêts.

Nous avons vu plus haut qu'un cimetière spécial était destiné aux Juifs étrangers et des environs. Nous savons, en effet, qu'un assez grand nombre de familles juives résidaient dans plusieurs villages voisins de Metz. Le doyen et ancien bâtonnier de l'ordre des avocats au Parlement de Metz, Gabriel, dit, dans ses *Observations détachées sur les coutumes et usages anciens et modernes du ressort du Parlement de Metz* (1784, p. 49) : « Dans les campagnes et dans les autres villes du ressort, rien n'autorise l'établissement des Juifs. Les seigneurs ont grand tort lorsqu'ils leur permettent de s'y établir... et lorsqu'à l'appas d'une retribution annuelle ils les ont reçus, ils ne tardent guères de s'en repentir. » Mais cette situation précaire et, sans doute, aussi le manque de fonds ne permirent jamais aux Juifs de la campagne d'établir un cimetière, de sorte qu'ils se servirent de celui de Metz. Cet état de choses dura jusqu'au 19 septembre 1792, où il fut défendu aux Juifs de Metz d'*enterrer à l'avenir dans leur cimetière aucun Juif non résidant en cette ville*. C'est ce qui ressort de la délibération suivante :

Conseil de District 72^{e} feuillet

Séance permanente du mercredi 19 septembre 1792 l'an 4 de la Liberté.

Arrêté relatif aux Juifs.

Présents : M. Pêcheur, Bail, Gelland, etc.

Sur ce qui a été observé par l'un des Messieurs que, précédemment, les Juifs de Metz formaient une communauté qui comprenait ceux dont la residence était tolérée dans plusieurs villages voisins et qui s'étendait même sous beaucoup de rapports dans toute la generalité.

Que la Métropole, le seul lieu où ils eussent un établissement légal, était pour eux tous un point central et ralliement.

Que ces relations intimes ne cessaient pas, même avec leur existence phisique, mais que differents seigneurs qui vendaient aux individus de cette croyance un asile précaire ne leur ayant pas accordé de terrein pour les enterrements, et ceux-ci n'aiant pas toujours eû les moiens de s'en procurer un, les cimetières des Juifs de Metz y supplèèrent et souvent on y déposait des morts amenés d'assez loin.

Que la nécessité à pourvoir à la conservation de la place vient de faire ôter aux Juifs de Metz leurs deux cimetières dont la situation nuisait à sa defense.

Que celui qui leur a été designé en remplacement a l'extrémité de l'Isle de Chambière n'a pas les inconvénients des deux autres, mais que le commissaire qui en a fixé l'étendue avec l'ingénieur de la ville n'a dû calculer et n'a calculé en effet que la population actuelle et progressive des citoiens de la religion juive domiciliés à Metz, en sorte que si l'on continuait à y inhumer les morts des villages et lieux voisins, un nouveau cimetière beaucoup moins vaste que les deux anciens se trouverait bientôt insuffisant ce qui entraînerait des inconvénients en tout genre et serait nuisible à la salubrité de l'air et à la sureté des citoiens.

Que les Juifs devant désormais jouir partout où ils sont établis et où s'établiront, de l'état civil et de l'exercice libre et public de leur religion, il est de leur devoir, comme il leur sera aisé, de se procurer, soit à prêt d'argent, soit par concession de leur commune soit tout autrement, des terrains pour leurs inhumations et que l'administration ne doit plus tolérer, dans une parti de son territoire, un rassemblement qui conserverait la trace et le souvenir d'une communauté et corporation entièrement dissoute.

Qu'il pensait donc, qu'il y avait lieu d'inviter Messieurs les administrateurs du département et arrêter que deffenses seront faites aux Juifs établis à Metz, de plus à l'avenir enterrer dans leur cimetière aucun Juif non resident en cette ville, à moins qu'il n'y soit décédé, et ce sous cette peine qu'il leur plaira fixer, notamment sous celle d'être privés de leur cimetière; sauf aux particuliers de cette religion établis hors l'enceinte de la dite ville, à se pourvoir pour cet usage d'emplacements convenables, que l'arrêté qui interviendra sera imprimé, affiché et envoyé dans toutes les Municipalités de son territoire, où il existe des Juifs et que les Departements voisins en seront prévenus et engagés a prendre pareille mesure.

Le Conseil, le Procureur sindic ouï, après en avoir délibéré adopte la proposition et arrête qu'expédition des presentes sera adressée à Messieurs les administrateurs du departement.

Par lettre du 30 décembre 1792, le Ministère de la guerre avait désigné un terrain dans l'île de Chambière en remplacement de celui qu'on avait réuni aux fortifications. Mais, après avoir fait faire des sondages, on reconnut que ce terrain, renfermant des ossements, avait déjà servi de cimetière, ce qui donnait lieu à des observations que le Ministère dut reconnaître fondées. Le 14 février 1793, un autre terrain fut désigné par le commissaire des guerres de la troisième division de l'armée, en présence des citoyens Purnot, commissaire nommé par le département et Besser, ingénieur en chef de la place de Metz. Ce terrain était situé à l'extrémité de l'île de Chambière et contenait, en superficie, 590 toises deux pieds. La soumission en fut faite le 19 février par les citoyens Goudchaux-Mayer Cahen, Moyse Gompertz et consorts, « professant la religion de Moyse », pour l'acquisition du terrain et le 23 février le Département prit un arrêté portant qu'il serait procédé à l'aliénation de ce terrain suivant le mode voulu par les lois relatives à l'aliénation des domaines nationaux, après estimations préalables. Le Conseil du district, dans sa séance du 2 mars 1793, nomma pour cette estimation le citoyen Rutaud, architecte à Metz. Tout cela ressort du procès-verbal, inscrit sur le registre des délibérations du Conseil de District.

M. Netter parle de l'arrêté rendu le 5 pluviôse an II (24 janvier 1794) par le Conseil général de Metz et affectant des terrains spéciaux à l'inhumation des morts sans distinction de culte, et plus loin, il dit : « Malgré tout, les Juifs jouirent sans interruption de leur propriété jusqu'en germinal (de la...e) année, où deux veuves furent citées à comparaître à l'audience de la police municipale et condamnées chacune à 90 francs d'amende pour avoir enterré leurs maris dans le cimetière israélite et pour avoir enfreint de la sorte les lois de l'égalité. » Le document consulté par M. Netter n'indique pas l'année de sa rédaction et, d'après ce qu'il dit, ses recherches faites aux Archives de la ville sont restées sans résultat. Or, il n'y a aucun doute qu'il s'agit du mois de germinal de la IIe année, c'est-à-dire des mois de mars ou d'avril 1794. Nous savons, en outre, que les deux veuves en question ne furent pas les seuls Juifs mis à l'amende pour cette même raison, mais que des peines furent infligées itérativement à plusieurs d'entre eux, comme il est prouvé par un jugement imprimé, dont voici la copie :

Extrait des jugements de la Police municipale de la Commune de Metz. Du 8 Frimaire, l'an IIIe de la République française, une et indivisible.

Entre les membres faisant les fonctions d'Agent national plaignant;

contre les citoyens Alexandre Alphen et Aaron Picquart, boucher, rue de l'Arsenal, défendeurs, celui-ci en personne, et le premier par le citoyen Chevrel, huissier, son fondé de pouvoir; Vu les procès-verbaux dressés, le trois de ce mois, par le commissaire de Police de la deuxième section, constatant que les prévenus ont contrairement à l'arrêté du Conseil général de la Commune, du cinq pluviose, an II, inhumé les corps de leurs parents décédés, dans un autre terrain que celui affecté à cette destination ;

Ouï les citoyens Picquart et Chevrel qui ont convenu des faits, le Tribunal, ouï le membre faisant les fonctions de l'agent national, considérant que des locaux ont été spécialement et exclusivement désignés pour recueillir les dépouilles de l'homme après sa mort, que des citoyens de confiance ont été préposés à ces inhumations; que, s'il était loisible à chacun de choisir à son gré le lieu et les personnes qu'il jugerait convenables pour rendre à l'humanité ces derniers devoirs, il pourrait sous le rapport de la sûreté et de la salubrité publique, en résulter des inconvénients et des abus funestes, capables d'alarmer la sollicitude des magistrats du peuple, et de rendre illusoires leur surveillance et les règlements de prudence qu'ils ont faits sur cet important objet :

Considérant que les hommes égaux pendant leur vie, doivent l'être encore après leur mort, que, pour étouffer tout germe de discorde, des loix philosophiques ont interdit toute manifestation extérieure des cultes; que ces principes ont été violés par des hommes reconnus pour avoir professé la religion hébraïque, en voulant perpétuer une distinction réprouvée, conserver un lieu d'inhumation autre que celui commis à tous les citoyens, un lieu attribué précédemment à la nation juive ; que le Gouvernement ayant proscrit ces démarcations injurieuses, elles doivent cesser dans toutes leurs parties ; qu'ainsi les ci-devants Juifs étant confondus avec les autres citoyens, étant enfants de la même patrie, ils ne doivent pas s'en séparer après leur mort.

Considérant que ce délit prend un caractère plus aggravant par l'obstination avec laquelle quelques citoyens de la rue de l'Arsenal prennent à tâche de le commettre, malgré les peines déja infligées itérativement à plusieurs d'entre eux, qu'il décèle le fanatisme et un complot ourdi par la superstition, que l'on doit s'empresser de déconcerter.

Considérant enfin que l'un des prévenus s'est rendu encore plus coupable en ce que après le décès il a été prévenir le prepose de la Commune, afin de convenir avec lui de l'heure de l'inhumation, et que dans cet intervalle, il a fait enlever furtivement le corps du décédé d'une manière adroite et tortueuse pour tromper la vigilance de la police.

Le Tribunal, faisant droit sur les requisitions de la partie publique plaignante, condamne Alexandre Alphen et Aaron Picquart, chacun à une amende de deux cents livres, et ordonne que le présent jugement sera imprimé et affiché à leurs frais

Fait et jugé au Tribunal de police municipale de la Commune de Metz, le dit jour, huit frimaire an III. Signé au registre Baudouin, president et

Lallement, commis secrétaire.
Collationné. Signé : Adam, secrétaire.
A Metz chez C. Lancost, imprimeur, rue Fournirue.

Nous nous permettons, enfin, d'ajouter ici quelques rectifications concernant le texte des inscriptions, en observant, tout d'abord, que M. Netter aurait pu citer encore plusieurs autres passages des *mémoriaux* se rapportant aux personnes dont il donne l'inscription tumulaire. Les lecteurs de cette *Revue* ont, du reste, déjà remarqué que les mémoriaux sont d'ordinaire plus explicites que les inscriptions.

P. 292. N° 61. אוביך הכין n'est pas Obich Cahen ; il faut, sans doute, lire אובירהובין c'est-à-dire Oberhofen, petit village de la Basse-Alsace.
— — 79. שינדלן n'est pas Schindelan, forme impossible ; c'est une altération de Scheinele ou Schönele ; il faut donc transcrire Scheindelin.
— — 11. Le 25 Schebat de l'année 5395 était un lundi et non un jeudi; il faut lire, avec le *Memorbuch*, ב"ה et ה'צ'ש.
P. 293. — 26. Il y a contradiction entre l'inscription et le *Memorbuch* concernant la date; il faut lire, avec l'inscription, ט"ז (16 Iyar).
P. 294. — 24. Il faut lire כ"ד (24 Kislev), au lieu de כ"ג.
— — 60. Il faut lire ו (vendredi) au lieu de ד (mercredi).
P. 295. — 22. Le 6 Iyar était un samedi, il faut donc lire ש"ק et non בש"ק.
— — 119. Le 8 Tischri était un mardi et non un lundi, de sorte qu'il faut lire בח'.
— — 115. Au lieu de ? יה, il aurait fallu restituer la date du Memorial, à savoir ה'ק'ס'ו; mais dans le Memorial, il faut lire יום ה' au lieu de יום ב'.
— — 120. טבש"ק דכ"פ ne donne pas de sens, il faut lire פשב"ק דר"פ.
P. 296. — 97. Au lieu de יום א', il faut lire יום ג'.
— — note 1. Le Memorial contient encore les mots suivants : נפטר ליל א' ונקבר למחרתו יו' ב' ר' אדר ה'ת'ס'ט לפ"ק.
P. 297. — 107. Il faut lire 5474 (1714), au lieu de 5464 (1704).
— — 45. Il faut lire שבת ט', au lieu de ח'.
— — note. Que signifie le mot קורקי ? Ne faut-il pas lire קרונין couronnes ?
P. 298. — 96. Au lieu de ב' כ"ג, il faut lire ה' כ"ג.
— — 68. Au lieu de מרבלה, il faut lire מעכבה.
P. 299. — 114. Le mardi était le quatrième et non pas le troisième jour de Hol ha Moëd; il faut donc lire ד' דחה"מ au lieu de ג' דחה"מ.
P. 301. — 93. Il faut supprimer le point d'interrogation.

P. 302. — 102. L'année 522 n'était pas bissextile; il faut lire probablement ת'ק'כ'ד (524).

— — 90. Le premier Schebat de l'année 523 était un samedi, de sorte qu'il faut lire יו' א' כ' ou bien יום ו' ז'.

Tome LII, p. 99. Nº 123 Le texte de cette inscription me parait peu correct ; כי מתיבתא רברבי ne donne guère de sens. Au lieu de יוזכל יהודה il faut, sans doute, lire יוזכל יוסף ; ensuite il faut séparer le ו de עש"ק, et mettre un point dessus. א"ח ne peut pas signifier le premier Heschvan, le premier Heschvan de l'année 513 étant un lundi. Il faut, sans doute, lire א"ח"פ, c'est-à-dire אסרו חג פסח, lendemain de Pésah, qui fut, en effet un vendredi. Dans la note, il faut lire ושבי' au lieu de ומשכי'.

P. 100. — 91 La traduction « Et Jacob monta les degrés de l'échelle de la charité » est fausse, puisqu'il faut lire גמל חסד לבני היש' כולם. La date n'est pas ת'ק'כ'ד, mais ת'ק'כ'ב, comme il est dit dans le Mémorial. Dans la note il faut lire לתרבע au lieu de להבוע.

P. 101. — 31. Au lieu de טמון וקבר, il faut lire טמון וקבור.

— — 47. Au lieu de עמדר, il faut lire עמריך (Emrich). Le même personnage est cité dans le petit Mémorial et dans le Rôle de 1739, nº 97.

P. 101 — 4. L'abréviation בהקודש"ב ne peut pas signifier « fils du chef du tribunal rabbinique »; elle ne donne pas de sens. Il faut lire probablement ב' הקדוש כ' « fils du martyr sieur ». Nous savons, en effet, par le Mémorial, que le personnage en question fut assassiné, lorsqu'il revint d'un voyage de Paris. La nouvelle de cet assassinat arriva à Metz la veille de Rosch haschana 488 (1727).

P. 102, — 32. L'abréviation פצי"ט me paraît incorrecte ; faut-il lire פ'צ'ט = פה צדיק טמון ?

— — 109. Au lieu de טווייב (Schweib), il faut lire שואב ou שוויב (Schwab ou Schwob).

P. 103, — 127. Il faut lire ר"ח, au lieu de דח'.

— — 48. C'est le ט Iyar qu'il faut mettre, comme dans le Mémorial.

P. 104. — 44 ומעלי' ne donne pas de sens, faut-il lire במעלה ? L'abréviation אמ"ח ק"ר בח"ו est incompréhensible. Il faut écrire א' מח"ק דב"ח ודמ', c'est-à-dire אחד מחברא קדישא דבקור חולים ודמטהרים.

P. 105, — 92. Au lieu de עלייה, il faut lire עליית.

— — 37. Il faut ajouter un א après יום.

— — 111. Il faut lire Kislev au lieu de Sivan.

P. 106. — 49. בחוקקי ne donne pas de sens ; faut-il lire בחייו ?

P. 107. — 17. Les mots עי' ושב' אר'נ me paraissent erronés, mais on s'attend à עם כל אדם. Au lieu de ברייכה (Breila), il faut lire בריינלה (Breinelé).

quand, au contraire, il donne au

transcrit Youtela, ailleurs Jételé.
ibela, il faut lire ציברלה Ziberla.
Dans la note, נספדנה est une faute d'impression pour נכפרה.

P. 109. — 106. טוס n'est pas Tauss, mais Tus ou Dus, c'est-à-dire Dieuze.

— — 40. עש"ב est une faute pour עט"ב = עטרת בעלה

P. 112 — 30. בענדד n'est pas Bendad, mais Bendid ou Bendit.

— — 39. זנוויל ה"ב est sans doute Sanvil Hambourg.

P. 113. — 71. רומנא n'est sûrement pas « Romano » ; je suppose qu'il faut lire רומבאך (Rombach).

— 80. ומשכימים ומעריבים ne donne pas de sens; il faut lire ומן המשכימים ומע'.

M. Ginsburger.

LISTE DES CIRCONCISIONS OPÉRÉES

PAR LE MOHEL ISAAC SCHWEICH (1775-1801)

En consignant les circoncisions qu'ils ont opérées, les Mohalim veulent seulement garder le souvenir des *micwot* qu'ils ont accomplies. Mais les listes qu'ils dressent ainsi peuvent ensuite devenir des documents historiques et offrir de l'intérêt aux générations nouvelles. Plusieurs familles messines et parisiennes trouveront dans celle d'Isaac Schweich[1] de Trèves les noms et indirectement la date de naissance de quelques-uns de leurs ancêtres.

Le carnet d'Isaac Schweich nous fournit quelques renseignements sur sa biographie. Il était l'aîné d'une assez nombreuse famille. Il mentionne deux frères, Leib et Michel, et des sœurs mariées à Gouchaux Halphen et Joseph Cahen Mali de Metz, à Alcan Goudchaux de Nancy et Marx Fould de Paris. Venu de Trèves à Metz, c'est dans cette ville qu'il exerce d'abord ses fonctions. On avait recours à lui surtout dans certaines localités des environs et à Nancy. Les circoncisions qu'il fait en Lorraine vont du 20 Eloul 5535 (15 septembre 1775) au 10 Tébet 5548 (21 décembre 1787). Il retourne quelquefois dans sa ville natale, où il fait deux opérations, l'une, fin 1777 ou commencement 1778, et l'autre en 1781. En 1776, il perd sa femme Fradele, dont il avait une fille, Kleine, et c'est celle-ci, sans doute, qui épouse un nommé Leib à Paris et a un fils en 1790. Il se remarie et a successivement plusieurs garçons : Calman en 1778, Nephtalie en 1779, Nathan en 1780, Jacob en 1783, Eliézer en 1785 et Mayer en 1786. En 1788, il va à Paris, où il fait deux opérations le 1er Iyyar et le 11 Tammouz 5548 (8 mai et 16 juillet). Il retourne à Metz, où il fait trois circoncisions, du 3 Ab (6 août) au

---

[1] Sur la famille Schweich et l'origine de ce nom, voir M. Ginsburger, *Revue*, t. XLVII, pp. 128-131.

11 Eloul (26 septembre), puis il repart pour Paris, où sa liste reprend le 16 Nisan 5549 (12 avril 1789) et va jusqu'au 13 brumaire an X (4 novembre 1801). Nous n'avons pas sur lui d'autres données.

La liste dressée par Isaac Schweich se trouve sur des feuillets de papier blanc reliés à la suite d'un traité en hébreu sur la circoncision intitulé סוד ה׳, composé par David de Lida, rabbin à Amsterdam, et imprimé dans cette ville en 1715 avec le ברית ה׳, autre traité sur la *Milah* en judéo-allemand. Les deux opuscules réunis ont trente feuillets. Le petit volume, relié élégamment en cuir rouge foncé avec rinceaux et dorure sur tranches, avait été donné à feu mon oncle, M. Eliézer Lambert.

Sur la feuille de garde est écrit : Isaac Callman Chveich, avec un paraphe, et sur la page du titre du סוד ה׳ en cursive : כר׳ אייזיק בן פר״מ כ״ה קלמן שוויך ז״ל מטריר. Le premier feuillet blanc porte, en gros caractères carrés (le mot seul ז״ל est en cursive) :

פנקס:

מהילדים שמלתי מיום ה׳ ד׳
אביב תק״נו [1] לפ״ק
שייך להחתני כ״ה אייזק בן ה׳
קלמן שוויך ז״ל

La liste des circoncisions occupe ensuite 34 feuillets, suivis de 55 feuillets non écrits. A la dernière page se trouvent, en judéo-allemand, deux formules de remèdes pour arrêter l'hémorragie.

Nous reproduisons le texte d'Isaac Schweich, tel qu'il l'a rédigé, d'abord seulement en hébreu, plus tard en hébreu et en français. Nous en respectons scrupuleusement le style et l'orthographe. L'écriture cursive d'Isaac Schweich est presque toujours facile à lire. Nous ajoutons, entre parenthèses, le nom des enfants en français, là où le Mohel ne l'a pas mis, ainsi que la date civile, et nous donnons, en les résumant, les détails relevés dans la liste quand ils offrent un intérêt quelconque. Nous n'avons pas traduit les formules courantes. On trouvera à la fin de la liste un index des noms de personnes et de localités.

Mayer Lambert.

---

[1] L'auteur s'est trompé ; il aurait dû mettre תקל״ה (1775), comme le montre la liste.

1. א. התחלתי למול אהרן בר אברהם
מכפר לובני אלול תק״לה ל׳[1]

(Aron, fils d'Abraham de Louvigny, septembre 1775[2].)

2. ב. מלתי הילד סענדר אלכסנדר בר
אפרים גומפל מאח מננסי י״ט וי״ו
עש״ק ג׳ בח״ה של סוכות תקל״ו לפק
ה׳ יגדלהו לתורה ולחופה ולמעשים
טובים אביו אפרים גומפיל היה
בעצמו סנדק

Alexandre, fils d'Ephraïm Gompelmach, de Nancy, 13 octobre 1775. Parrain : le père.)

3. ג. עשיתי חיתוך בילד זאב וואלף
בר נפתלי הירץ קריכאינגן בבה״כ
ישן ונפרע ה״ל ר׳ אברהם אורשעל
י״ץ בשמחת תורה תקל״ו לפ״ק ה׳
יגדלהו לתורה ולחופה ולמעשים
טובים אמן

(Wolf, fils de Nephtalie Créhange, dans la vieille synagogue. Coopérateur : Abraham Orschel, 17 octobre 1775.)

4. ד. מלתי הילד משה אליעזר בר[3]
ליפמאן מכפר פערלי י״ט ג׳ ז״ן
מ(ר)חשון תק״לו לפ״ק וסנדק היה
משה ב״ר כ״ה שלמה הלפין מכפר
הנל ה׳ יגדלהו לתורה ולחופה אמן

(Moïse, fils de Lipmann Eliézer de Perly (?), 31 octobre 1775. Parrain : Moïse, fils de Salomon Halphen du même village.)

5. ה. עשיתי חיתוך בילד אליעזר בר
אברהם מכפר וואנטא י״ט ה׳ כ״ח
בכסלו ד׳ חנוכה וסנדק זנוויל בן
כ״ה משה בינג ממיץ ה׳ יגדלהו
לתורה ולחופה ולמעשים טובים
אמן

(Eliézer, fils d'Abraham de Vantoux, 29 décembre 1775. Parrain : Zanweil, fils de Moïse Bing de Metz.)

6. ו. מלתי הילד זנוויל שמואל בר
משה פאלאק י״ט ש״ק ד׳ שבט
תקל״ו לפ׳ וסנדק שמואל בר גדלי׳
שארי ה׳ יגדלהו לתורה ולחופה
ולמ״ט אמן

Zauweil Samuel, fils de Moïse Polak, 10 février 1776. Parrain : Samuel, fils de Guedalya Chari.)

7. ז. מלתי הילד אליעזר ליברמן בר
כ׳ יוקל עטלינגין י״ט ד׳ בדר״ח אדר
תקל״ו לפ׳ק וסנדק היה אביו של
בעל ברית כ״ה ליב עטלינגן ה׳
יגדלהו לתורה ולחופה ולמ״ט אמן.

(Eliézer Liberman, fils de Jacob Etling, 21 février 1776. Parrain : le grand-père, Leib Etling.)

8. ח. עשיתי היתוך, כ״ה איזיק ליב
וויל פרע הילד מכפר
אוני ערב פסח תקל״ו ל׳ ה׳ יגדלהו
לתורה ולחופה ולמעשים טובים
אמן ושאלתי להגאון אב״ד נגל
בעל מחבר שו״ת שאגות ארי׳ עם
שיוכל לאכול על סועדת ברית
משום שאני בכור בשביל התענית
ולא התרתי[4] לי שום דבר לאכול
על הסועדה הנ״ל.

(X. d'Auguy, 3 avril 1776. Coopérateur : Eizik Leib Weil. Le mohèl ayant consulté le rabbin Lion Acher pour savoir s'il pouvait prendre part au repas de fête, étant premier-né et devant jeûner la veille de Pâque, celui-ci lui interdit de prendre quoi que ce fût.)

9. ט. פרעתי וכ״ה מרדכי מע[illegible]
עשה היתוך הילד בן
כ׳ לעמלי מאיי

(X., fils de Lemmlé May. Coopérateur : Mardochee Morhange.)

10. י. מלתי הילד (הילד בן כה
געטשליג טריר ה׳ יגדלהו לתורה
ולחופה ולמ״ט אמן וסנדק כ׳
זעליגמן בן ליברמן טערקים בבה״כ
ישן י״ט א׳ ג׳ אלול תקל״ו ואז הייתי
תוך שלושים יום של אבילות מזוגתי
פראדלה זל ושאלתי להגאון אב״ד
בעל מחבר שאגות ארי׳ עם שיוכל
לגלח הזקן ואסרתי[5] לי

---

[1] Presque toujours לפ״ק est écrit avec un simple *lamed*, plus ou moins enjolivé.

[2] D'après l'entête la circoncision a eu lieu le jeudi 20 Eloul 5536 (lire 5535) — 15 septembre 1775.

[3] בר, qui est sur la ligne, doit sans doute être placé avant אליעזר.

[4] Lire : התיר.

[5] Lire : ואסר.

(X., fils de Goudchaux Trèves. Parrain : Séligman, fils de Liberman Terquem, dans la vieille synagogue, 18 aout 1776. Le mohel était en deuil de sa femme, et le rabbin Lion Acher lui défendit de se faire la barbe.

11. יא. מלתי הילד יהודא ליב בן דוד
מסאנסאנע בב"הכ החדש ה' יגדלהו
לתורה ולחופה ולמ"ט אמן י"ט ב'
ד' אלול תקלו ל' וסנדק כ"ה יעקב
שמש

(Juda Leib, fils de David du Sansonnet, dans la nouvelle synagogue, 19 août 1776. Parrain : Jacob, bedeau de la synagogue.)

12. יב. היתי סנדק ומוהל אצל הילד
זלמן שרגא בן יאקב מכפר וואנטא
י"ט ג' וי"ו שבט תקלז לפק ה' יגדלהו
לתורה ולחופה ולמ"ט אמן

(Zalman Schraga, fils de Jacob de Vantoux, 14 janvier 1777.)

13. יג. היתי סנדק ומוהל אצל הילד
אליעזר ליברמן בר אברהם
מוואליער י"כ ד' י"א תמוז תקלז ל' ה'
יגדלהו לתורה ולחופה ולמ"ט אמן

(Eliézer Liberman de Vallières, 16 juillet 1777.)

14. יד. עשיתי חיתוך הילד חיים בר
יהוד' הלוי מכפר אוני יל (!) וי"ו
עש"ק ה' מנחם תקלז ל' וב"ה איזיק
ליב ווייל פרע.

(Hayem, fils de Juda Levi d'Augny, 8 août 1777. Coopérateur : Eizik Leib Weil.)

15. ט"ו. מלתי הילד ישראל בר יוזפ'
כ"ץ מכפר אוני י"ט ה' ט"ח אלול
תקלז ל' וב"ה פייס שמש הסנדק ה'
יגדלהו, הילד הזה לתורה ולחופה
ולמ"ט אמן

(Israel, fils de Youzpa Cahen d'Augny, 11 septembre 1777. Parrain : Feis, bedeau.)

16. ט"ז. מלתי הילד ברוך בר יוזפ' יוזף
הכהן מכפר אוני והסנדק היה כ'
הירץ בן אלכסנדר מערכינגן י"ט
ה' כ"ג אלול תקלז ל' ה' יגדלהו
לתורה ולחופה ולמעשים טובים
אמן וכי"ה

(Baruch, fils de Youzpa Cahen d'Augny. Parrain : Herz, fils d'Alexandre Morhange, 25 septembre 1777.)

17. י"ז. עשיתי חיתוך הילד בן מיכאל
מאהר סמוך לטריר וכ"ה חיים
[illegible] מטריר פרע

X., fils de Michel, d'Ahr, près de Trèves. Coopérateur : Hayem Meringen, de Trèves.

18. ח"י. מלתי הילד יהושע פייברמן בן
מיכאל בון מכאן מיץ, והסנדק כ"ה
פייבש זייא י"ט ב' י"ז אדר תקלח ל'
ה' יגדלהו לתורה ולחופה ולמעשים
טובים אמן

Josué Feiberman, fils de Michel Bonn de Metz. Parrain : Feibes Zee, 16 mars 1778.)

19. י"ט. מלתי הילד אברהם בר ארי'
ליב מכפר וואליער ואבי הברית
היה סנדק י"ט ג' כ"ה אדר תקלח ל'
ה' יגדלהו לתורה ולחופה ולמעשים
טובים אמן

Abraham, fils d'Aryé Leib de Vallières. Parrain : le père, 24 mars 1778.)

20. כ'. מלתי הילד אורי' פייס ב'
שמואל זנוויל מכפר וואנטוא
וסנדיק אחי ב"ח כ"ה ליב שי' עם
בתי הבתולה מ' קלעהינה כעבלאנג
י"ט ג' ג' ניסן תקלח ל' ה' יגדלהו
לתורה ולחופה ולמ"ט אמן

Ouri Feis, fils de Samuel Zanweill de Vantoux. Parrain : le frère d'Isaac Schweich, Leib, avec la fille d'Isaac, non mariée, Kleine, 31 mars 1778.)

21. כ"א. מלתי הילד אברהם בר רפאל
הלוי מכפר לובני והסנדק הי[ה]
אב האם משה מלובני י"ט ח' ה'
ניסן תקלח ל' ה' יגדלהו לתורה
ולח' ולמ"ט אמן

Abraham, fils de Raphael Levi de Louvigny. Parrain : le grand-père maternel, Mose de Louvigny, 2 avril 1778.

22. כ"ב. מלתי הילד לימא יהוד' בר
משה מכפר בינגי י"ט וי"ו עש"ק
י"ג ניסן תקלח ל' ה' יגדלהו לתורה
ולחופה ולמ"ט אמן. הסנדק היה
האב הברית

(Leima Juda fils de Mose de Bouville, 10 avril 1778. Parrain : le père.)

23. כג. מלתי הילד אלכסנדר בר
נתנאל מכפר קורציל י"ט ג' ב' דר"ח
אייר תקלח ל' והסנדק גיסו מאב

הברית משה ה' יגדלהו לתורה
ולחופה ולמעשים טובים אמן

(Alexandre, fils de Nathaniel de Courcelles, 28 avril 1778. Parrain : le beau-frère du père, Moïse.)

24. כ"ד. בעזרת ה' שחנני במצוה זו
ומלתי בני קלונימוס קלמן לאר"ט
ר"ט ג' ה'ת אייר תקלח ל' ה'
יגדלהו לתורה ולחופה ולמ"ט אמן.
והסנדק היה אחי כ' מיכאל שי'

(Calonymos Calman, fils du mohel Isaac Schweich, 5 mai 1778. Parrain : le frère d'Isaac Schweich, Michel.)

25. כ"ה. עשיתי היתוך ואחי מיכאל
פרע הילד נפתלי הירץ בר משה
שארי ר"ט א' י"ג אייר תקלח ל' ה'
יגדלהו לתורה ולחופה ולמ"ט
אמן. הסנדק היה יוזפ' בר ליב כץ
מאוויני

(Nephtali Herz, fils de Moïse Chari. Coopérateur : Michel, frère d'Isaac Schweich, 10 mai 1778. Parrain : Youzpa, fils de Leib Cahen d'Augny.)

26. כ"ו. מלתי הילד יהוד' ליב בר נתן
נטע כץ מכפר לובני ר"ט ג' ט"ו
אייר תקלח ל' ה' יגדלהו לתורה
ולחופה ולמעשים טובים אמן.
הסנדק היה אברהם בר זליגמן
מאלי מכאן

(Juda Leib, fils de Nathan Neta Cahen de Louvigny, 11 mai 1778. Parrain : Zéligman Mali de Metz.)

27. כ"ז. מלתי ילד אברהם בן קלונמוס
הלוי בהקדש ש"ק ב' תמוז תקלח
ל' ה' יגדלהו לתורה ולחופה ולמ"ט
והסנדק היה פ"ב כ' משה מומני על
פי החברה קדושה צריכה מילה
רק בפעם הזאת לא היה מוהל כאן
מהחברה הנ"ל וניתן לי למוהל
הילד הנ"ל

(Abraham, fils de Calonymos Lévi, à l'hospice, 27 juin 1778. Parrain : Moïse Momne (Mommenheim ?), pour la confrérie des circoncisions. Comme cette confrérie n'avait pas à ce moment de mohél, c'est Isaac Schweich qui fut chargé de l'opération.)

28. כ"ח. מלתי הילד קאסמן משה בר
מענדלי ריקסה בחדר מו"ה אר"ט
כ"ה זעליגמן ווידרשהיים בשביל
שהיה סנדק ולא היה יכול לילך
חוץ לביתו בשביל המכה שהיה
לו ברגל ה' ישמרנו מכל צרה
וצוקה עם שאר ישראל אמן. ר"ט
ה' ר"א שבט תקלט ל' ה' יגדל את
הילד הזה לתורה ולחופה ולמ"ט
אמן

(Cosman Moïse, fils de Mendele Rixe (Rixheim). La circoncision eut lieu dans la chambre du rabbin Zéligman Witersheim, qui était parrain et ne pouvait sortir, ayant mal aux pieds, 28 janvier 1779.)

29. כ"ט. מלתי הילד נטע בר יוזל
מכפר לובני ר"ט ד' שושן פורים
תקלט ל' והסנדק כ"ה נתנאל לבוב
מכאן ה' יגדל הילד הזה לתורה
ולחופה ולמעשים טובים אמן

(Néta, fils de Yozel de Louvigny, 3 mars 1779. Parrain : Nathaniel Lebouv, de Metz.)

30. ל'. ב"ה וברוך שמו הגדול שחנני
במצוה זו ומלתי בני נפתלי זאב
לאר"ט בר"ט ג' יו"ד סיון תקלט ל'
ה' יתן שיגדלהו בתורה ובמעשים
טובים ולחופה אמן וכיה"ר
והסנדק היה ה"ן ר' וואלף כהן יץ

(Nephtali Zeèv, fils d'Isaac Schweich, 25 juin 1779. Parrain : Wolf Cahen.)

31. ל"א. מלתי הילד ראובן צבי בר
נתן כץ מכפר לובני ר"ט ב' ח"י
אלול תקלט ל' ה' יגדלה[ו] לתורה
ולחופה ולמ"ט אמן וכיה"ר.

(Ruben Cevi, fils de Nathan Cahen de Louvigny, 30 août 1779.)

32. ל"ב. מלתי הילד מרדכי זאב בן
המיר ר' לימה לאנדי מנאנסי ר"ט ג'
ר"א כסליו תק"מ ה' יגדלה[ו] לתורה
ולחופה ולמ"ט אמן וכיה"ר
הסנדק היה אב מבעל ברית ר' מאיר
לאנדי מנאנסי

(Mardochée, fils de Leima Landi de Nancy, 30 novembre 1779. Parrain : le grand-père, Mayer Landi de Nancy.

33. ל"ג. מלתי הילד מיכאל בן כ' אלי'
הכהן מכפר לאזאנשאן ר"ט ב' דר"ח
אייר תק"מ ל' ה' יגדלה[ו] לתורה
ולחופה ולמ"ט אמן הסנדק היה
בעל ברית

(Michel, fils d'Elie Cahen du Sansonnet, 7 février 1780. Parrain : le père.)

34. ל"ד. פרעתי הילד בנימן זאב בר מהר"ר אשר בן של הגאון הגדול מהו"רר שאגת ארי' ה' יגדלהו לתורה ולחופה ולמע"ט י"ט ד' ט"ו א"ר תק"מ ל' והחיתוך המוהל מומחי' כ"ה זלמן הלפין יצ

(Benjamin Zeèv, fils du rabbin Acher, fils du rabbin Lion Acher, 23 février 1780. Coopérateur : Zalman Halphen.)

35. ל"ה. מלתי הילד בר רפאל מלוביני כ' ניסן תק"מ לפק השם יגדלהו לתורה ולחופה ולמע"ט אמן

(X., fils de Raphael de Louvigny, 26 avril 1780.)

36. ל"ו. מלתי הילד דוד בר נתנאל מאבער אוני י"ט ג' ל"ג בעומר תק"מ לפ"ק השם יגדלהו לתורה ולחופה ולמע"ט אמן. הסנדק היה ר' גומפל מאך מננסי ולמספר של הנוצרים 23 May 1780

(David, fils de Nathaniel, d'Augny. Parrain : Gumpelmach, de Nancy.)

37. ל"ז. מלתי הילד יחיאל צבי בר שלמה זלמן האס קצב בבה"כ חדש י"ט ו"ו עש"ק ער"ח סיון תק"מ לפק ה' יגדלהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים אמן ולנוצרים 3 Juin 1780

Yehiel Cevi, fils de Salomon Zalman Haas, boucher, dans la nouvelle synagogue.

38. ל"ח. פרעתי הילד נפתלי בן כ"ה שמואל זנוויל סופר הכהן י"ט ג' כ"ו אלול תק"מ ל' ה' יגדלהו לתורה ולחופ' ולמעשים טובי' אמן. והחיתוך עשה כ"ה יוחנן לוי.

(Nephtalie, fils de Samuel Zanweil Cahen, le scribe, 26 septembre 1780. Coopérateur : Jean Levi.)

39. ל"ט. עשיתי חיתוך אצל חד הילד במקום פאנטאמאסאן ה' שעות מכאן על חצי דרך מננסי לכאן לחד אשה הילד על הדרך סמוך למקום הנ"ל ופרע כ"ה נתנאל ווידרשה.

X., à Pont-a-Mousson. Coopérateur : Nathaniel Witersheim.)

40. מ'. מלתי בני נטע ארי' לאו"ט יום ב' י"ב תשרי תקמ"א לפק. ה' ישמרהו ויגדלהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים אמן ובית"ד והסנדק היה גיסי כ"ה גוטשליג הלפין

(Néta Aryé, fils d'Isaac Schweich, 11 septembre 1780. Parrain : le beau-frère de celui-ci, Goudchaux Halphen.)

41. מ"א. מלתי הילד שלמה אריה בן כ' משה לימבורג יום ה' י"א מרחשון תקמ"א ל' ה' יגדלהו לתורה ולחופ' ולמעשים טובים אמן

(Salomon Arye, fils de Moïse Limbourg, 9 novembre 1780.)

42. מ"ב. הייתי בק"ק טריר בר"ה אלול תקמ"א ל' ועשיתי חיתוך אצל הילד מיכל ארי' בר ר' חיים שוויך וכ"ה שמואל בינג פרע ה' יגדלהו לתורה ולחופה ולמע' טובי' אמן

Michel Aryé, fils de Hayem Schweich, à Treves, 22 août 1781. Coopérateur : Samuel Bing.)

43. מ"ג. למען ייטיב לי בעבורי בשביל המצות שהכנסתי תחת כנפי השכינה הילד ישראל זיסלה בר כ' יאקב מוואנטו יום ה' שמיני עצרת תקמ"ב ל' ה' יגדלהו לתורה ולחופ' ולמעשים טובים אמן

Israel Zisle, fils de Jacob de Vantoux, 11 octobre 1781.)

44. מ"ד. ה' יזכור לי על המצוה גדולה שמלתי הילד מאיר בן ר' שמעון ווילשטאט יום ה' ד' מרחשון תקמ"ב ל' ה' יגדלהו לתורה ולחופה ולמע' טובים את הילד הזה אמן

(Mayer, fils de Simon Wilstat, 8 novembre 1781.

45. מ"ה. הייתי סנדק ומוהל אצל הילד ליברמן בר ליב ווילשטאט בננסי ש"ק פרשת החודש ר"ח ניסן תקמ"ב ל' ה' יגדלהו את הילד הילד (1. הזה לתורה ולחופה ולמע"ט אמן

(Liberman, fils de Leib Wilstat, à Nancy, 16 mai 1782.)

46. מ"ו. אין מוקדם ומאוחר, הייתי מוהל אצל הילד מנחם מענדלי בר גיסי כ"ה אליקים גוטשליג מננסי ט"ה שבט תקמ"ב ל' ה' יתן שיזכהו לגדל לתורה ולחופה ולמע"ט אמן.

(Menahem Mendel, fils d'Elyakim Goudchaux de Nancy, beau-frère du mohel, 24 janvier 1782.)

47. מ"ז. שליח מצוה אני ניתקן ויקרא

לי בק"ק ננסי כשהיתי מוהל אצל בן של בן ר' מאיר ווילשטאט ז"ל ממיץ שהוא בא אצלי בבקשה ממני שלימול את בנו ולא שום יהודי רוצא להיות סנדק ועל פי גמיל' חסד היתי סנדק ומוהל בש"ק כ"ג אדר תקמב ל' ה' יגדל הנער הזה לתורה ולחופ' ולמע"ט אמן

(X , fils du fils de feu Mayer Wilstat de Metz, à Nancy, 9 mars 1782.

48. מ"ח. עשיתי פריע' וב"ה מרדכי טריני עשה החיתוך אצל התינוק נתנאל בר ברוך מכפר אוני ך' טבת תקמג ל' ה' יגדל הילד לתורה ולחופה ולמע"ט אמן

(Nathaniel, fils de Baruch d'Augny, 25 décembre 1782. Coopérateur : Mardochée Tréni.)

49. מ"ט. היתי סנדק ומוהל בכפר לאזאנשאן אצל הילד יצחק זעליגמאן בן כ' קוסל ש"ק כ"ב טבת תקמג ל' ה' יגדל הילד הזה לתורה ולחופ' ולמעשים טובי' אמן

Isaac Zéligman, fils de Coussel, au Sausonnet, 27 décembre 1782.)

50. נ. מלתי הילד שמואל זאב בר ר' מרדכי סילכי הכהן מכאן יום ב' י"ד אדר ראשון תק"מג ל' ה' יגדל הילד הזה לתורה ולחופ' ולמ"ט אמן

(Samuel Zeev, fils de Mardochée Silki Cahen de Metz, 12 février 1783.

51. נ"א. עשיתי חיתוך אצל הילד יוסף בן כ"ה אליעזר ליברמן אורשיל מננסי יום ד' ח'ת א'ש תק'מג ל' ה' יגדל הילד הזה כתורה ולחופה ולמע"ט אמן היקר כ"ה אהרן פ"ב מן מאסמינשטר פרע והסנדק היה ר' נטע אורשיל מננסי

Joseph, fils d'Eliézer Liberman Orchel de Nancy, 12 mars 1783. Cooperateur : Aron de Marmoutiers ; parrain : Néta Orchel de Nancy.)

52. נ"ב. יישר כוח שזכיתי למול את בני יאקב יעקב יום א' י"ב מנחם תק"מג ל' הקב"ה יגדל בני יעקב הנ"ל לתורה ולחופה ולמעשים טובים אמן כ"ה שמעון בן כ"ר הירץ כהן היה סנדק

(Yakev Jacob, fils d'Isaac Schweich, 12 août 1783. Parrain : Simon, fils de Herz Cahen.

53. נ"ג. מלתי ופרעתי הילד מאיר בר בנימן זאב מכפר שעטי יום ד' י"ב תשרי תקמ"ד הקב"ה יתן לו החסד שיגדלהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים אמן

(Mayer, fils de Benjamin Zeev de Chéty (?), 8 octobre 1783.)

54. נ"ד. מלתי ופרעתי הילד כ' יעקל יעקב בן ר' אייזיק מן פיא סמוך לטול בק"ק ננסי יום א' ג' סיון תקמ"ד ל' הקב"ה יתן לו החסד שיגדל הילד הזה לתורה ולחופה ולמע' טובים ויאריך לו שנותיו אמן

(Yékel Jacob, fils d'Eizik de Poug, près de Toul, à Nancy, 23 mai 1784.)

55. נ"ה. מלתי ופרעתי הילד בנימן וואלף בר נתן מכפר לובני יום ב' ד' אלול תקמ"ד ל' ה' יתן לו ברכה והצלחה בכל מעשה ידיו ויגדלהו לתורה ולחופה ולמע"ט אמן

(Benjamin Wolf, fils de Nathan, de Louvigny, 6 septembre 1784.)

56. נ"ו. מלתי ופרעתי והיתי סנדק אצל הילד מאיר בר ברוך ש"ץ בוואנטא יום ג' ד' מרחשון תקמ"ה ל' הקב"ה יזכהו לאביו ולאמו שיגדלו את הילד הזה לתורה ולחופה ולמעשים טובי' ויאריך לו ימיו ושנותיו עד בלי די אמן

(Mayer, fils de Baruch, officiant à Vantoux, 19 octobre 1784.)

57. נ"ז. מלתי ופרעתי בכפר וואנטו הילד בר ליב ווילשטאט ה' יגדלהו לתורה ולחופ' ולמעשים טובים יום .

(X., fils de Leib Wilstat, à Vantoux.)

58. נ"ח. מלתי ופרעתי בכפר לובני הילד שמואל המכונה זנוויל בר נתן יום ה' ו"ו ניסן תקמ"ה ה' יתן לו שנה חיים ושלום, ויזכה לגדל לתורה ולחופה ולמע"ט

(Samuel Zanweil, fils de Nathan, à Louvigny, 17 mars 1785.)

59. נ"ט. בעזרת הש"ם שזכיתי למול את בני ליבמן הירש אליעזר צבי יום וי"ו עש"ק כ"ה סיון תקמה ל' ויזכני לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים אמן ויאריך לו ימים ושנים בטוב ובנעים ע"ס אמן סלה

(Libman Hirsch Eliézer Cevi, fils d'Isaac Schweich, 3 juin 1785.)

60. ס. מלתי ופרעתי ביום וי"ו עש"ק כ"ב מנחם תקמ"ה ל' הילד נחמיה בן ר' מרדכי פולדא בבה"כ חדש כאן ה' יתן לו חיים ושלום ואריכות ימים ושנים ואביו יגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים אמן

(Néhémie, fils de Mardochée Fould, dans la nouvelle synagogue, 29 juillet 1785.)

61. ס"א. מלתי ופרעתי הילד דוד בן קאשיל סמוך ללאנגווויל שקורין באן סט מארטין והייתי סנדק ה' ישמר הילד הזה מכל צרה וצוקה ויגדל לתורה ולחופה ולמע"ט אמן יום ד' ז'ן בכסליו תקום ל'.

(David, fils de Cochel, près de Longeville, au ban Saint-Martin, 9 novembre 1785.)

62. ס"ב. מלתי ופרעתי בבה"כ ישן הילד זאב בר יעקב שארי מכאן ביום ג' כ"א בכסליו תקום ל' ה' יתן לילד הזה חיים ושלום ואריכות ימים ושנים ויזכה לאביו לגדלו לתורה ולחופה ולמע"ט אמן.

(Zeev, fils de Jacob Chari, dans l'ancienne synagogue, 23 novembre 1785.)

63. ס"ג. מלתי ופרעתי הילד יצחק זעליגמאן בן היקר ר' שמעון כהן ביום ד' ה' שבט תקום ל' ה' יתן לו ברכה והצלחה בכל מעשי ידיו ויגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים והסנדק היה אב של הבעל ברית היקר פ"ו ר' הירץ בן ר' סענדר כהן

(Isaac Zéligman, fils de Simon Cahen, 4 janvier 1786. Parrain : le grand-père, Herz, fils de R. Sender Cahen.)

64. ס"ד. מלתי ופרעתי הילד אייזק יצחק בן ר' פנחס פיקרט מכאן ביום ש"ק וי"ו א"ר תקום ל' ה' יתן לו ברכה והצלחה ויזכהו לגדלו לתורה ולחופה ולמע"ט אמן והסנדק היה הבחור זעליג בן כ' הירץ עלזוס מכאן.

(Eizik Isaac, fils de Pinhas Picart, 4 février 1786. Parrain : Zelig, fils de Herz Elzous (Alsace).

65. ס"ה. מלתי ופרעתי הילד בן אחותי קלמן בן גיסי ר' יוזפה כ"ץ מאלי מכאן ביום ה' ר"ח ניסן תקום ל' ה' יזכהו לגדלו לתורה ולחופ' ולמע"ט אמן. והסנדק היה אב של הבעל ברית זעליגמן כ"ץ מאלי.

(Cahaan, fils de Youpza Cahen Mali, beau-frère d'Isaac Schweich, 30 mars 1786. Parrain : le grand-père, Zeligman Cahen Mali.[1])

66. ס"ו. עשיתי היתוך אצל הילד בר ר' ברוך ש"ץ בכפר וואנטו יום ה' כ"ז אייר תקום ל' ור' מרדכי טריני עשה הפריעה הקב"ה יזכהו לילד הזה לאריכות ימים ושנים ויגדל לתורה ולחופה ולמעש"ט אמן

X.., fils de Baruch, officiant à Vantoux 25 mai 1776. Coopérateur : Mardochée Trèni.

67. ס"ז. פרעתי וכ"ה יוחנן לוי עשה חיתוך לילד גרשון בר מהורר שמעון ווילשטאט ממיץ ג' ג' סיון תקום ל' הש"י יזכהו לאביו לגדל הבנו לתורה ולחופה ולמעשים טובים ושנות חיים טובים אמן.

(Gerson, fils du rabbin Simon Wilstat de Metz, 30 mai 1786. Coopérateur : Jean Levi.)

68. ס"ח. מלתי ופרעתי הילד מאיר בן ר' הירץ בלין יום ב' ד' תמוז תקום לפ"ק ה' יתן לו החיים והשלום ומזל טוב ויזכה לאביו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובי' אמן. והסנדק היה הבעל ברית.

(Mayer, fils de Herz Blin, 10 juillet 1786. Parrain : le père.)

69. ס"ט. וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים מלתי ופרעתי את בני מאיר לאו"ט ביום ש"ק פ' ראה כ"ה מנחם תקום ל' ובזכות מצוה זו נזכה לגדל את בני לתורה ולחופה ולמעשים טובים ויתן לו שנות חיים ארוכים ואושר וכבוד עמ"ש אמן ובע"ה הסנדק היה כ"ה שמחה הירש בן מ"ה סענדר ווייל.

(Mayer, fils d'Isaac Schweich, 19 août 1786. Parrain Simha Hirsch, fils du rabbin Sender Weill.)

70. ע. מלתי ופרעתי הילד ליברמן הירש בן כ"ה איצג מוטצק מננסי יום ה' כ"ה מרחשון תקמז לפ"ק ה' יאריך לו ימי' ושני' ט' ויזכה לאביו ולאמו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים.

Liberman Hirsch, fils d'Itzig Moutzich de Nancy, 16 novembre 1786.)

71. ע"א. מלתי ופרעתי הילד אריה צבי

---

1. LII, n° 104.

בן כ"ה אהרן בלאך מכאן יום ג'
ד' שבט תקמ"ז ל' ה' יאריך לו
ימים ושנים ויזכה לאביו ולאמו
לגדלו לתורה ולחופה ולמע"ט אמן

(Aryé Lévi, fils d'Aron Bloch, 23 janvier 1787.)

72. ע"ב. פרעתי ובכ"ה יוחנן לוי עשה
חיתוך הילד בערמן בן ר' ליב הודר
מכאן יום ג' ט"ו אדר תקמ"ז לפק
ה' יזכהו לאב הבן לגדלו לתורה
ולחופה ולמ"ט אמן

(Berman, fils de Leib Hoder, 26 février 1787. Coopérateur : Jean Levy.)

73. ע"ג. מלתי ופרעתי הילד מאיר בר
נתן מכפר לובני יום ב' ח"י סיון
תקמ"ז ל' ה' יזכהו לאב הבריה
לגדלו לתורה ולחופה ולמ"ט אמן.

(Mayer, fils de Nathan, de Louvigny, 4 juin 1787.)

74. ע"ד. מלתי ופרע[תי] הילד שנולד
תאומים יעקב בר ליב טרימבג מכאן
ונולד לשמונה חדשים והמוהלים
כולם מאספים לראות איהו ילד
עם שצריך למול אותו ביום השמיני
או לא במה מהם אומרים הן וכמה
אומר' לאו עד שבא רופ' מומחה
ר' פייבל מן טריר והשלכנו אותו
לאומרו בעתו לסבום עמנו כי כפי
הדין יש לילד הכל סמונים למוהל
אותו רק כי הוא קטן והבשר על
גופו יש קשה כמו אבן וזה ענין
מצינו בפוסקים למול לשמו'
*כי זה סימן שהוא בן שמונה חדשים
וצריך למול אותו ביום שמונה
בשביל זה והסכמנו למול לו
לשמונה[1] ביום ב' כ"ו תשרי תקמ"ח
ל', ה' יתן לילד הזה חיים ושלום
וברכה והצלחה ויזכה לגדלו
לתורה ולחופה ולמע"ט אמן

(Jacob, fils de Leib Trimbag. Comme il était né jumeau et avant terme, on hésitait à le circoncire le huitième jour, mais, sur l'avis du médecin Feibel de Trèves, on fit l'opération ce jour-là, 8 octobre 1787.)

75. ע"ה. מלתי ופרעתי הילד משה
אריה המכונה משה ליב בן כ' נפתלי
הירץ בלין יום ו' עש"ק עשרה
בטבת תקמ"ח ל' ה' יתן לו חיים
ושלום וראיכות[2] ימים ושנים ולגדלו
לתורה ולחופה ולמע"ט אמן

Moïse Aryé Leib, fils de Nephtalie Herz Blin, 21 décembre 1787.)

76. ע"ו. מלתי ופרעתי בעיר פאריס
הילד נחמן בר אהרן שלי"ט מסוירי
בורג ממדינת עלסוס ה' יזכהו
לגדלו לתורה ולחופה ולמע"ט אמן
ביום ה' ב' ר"ח אייר תקמ"ח ל'.

(Nahman, fils d'Aron de Surbourg en Alsace, à Paris, 8 mai 1788.)

77. ע"ז. מלתי ופרעתי בעיר פאריס
הילד שמשון בן ר' מרדכי ש"ץ דפה
ה' יזכהו לגדלו לתורה ולחופה
ולמע"ט אמן יום ד' י"א תמוז תקמ"ח
לפ"ק

(Samson, fils de Mardochée, officiant, 16 juillet 1788, à Paris.)

78. ע"ח. פרעתי ובכ"ה יוחנן לוי עשה
חיתוך הילד זלמן המכונה שלמה
צבי בר אייזק לימבורג מכאן מיץ,
ה' יזכהו לגדלו לתורה ולחופה
ולמע"ט יום ד' ג' אב תקמ"ח ל'

(Zalman Salomon Lévi, fils d'Eizik Limbourg, à Metz, 6 août 1787. Coopérateur : Jean Lévi.)

79. ע"ט. מלתי ופרעתי הילד זנוויל
המכונה שמאיל בר זלמן המכונה
טארי מוואנטו ה' יזכהו לגדלו
לחופה ולמעשים טובים אמן יום
ש"ק כ"ג מנחם תקמ"ח לפ"ק והיתי
זנדק

(Zanweil Samuel, fils de Zalman Chari de Vantoux, 26 août 1788.)

80. פ. מלתי ובכ"ה יוחנן לוי פריע
הילד משה בר אברהם מכפר
וואליער יום ו' כ"ד אלול תקמ"ח ל'
ה' ישמרהו מכל צרה ויזכהו לגדלו
לתורה ולחופה ולמע"ט אמן

(Moïse, fils d'Abraham de Vallières, 26 septembre 1788. Coopérateur : Jean Lévi.)

81. פ"א. מלתי ופרעתי יום א' ב' בר"ט
של חג הפסח תקמ"ט ל' בפאריס
הילד שמעון בן ר' אייזק דערמנאך
ה' יזכהו לגדלו לתורה ולחופה
ולמע"ט

---

[1] Depuis כי זה les mots sont ajoutés au bas de la page.

[2] Lisez : אריכות.

Simon, fils d'Eizik Darmenach, à Paris[1], 12 avril 1789.)

82. פ"ב. מלתי ופרעתי יום ג' כ"ה
ניסן תקמ"ט בפאריס הילד זוסמאן
אליעזר בן ר' פייס אדלר ה' יזכהו
לגדלו לתורה ולחופה ולמע"ט

(Zusman Eliezer, fils de Feis Adler, 21 avril 1789.)

83. פ"ג. מלתי ופרעתי יום ג' ד"י[2]
כסליו תק"נ ל' בפאריס הילד זנוויל
שמואל בר ר' סענדר שטיינוויזר
שם ארץ ה' יזכהו לגדלו לתורה
ולחופה ולמע"ט אמן

(Zanweil Samuel, fils de Sender Steinwieser, 2 décembre 1789.)

84. פ"ד. מלתי ופרעתי יום א' כ"ד
טבת תק"נ ל' הילד יוסף בן ר'
האנלי המכונה אלקן מווערסאיל
ה' יזכהו לגדלו לתורה ולחופה
ולמע"ט אמן

Joseph, fils de Henle Alcan de Versailles, 10 janvier 1790.)

85. פ"ה. מלתי ופרעתי יום ו' ז"ן שבט
תק"נ ל' הילד איצק יצחק בן כ'
יוסף בפאריס ה' יזכהו לגדלו לחופ'
ולמע"ט

Itzik Isaac, fils de Joseph, 22 janvier 1790.)

86. פ"ו. מלתי ופרעתי יום ב' ד' טבת
תק"נ ל' בפאריס הילד קאשל המכונה
משה בן ר' יוסף הכהן מאובערנ־
דארף מעלזאס ה' יזכהו לגדלו
לתורה ולחופ' ולמע"ט

(Goschel Moïse, fils de Joseph Cahen, d'Oberndorf, en Alsace, 21 décembre 1789.)

87. פ"ז. יום הנ"ל מלתי ופרעתי בפאריס
הילד ליבמן אליעזר בן כ' שמואל
אייפבאך ה' יגדלו לתורה ולחופה
ולמע"ט

(Libman Eliézer, fils de Samuel Offbach, même jour.

88. פ"ח. מלתי ופרעתי בפאריס יום ו'
ער"ח שבט תק"נ ל' הילד אברהם
בר כ' זנוויל המכונה יחיאל ה'
יזכהו לגדלו לתורה ולחופ' ולמע"ט
אמן.

Abraham, fils de Zanweil Yehiel, 15 janvier 1790.)

89. פ"ט. מלתי ופרעתי יום ש"ק כ"ג
סיון תק"נ בפאריס הילד מן הד
בעולה בשמה צערלה מן שערווילר
מעלזאס והשלכתי לה השם מן האב
הילד ואמרה לי אליקם גוטשויו
והשם הילד אלעזר ולפי מה
ששמעתי מהד עד לא הוא האב
מילד רק נער מבולבי

Eleazar, fils d'Elyakim Goudchaux, au dire de la mère, Cerle, de Scherwiller, en Alsace, ou, d'après un autre, d'un jeune homme de Boulay, 5 juin 1790.

90. צ. מלתי בפאריס יום א' בר"ח
תמוז תק"נ ל' ילד מארבע חדשים
שבא ממדינות סאוויא דוד בן בנימן
מן ממדינות גיילבערלאנד
ה' יזכהו לגדל הילד הזה לתורה
ולחופ' ולמע"ט

(David, fils de Benjamin de X. en Geilcherland (Wallonie?), âgé de 4 mois, venu de la Savoie (?), 13 juin 1790.)

91. צ"א. מלתי בפאריס יום ד' ד' תמוז
תק"נ ל' ילד נפתלי הירץ בן כ'
שמואל מלובערשהויזן סמוך לפוטי־
לינגן בלוטרינגן ויולד נולד לו ב'
חשון תק"נ לפ"ק, ה' יזכהו לגדלו
לתורה ולחופ' ולמע"ט אמן

(Nephtalie Herz, fils de Samuel de Lubershausen, près de Puttelange en Lorraine, né le 22 octobre 1789, circoncis le 16 juin 1790.)

92. צ"ב. מלתי בפאריס יום א' ח"ת
תמוז תקנ"ן ל' הילד ליבמן אליעזר
בן זיסלה ה' יזכהו לגדל הילד הזה
לתורה ולחופה ולמעשים טובים.

(Libman Eliézer, fils de Zisle, 20 juin 1790.)

93. צ"ג. מלתי בווערסאל ילד מאיר
בן כ' דוד ברוסל יום ג' כ' אב תק"נן
ל' ה' יזכהו לגדלו לתורה ולחופה
ולמעש"ט אמן.

Mayer, fils de David Brussel, à Versailles, 13 juillet 1790.)

94. צ"ד. מלתי בפאריס יום ו' ה' אב
תק"נן ל' ילד מאיר בר אברהם
ה' יזכהו לגדל הילד הזה
לתורה ולחופ' ולמעש"ט אמן.

(Mayer, fils d'Abraham, 16 juillet 1790.

95. צ"ה. מלתי בפאריס יום [illegible]

---

[1] A partir d'ici, les circoncisions ont lieu à Paris, sauf exceptions.

[2] Il faut lire sans doute ד׳, le 14 Kislew 5550 étant un mercredi.

תק"נון ל' הילד חיים בר כ' יוסף
בינג, ה' יזכהו לגדל הילד הזה
לתורה ולחופ' ולמעש"ט אמן

(Hayem, fils de Joseph Bing, 23 juillet 1790.)

96. צ"ו. מלתי בפאריס יום ו' כ"ו מנחם
תק"נון ל' ילד אברהם בר נתן שלי"ט
ממיץ, ה' יזכהו לגדלו לתורה
ולחופ' ולמעש"ט אמן

(Abraham, fils de Nathan de Metz, 6 août 1790.)

97. צ"ז. מלתי בפאריס יום ב' ד' אלול
תק"נון הילד אליעזר בר ר' מרדכי
פאלאק, ה' יזכהו לגדלו לתורה
ולח' ולמעש"ט

(Eliézer fils de Mardochée Polak, 30 août 1790.)

98. צ"ח. מלתי בווערסאיל ילד שמעון
בר איצק יצחק יום ג' וי"ו תשרי
תקנ"א ל' ה' יזכהו לגדלו לתורה
ולחופ' ולמע"ט

(Simon, fils d'Itzik Isaac, à Versailles, 14 septembre 1790.)

99. צ"ט. מלתי בפאריס יום א' ב'
דחה"מ של סוכות תקנ"א ל' ילד
קלמן קלונימוס בר בנימן המכונה
וואלף שובאק ה' יזכהו לגדלו
לתורה ולחופ' ולמע"ט אמן.

(Calman Calonymos, fils de Benjamin Wolf Schubak, 26 septembre 1790.)

100. ק. מלתי בפאריס יום א' ז"ך
בסליו תקנ"א ל' הילד צבי המכונה
הירש בר יהוד' מאמשטרדם ה'
יזכהו לגדלו לתורה ולח' ולמ"ט
אמן

(Cevi Hirsch, fils de Juda d'Amsterdam, 14 novembre 1790.)

101. ק"א. מלתי בפאריס יום ד' י"ז
בסליו תקנ"א ל' הילד יאקב יעקב
בר מאיר הכהן, ה' יזכהו לגדלו
לתורה ולחופ' ולמע"ט אמן

(Yakev Jacob, fils de Mayer Cahen, 24 novembre 1790.)

102. ק"ב. מלתי בפאריס יום ש"ק ך'
בסליו תקנ"א ל' הילד יונה בר דוד
הכהן מבאלכה, ה' יזכהו לגדלו
לתורה ולחופ' ולמעש"ט

Jonas, fils de David Cahen de Boulay, 27 novembre 1790.)

103. ק"ג. מלתי בפאריס יום ד' ב' ר"ח
טבת תקנ"א ל' הילד וואלף המכונ'
בנימן בר איצק יצחק מבינגה סמוך
מיץ ה' יזכהו לגדלו לתורה ולח'
ולמע"ט

(Wolf Benjamin, fils d'Itzik Isaac, de Bionville, près de Metz, 8 décembre 1790.)

104. ק"ד. מלתי בפאריס ילד יצחק בר
משה מהמבורג יום ד' ח"י טבת
תקנ"א ל' ה' יזכהו לגדלו לתורה
ולחופ' ולמעש"ט

(Isaac, fils de Moïse de Hambourg, 15 décembre 1790.)

105. ק"ה. מלתי בפאריס נכרי נט"ע
וואלף המכונה נתן זאב בר מרי
חותני כ"ה ליב יום ש"ק ח"י טבת
תקנ"א ל' ה' יזכהו לאביו לגדלו
לתורה ולחופה ולמע"ט עמ"ש אמן

Néta Wolf Nathan Zeev, fils de Leib, gendre d'Isaac Schweich, 25 décembre 1790.)

106. ק"ו. מלתי בפאריס יום ד' ז"ך
טבת תקנ"א ל' הילד נפתלי זאב בר
ירמיה כץ, ה' יזכהו לגדלו לתורה
ולחופ' ולמע"ט.

(Nephtalie Zeev, fils de Jérémie Cahen, 12 janvier 1791.)

107. ק"ז. מלתי בפאריס יום ו' ט"ז שבט
תקנ"א ל' הילד חיים בר לאזי
מטריר המכונה אליעזר ה' יזכהו
לגדלו לתורה ולחופ' ולמע"ט

Hayem, fils de Laze Eliézer, de Trèves, 21 janvier 1791.)

108. ק"ח. מלתי בווערסאלי יום ו' ז"ין
אדר ראשון תקנ"א ל' הילד זעליגמן
המכונה שלמה בר יהודה ה' יזכהו
לגדלו לתורה ולחופ' ולמעש"ט אמן.

Zeligman Salomon, fils de Juda, à Versailles, 11 février 1791.

109. ק"ט. מלתי בפאריס יום ג' כ"ג אדר
שני הילד חיים בר כ' ליב המכונה
יהוד' שמש בבה"כ רחוב בריסמיש
ה' יזכהו לגדלו לתורה ולחופ'
ולמע"ט אמן.

(Hayem, fils de Leib Juda, bedeau à la synagogue de la rue Brise-Miche, 29 mars 1791.)

110. ק"י. מלתי בפאריס יום ו' עש"ק ד'
ניסן תקנ"א לפ"ק הילד אליעזר בר

אברהם, ה' יזכהו לגדלו לתורה ולח' ולמע"ט

(Eliézer, fils d'Abraham, 8 avril 1791.)

111. קי"א. מלתי בפאריס יום ו' יו' עש"ק ד' ניסן תקנ"א ל' הילד יאקב בר וואלף מאויסן במדינת טריר

(Yakev, fils de Wolf d'Ausen, dans la région de Trèves, même jour.)

112. קי"ב. מלתי בפאריס אברהם בר משה ר"ח אייר תקנ"א ל' ולא מכרי לא האב ולא האם. בן בעולה

(Abraham, fils de Moïse, 5 mai 1791.)

113. קי"ג. מלתי בפאריס יום ב' ה' אייר תקנ"א ל' הילד נפתלי הירץ בר מאיר קאסיל, ה' יזכהו לגדלו לתורה ולחופ' ולמע"ט אמן

(Nephtalie Herz, fils de Mayer Cassel, 9 mai 1791.)

114. קי"ד. מלתי בפאריס יום ה' שני של י"ט שבועות תקנ"א ל' הילד מאיר בר בנימן וואלף ה' יזכהו לגדלו לתורה ולחופ' ו[למ]עש"ט אמן

(Mayer, fils de Benjamin Wolf, 9 juin 1791.)

115. קט"ו. מלתי הילד שמואל בר נתנאל הלוי בפאריס יום ב' כ"ה סיון תקנ"א ל' ה' יזכהו לגדל הילד הזה לתורה ולחופ' ולמע"ט אמן

(Samuel, fils de Nathaniel Lévi, 27 juin 1791.)

116. קט"ז. מלתי בפאריס יום ג' כ"ו סיון תקנ"א ל' הילד מרדכי בר מנחם המכונה מענדלי הלוי, ה' יזכהו לגדל הילד הזה לתורה ולחופ' ולמע"ט אמן

(Mardochée, fils de Menahem Mendel Lévi, 28 juin 1791.)

117. קי"ז. מלתי בפאריס הילד רפאל בר נתנאל שלי"ט יום ד' כ"ז סיון תקנ"א ל' ה' יזכהו לגדל הילד הזה לתורה ולחופ' ולמע"ט

(Raphael, fils de Nathaniel, 29 juin 1791.)

118. קי"ח. מלתי הילד יעקב בר חיים בפאריס יום ד' כ"ה תמוז תקנ"א ל' ה' יזכהו לגדלו לתורה ולחופ' ולמע"ט אמן

(Jacob, fils de Hayem, 27 juillet 1791.)

119. קי"ט. מלתי בפאריס הילד אליעזר בר ישראל המכונה זיסלי ענגלישמאן שלי"ט יום ש"ק כ"ז[1] תמוז תקנ"א ה' יזכהו לגדל הילד הזה לתורה ולחופ' ולמעש"ט אמן

(Eliézer, fils d'Israel Zisle Englischman, 30 juillet 1791.)

120. ק"כ. מלתי בפאריס יום וי"ו י"ב מנחם תקנ"א ל' הילד יואל בר גמליאל מאמשטרדם ה' יזכהו לגדל הילד הזה לתורה ולחופה ולמע"ט אמן

(Joel, fils de Gamliel d'Amsterdam, 12 août 1791.)

121. קכ"א. מלתי בפאריס יום זין ש"ק י"ג מנחם תקנ"א ל' הילד אלחנן המכונה הונע בר יחיאל המכונה מיכל אונגר, ה' יזכהו לגדלו לתורה ולחופ' ולמעש"ט אמן

(Alcan Hone, fils de Yehiel Michel Unger, 13 août 1791.)

122. קכ"ב. מלתי בפאריס יום ג' כ"ג מנחם תקנ"א ל' הילד שמעון בר אלחנן המכונה הונע, הילד הלז נולד בחודש כסליו עבור בנאנט, ולא היה במקומו מוהל שימול אותו לזמנו, ה' יזכהו לגדלו לתורה ולחופ' ולמעש"ט אמן

(Simon, fils d'Alcan Hone, 23 août 1791. Né à Nantes, au mois de novembre précédent.)

123. קכ"ג. מלתי ופרעתי יום ה' י"ד[2] מרחשון תקנ"ב ל' בווערסאיל הילד זנוויל המכונה שמואל בר אברהם שלי"ט ה' יזכהו לגדלו לתורה ולחופ' ולמע"ט אמן

(Zanweil Samuel, fils d'Abraham, à Versailles, 10 novembre 1791.)

124. קכ"ד. מלתי בווערסאיל יום ג' ח"י מרחשון תקנ"ב ל' הילד חיים בר מנחם המכונה מענדלי הלוי ה' יזכהו לגדל הילד הזה לתורה ולחופ' ולמע"ט אמן

---

[1] Lire : כ"ח.

[2] Lire י"ג.

(Hayem, fils de Menahem Mendel, à Versailles, 15 novembre 1791.)

125. קכ"ה. מלתי במקום רואן בנארמאנדי למ"ד שעה מפאריס יום ד' כ"ו מרחשון תקנ"ב מאיר בר צבי המכונה הירש עלזוס ה' יזכהו לגדלו לתורה ולח' ולמע"ט

(Mayer, fils de Cevi Hirsch Elzons, à Rouen, en Normandie, à 30 lieues de Paris, 23 novembre 1791.)

126. קכ"ו. מלתי בפאריס יום ד' ד' כסליו תקנ"ב אליה בר דוד בורשינגן ה' יזכהו לגדלו לתורה ולחופ' ולמע"ט

(Elie, fils de David Borschingen, 30 novembre 1791.)

127. קכ"ז. מלתי בפאריס הילד מנחם זאב בר שלמה יום ה' ה' כסליו תקנ"ב ל', ה' יזכהו לגדלו לתורה ולח' ולמע"ט אמן

(Menahem Zeev, fils de Salomon, 1er décembre 1791.)

128. קכ"ח. מלתי בפאריס יום ו"יו ו"יו כסליו תקנ"ב זנוויל המכונה שמואל בר גומפל הלפן המכונה אפרים ה' יזכהו לגדלו לתורה ולחופ' ולמע"ט

(Zanweil Samuel, fils de Gumpel Ephraïm Halphen, 2 décembre 1791.)

129. קכ"ט. מלתי בפאריס יום ש"ק י"ד כסליו תקנ"ב ל' הילד יהודא בר אושר אנשיל מקארלסרוא, ה' יזכהו לגדלו לתורה ולחופ' ולמע"ט

(Juda, fils d'Aucher Anchel de Carlsruhe, 10 décembre 1791.)

130. ק"ל. מלתי בפאריס יום ב' אר"ח טבת תקנ"ב ל' הילד הירש המכונה צבי בר מאיר הכהן מאוויניבאך ה' יזכהו לגדלו לתורה ולחיפה ולמע"ט אמן

(Hirsch Cevi, fils de Mayer Cahen, d'Offibach, 26 décembre 1791.)

131. קל"א. מלתי בפאריס יום א' י"ג טבת תקנ"ב ל' הילד משה בר יעקב שלי"ט ה' יזכהו לגדלו לתורה ולח' ולמש"ט אמן

(Moïse, fils de Jacob, 8 janvier 1792.)

132. קל"ב. מלתי בפאריס יום ה' כ"ד טבת תקנ"ב ל' הילד דוב יהודא המכונה בער ליב בר משה ה' יזכהו לגדלו לתורה ולחופ' ולמע"ט אמן

(Dov Juda Ber Leib, fils de Moïse, 19 janvier 1792.)

133. קל"ג. מלתי בפאריס יום ג' כ"ט טבת תקנ"ב ל' הילד משה בר נתן ה' יזכה לגדל הילד הזה לתורה ולחופ' ולמעש"ט א'

(Moïse, fils de Nathan, 24 janvier 1792.)

134. קל"ד. מלתי בפאריס יום א' ה' שבט תקנ"ב הילד יוסף בר דוד שליט' ה' יזכהו לגדלו לתורה ולחופ' ולמעש"ט אמן

(Joseph, fils de David, 29 janvier 1792.)

135. קל"ה. מלתי בפאריס יום ו' י"ו טוב שבט תקנ"ב ל' הילד ליב המכונה יהודא בר ליבמן המכונה אליעזר מהארסינגן במדינת עלזוס ה' יזכהו לגדל הילד הזה לתורה ולח' ולמע"ט

(Leib Juda, fils de Libman Eliézer de Harsingen en Alsace, 10 février 1792.)

136. קל"ו. מלתי בפאריס יום א' כ"ד שבט תקנ"ב ל' הילד יעקל המכונה יעקב בר משה סגל מברעסלוי ה' יזכהו לגדלו לתורה ולחופ' ולמ"ט אמן

(Yekel Jacob, fils de Moïse Lévi de Breslau, 19 février 1792.)

137. קל"ז. מלתי בפאריס יום ב' ה'[1] אדר תקנ"ב ל' הילד אליה בר שמעון מאינגלהיים. ה' יזכהו לגדלו לתורה ולחופ' ולמעש"ט א'.

(Elie, fils de Simon d'Engelheim, 27 février 1792.)

138. קל"ח. מלתי בפאריס יום ד' זין[2] אדר תקנ"ב ל' הילד פייס המכונה אורי בר אליעזר ליברמן ה' יזכהו לגדלו לתורה ולחופ' ולמע"ט

(Feis Oury, fils d'Eliezer Liberman, 29 février 1792.)

139. קל"ט. מלתי בפאריס יום ב' כ"ה אדר תקנ"ב ל' הילד הירש המכונה

---

[1] Il faut lire sans doute ד.

[2] Lire : ז.

צבי בר ר' יעקב שליט ניבישנהיים
סמוך שטראסבורג ה' יזכהו
לגדל הילד הזה לתורה ולחופה
ולמע"ט אמן

Hirsch Cevi, fils de Yakev de Bischenheim près Strasbourg, 19 mars 1792.)

140. ק"מ. מלתי בפאריס יום ג' כ"ר
אדר תקנ"ב ל' הילד משה בר אשר
הכהן, ה' יזכהו לגדלו לתורה
ולחופ' ולמע"ט אמן

(Moïse, fils d'Ascher Cahen, 20 mars 1792.)

141. קמ"א. מלתי בווערסאיל יום ד'
כ"ז אדר תקנ"ב הילד ישעיה בר
יוסף ה' יזכהו לגדלו לתורה ולחופ'
ולמעש"ט אמן

(Isaie, fils de Joseph, à Versailles, 21 mars 1792.)

142. קמ"ב. מלתי הילד מאיר בר עקיבא
הכהן בפאריס יום וי"ו ה' אייר
תקנ"ב ה' יזכהו לגדל הילד הזה
לתורה ולחופ' ולמעש"ט

(Mayer, fils d'Akiba Cahen, 27 avril 1792.)

143. קמ"ג. מלתי בפאריס יום ו' י"ב
אייר תקנ"ב הילד שלום בר כ' אהרן
שליט' מלובני ה' יזכהו לגדל הילד
הזה לתורה ולחופ' ולמעש"ט

(Schaloum, fils d'Aron de Louvigny, 4 mai 1792.)

144. קמ"ד. מלתי בפאריס יום ב' ה'
תמוז תקנ"ב ל' הילד נחום בר ר'
אליקים המכונה גודשלא שליט ה'
יזכהו לגדלו לתורה ולחופ' ולמע"ט
אמן

Nahoum, fils d'Elyakim Goudchaux, 25 juin 1792.

145. קמ"ה. מלתי בפאריס יום ו' ר"ח
אב תקנ"ב הילד ליב המכונה אריה
בר אברהם פאלאק שלי"ט ה' יזכהו
לגדלו לתורה ולחופ' ולמע"ט

Leib Arye, fils d'Abraham Polak, 20 juillet 1792.)

146. קמ"ו. מלתי בפאריס יום ב' כ"ה
מנחם תקנ"ב ל' הילד מענדלי מנחם
בר כ' יוסף שליט' ה' יזכהו לגדלו
לתורה ולחופה ולמע"ט

(Mendel Menahem, fils de Joseph, 13 août 1792.)

147. קמ"ז. מלתי בפאריס יום ד' ג'
תשרי תקנ"ג ל' הילד יצחק איצק
בר כ' שמואל שליט' ה' יזכהו
לגדל הילד הזה לתורה ולמע"ט

(Isaac Itzik, fils de Samuel, 19 septembre 1792.)

148. קמ"ח. מלתי בפאריס יום א'
הושענה רבה תקנ"ג ל' הילד גרשון
בר רפאל שליט' ה' יזכהו לגדלו
לתורה ולחופ' ולמע"ט

(Gerson, fils de Raphael, 7 octobre 1792.)

149. קמ"ט. מלתי בפאריס יום ב'
שמיני עצרת תקנ"ג ל' הילד שמואל
בר משה המכונה קאשל, ה' יזכהו
לגדלו לתורה ולחופ' ולמע"ט.

Samuel, fils de Moïse Coschel, 8 octobre 1792.)

150. ק"נ. מלתי בווערסאל יום ג' ט"ו
מרחשון תקנ"ג ל' — 30 8^{bre} 1792 —
הילד רפאל בר יהוד' המכונה ליב
ה' יזכהו לגדלו לתורה ולחופ'
ולמעש"ט

(Raphael, fils de Juda Leib, à Versailles.)

151. קנ"א. מלתי בפאריס יום ו' ר"ח
כסליו תקנ"ג ל' — 16 9^{bre} 1792 —
הילד אברהם ליב המכונה אריה
בן כ' אייזק וועסטהויזן ה' יזכהו
לגדלו לתורה ולמעש' טובים

(Abraham Leib Aryé, fils d'Eizik Westhausen.)

152. קנ"ב. מלתי בפאריס יום ש"ק ב'
כסליו תקנ"ג ל' — 17 9^{bre} 1792 —
הילד חיים בר דוד באלכה הלוי ה'
יזכהו לגדלו לתורה ולמע"ט.

(Hayem, fils de David Boulay Lévi.)

153. קנ"ג. מלתי בפאריס יום ד' י"ג
כסליו תקנ"ג ל' 28 9^{bre} 1792.
הילד בענדיט המכונה ברוך בר ר'
בער ליב המכונה יששכר אריה
שלי"ט ה' יזכהו לגדלו לתורה
ולחופ' ולמעש"ט אמן.

(Bendit Baruch, fils de Ber Leib Isaachar Aryé.)

154. קנ"ד. מלתי בפאריס הילד זלמן
המכונה שלמה בר מנחם מענדלי
שלי"ט יום ש"ק אד"ח טבת תקנ"ג ל'
ה' יזכהו לגדלו לתורה ולחופ'
ולמע"ט.

Zalman Salomon, fils de Menahem Mendel, 15 décembre 1792.

155. קנ"ה. מלתי בווערסאיל יום ש"ק

ז"ן טבת הקנ"ג. 22 Xbre 1792 הילד
בנימן בר אלחנן המכונה הענלי
שליט"א

(Benjamin, fils d'Alcan Henle, à Versailles.)

קנ"ו. מלתי בפאריס יום ד' י"א 156.
טבת הקנ"ג ל' 26 Xbre 1792 הילד
מאיר בר יצחק אייזק הלוי
ה' יזכהו לגדלו לתורה ולחופ'
ולמעש"ט אמן.

Mayer, fils d'Isaac Eizik Lévi.)

קנ"ז. מלתי בפאריס יום ד' כ"ח 157.
טבת הקנ"ג הילד זכריה המכונה
מענדלי בר אורי פייס שליט
ממארלוי — 9 janvier 1793 — ה'
יזכה לגדלו לתורה ולחופ' ולמע"ט
אמן

Zacharie Mendel, fils d'Oury Feis, de Marlau ?)

קנ"ח. מלתי בפאריס יום ה' ד' שבט 158.
הקנ"ג ל' — 17 janvier 1793 — הילד
חיים בר אליקם המכונה גטשו [ליב]
ביסווילר שליט ה' יזכהו לגדלו
לתורה ולחופ' ולמעש"ט אמן.

Hayem, fils d'Elyakim Goudchaux Biswiller.)

קנ"ט. מלתי בפאריס יום ז"ן ש"ק 159.
וי"ו שבט הקנ"ג ל' — 19 janvier 1793
הילד שמואל בר יוסף וויסיוויני
מליווארן ספרד ה' יזכהו לגדלו
לתורה ולחופ' ולמעש"ט אמן

(Samuel, fils de Joseph Visivini, de Livourne.)

ק"ס. מלתי בפאריס יום ה' י"א 160.
שבט הקנ"ג ל' — 24 janvier 1793 —
הילד שלמה בר אברהם אליף ספרד
ואמו נכריות מהילד ה' יזכהו
לגדלו לת' ולמע"ט א'

Salomon, fils d'Abraham Alif et d'une mère étrangère.)

קס"א. מלתי בפאריס יום ה' י"א 161.
שבט הקנ"ג ל' — 24 janvier 1793 —
הילד מן כ"ג חדשים שמואל בר
יצחק ראדריג ספרד ואם של הילד
נכריה.

(Samuel, fils d'Isaac Rodrigues et d'une mère étrangère.)

קס"ב. מלתי בפאריס יום 162.
אדר הקנ"ג הילד אליקם בר צבי
המכונה הירש

(Elyakim, fils de Cevi Hirsch, février 1793.)

קס"ג. מלתי בווערסאי יום ז"ן 163.
ש"ק ח"י אדר הקנ"ג ל' — 2 mars 1793
הילד שאול בר חיים ה' יזכהו
לגדלו להורה ולחופ' ולמע"ט
אמן

(Saül, fils de Hayem, à Versailles.)

קס"ד. מלתי בפאריס יום א' י"ט 164.
אדר הקנ"ג — 3 mars 1793 — הילד
מאיר בר נחם המכונה מנחם
ה' יזכהו לגדלו לתורה ולחופ'
ולמע"ט

(Mayer, fils de Nahoum Menahem.)

קס"ה. מלתי בפאריס יום ג' כ"א 165.
אדר הקנ"ג — 5 mars 1793 — הילד
זלמן המכונה שלמה בר ליב
המכונה יהודא דערמינאך ה'
יזכהו לגדלו לתורה ולחופ' ולמע"ט
אמן

(Zalman Salomon, fils de Leib Juda Dormenach.)

קס"ו. מלתי בפאריס יום ה' כ"ג 166.
אדר הקנ"ג — 7 mars 1793 — הילד
איצק יצחק בר כ' נתן ממיץ, ה'
יזכהו לגדלו להורה ולמע"ט אמן

(Itzik Isaac, fils de Nathan de Metz.)

קס"ז. מלתי בפאריס יום ה' כ"ג 167.
אדר הקנ"ג ל' — 7 mars 1793 — הילד
שמחה בר פתחיה הכהן ה' יזכהו
לגדלו לתורה ולמע"ט א'

(Simha, fils de Petahia Cahen,

קס"ח. מלתי בפאריס יום א' כ"ד 168.
אדר הקנ"ג ל' — 10 mars 1793 — שני
ילודים תאומים הבכור אברהם
והשני דוד בן שלום ראדיבויר ה'
יזכהו לגדלו לתורה ולחופ' ולמע"ט
אמן

(Abraham et David, fils jumeaux de Chalom Rodibaur.)

קס"ט. מלתי בפאריס ש"ק כ"ד 169.
ניסן הקנ"ג ל' — 6 avril 1793 — הילד
יונה בר ר' משה מאימלינגן ה'
יזכהו לגדלו להורה ולחופ' ולמע"ט.

(Jonas, fils de Moïse d'Imling.)

ק"ע. מלתי בפאריס יום ב' כ"ו 170.
ניסן הקנ"ג ל' — 8 avril 1793 — הילד
אנשיל המכונה אשר בר קאפל

המכונה יעקב ה' יזכהו לגדלו
לתורה ולחופה ולמעט"ט

Anchel Acher, fils de Kopel Jacob.

171. קע"א. מלתי בפאריס יום ד' כ"ח
ניסן תקנ"ג ל' — 10 avril 1793 —
הילד משה בר אייזק המכונה יצחק
ה' יזכהלגדלו לתורה ולח' ולמע"ט

(Moïse, fils d'Eizik Isaac.)

172. קע"ב. מלתי בפאריס יום א' ט"ו
אייר תקנ"ג ל' — 28 avril 1793 —
הילד אליעזר בר ירמיה הכהן ה'
יזכהו לגדלו לתורה ולמע"ט

Eliézer, fils de Jérémie Cahen.

173. קע"ג. מלתי בפאריס יום ה' ד'
אייר תקנ"ג ל' — 2 may 1793 — הילד
שמעון בר כ"ה יצחק מפאלאן
שאנאס, ה' יזכהו לגדלו לתורה
ולחופ' ולמע"ט אמן

Simon Isaac Jonasse polonois

174. קע"ד. מלתי בפאריס יום ו' י"ג
סיון תקנ"ג ל' — 24 mars[1] 1793 —
הילד שמואל בר אהרן ה' יזכהו
לגדלו לתורה ולחופ' ולמע"ט

(Samuel, fils d'Aron.)

175. קע"ה. מלתי בפאריס יום א' ט"ו
סיון תקנ"ג ל' — 26 may 1793 — הילד
קאשמאן המכונה משה בר כ' זלמן
המכונה שלמה מפירדא ה' יזכהו
לגדלו לתורה ולחופה ולמע"ט

(Cosman Moïse, fils de Zalman Salomon de Furth.

176. קע"ו. מלתי בפאריס יום ב' אר"ח
תמוז תקנ"ג ל' 10 juin 1793 David
דוד בר חיים Heyeme (de Berli?)
שלי"ט מבערלין ה' יזכהו לגדלו
למע"ט

177. קע"ז. מלתי בפאריס יום ג' כ"ט
תמוז תקנג ל' Garçon Hertz 9 Juillet 1793
הילד גרשון בר נפתלי המכונה
הירץ שלי"ט. ה' יזכהו לגדלו
למעש"ט

178. קע"ח. מלתי בפאריס יום ג' ד"י
מנחם תקנג ל' — le 23 juillet 1793
דוד בר אורי המכונה David Aury
פייס הלוי ש"ץ בבה"כ תוך רוא
בריסמיש

(David, fils d'Oury Feis Lévi, officiant dans la synagogue de la rue Brise Miche.)

179. קע"ט. מלתי בפאריס יום ש"ק ב'
אלול תקנ"ג ל' הילד אליה בר
שלמה זלמן שלי"ט — le 10 aust 1793
ה' יזכהו לגדלו — Eliass Salomon
למע"ט

180. ק"פ. מלתי בפאריס יום א' י"ד
אלול תקנ"ג ל' הילד משה בר אברהם
מפוילין שלי"ט — 18 aust 1792
ה' יזכה Moyss Abrham de Pologne
לגדלו למע"ט אמן

181. קפ"א. מלתי בפאריס יום ש"ק טוב
אלול תקנ"ג ל' הילד שמעון בר
ראובן שלי"ט. ה' יזכהו לגדלו
לתורה ולמע"ט — le 24 aust 1793

[Simon, fils de Ruben.]

182. קפ"ב. מלתי בפאריס יום א' ערב
ר"ה תקנ"ד ל' הילד שלמה בר דוד
פאא ספרד שלי"ט ה' יזכהו לגדלו
לחופ' ולמע"ט.

Salomon David Foy Lainé, le 15 7^{bre} 1793.

183. קפ"ג. מלתי בפאריס אליקום
המכונה געטשליק בר רפאל שלי"ט
יום ה' י"ג תשרי תקנ"ד ל' 19 7^{bre}
1793 — Goudchaux Rephael

184. קפ"ד. מלתי בפאריס הילד יעקב
המכונה יעקב בר יוסף שלי"טא
מבינגי סמוך למיץ יום ה' ד' חה"מ
של סוכות תקנ"ד — 26 7^{bre} 1793

Jacob Joseph de Binzen (Bionville) près de Metz.

185. קפ"ה. מלתי בפאריס יום ו"ו ה'
מרחשון תקנ"ד ל' הילד העגלי
המכונה אלקנן בר קאפל המכונה
יעקב שלי"ט — Alcan-Jacob — le 11 8^{bre} 1793.

186. קפ"ו. מלתי בפאריס יצחק
המכונה אייזק בר שלמה המכונה
זעליגמן שלי"טא יום א' י"ד
מרחשון תקנ"ד ל'.

20 octobre 1793, Isaac Seligman

187. קפ"ז. מלתי בפאריס יום ש"ק ד'

---

[1] Lire : may.

מרחשון תקנ"ד ל' הילד הירש
המכונה צבי בר דוד שלי"ט

le 5^{em} jour du 2eme mois de seconde année de la République hirch-David 26 octobre 1793).

188. קפ"ח. מלתי בפאריס הילד איצק
הכוי   המכונה יצחק בר
29 8^{bre} — יום ג' כ"ג מרחשון תקנ"ד ל'

1793 — Isaac assiase Cleyven

189. קפ"ט. מלתי בפאריס יום א' ד'
כסליו הילד איצק בר מאיר שלי"ט

Isaac mayer lion Rue menestrie St Martin le 4 frimaire l'an 2^{em} (8 novembre 1793)

190. ק"צ. מלתי בפאריס יום א' ד'
כסליו תקנ"ד ל' הילד שמואל בר
מיכל אונגר

Samuel Michel (Unger) Rue bauhourg le 4 frimaire l'an 2^{em} (même jour

191. קצ"א. מלתי בפאריס יום ו"יו
כ"ה טבת תקנ"ד הילד משה בר
פאליק המכונה יונתן שלי"ט

Moyss jonatan manheimer, le septidy 1re decade du mois Nivoss l'an 2^{em} (28 décembre 1793

192. קצ"ב. מלתי בפאריס יום ה' ר"ח
טבת תקנ"ד ל' הילד יוזל המכונה
יוסף בר משה שלי"ט'

joseph moyss le 13 ivos l'an 2^{em} (2 janvier 1794).

193. קצ"ג. מלתי בפאריס יום ד' י"ד
שבט תקנ"ד ל' הילד ליברמן
המכונה אליעזר בר רפאל בירינגן

Laz[az]ar Rapael Birié le 26 Nivos l'an 2^{em} (15 janvier 1794)

194. קצ"ד. מלתי בפאריס יום ג' ד'
שבט תקנ"ד ל' הילד הירש המכונה
צבי בר זלמן המכונה שלמה הלוי.

hirch fils de Salomon le 2 pluviosse l'an 2^{em} 21 janvier 1794

195. קצ"ה. מלתי בפאריס הילד דניאל
בר שלמה אסאסיאס יום ד' כ"א
שבט תקנ"ד ל'

Daniel Salomon Assassiasse le 3 pluviosse l'an 2^{em} (22 janvier 1794)

196. קצ"ו. מלתי בפאריס יום א' ב'
אדר ראשון תקנ"ד הילד ליעקש
המכונה אליקם בר בנימן שלי"ט

le 14 Pluviosse l'an 2^{em} 2 février 1794 alcan Benjamen

197. קצ"ז. מלתי בפאריס ילד מאיר
בר הירץ ליב המכונה נפתלי אריה
כץ יום א' ב' אדר ראשון הקנ"ד

Le 14 pluviosse l'an 2^{em} (même jour mayer hertz löb Cahen

198. קצ"ח. מלתי בפאריס הילד מאיר
בר   שלי"ט יום ה' וי"ו
אדר ראשון תקנ"ד ל'

18 pluviosse l'an 2^{me} (6 février 1794 Mayer

199. קצ"ט. מלתי כפאריס יום זין ש"ק
תי"ת אדר ראשון הקנ"ד ל' הילד
דוד בר משה ראדריק ספרד ואמו
נכריות

David moyss Rodriqu (fils d'une étrangère), 20 pluvioss l'an 2^{em} (8 fevrier 1794).

200. ר. מלתי בפאריס יום ב' תי"ת
ואדר תקנ"ד הילד יעקב בר יוסף
נונעס ספרד

jacob joseph Nunes — et parin Samuel palto le 19 Ventos l'an 2^{em} (19 mars 1794)

201. ר"א. מלתי בפאריס הילד יעקב
בר יהודא המכונה ליב דערמינאך
יום ד' א' ר"ח אייר הקנ"ד

Jacob-Lion (Durmenach) — le 11 floréal l'an 2^{em} (30 avril 1794)

202. ר"ב. מלתי בפאריס הילד אברהם
בר יצחק המכונה איצק לאמבערט
יום ו"יו ב' אייר הקנ"ד ל'

Abrhame Isaac-Lambert le 13 floréal l'an 2^{em} (2 mai 1794)

203. ר"ג. מלתי בפאריס הילד אברהם
בר נתנאל יום ג' י"ג אייר תקנ"ד ל'

Abrhame Samuel oury le 24 floréal l'an 2^{em} (13 mai 1794).

204. ר"ד. מלתי בפאריס יום ה' כ"ב
אייר תקנ"ד ל' הילד וואלף המכונה
זאב בר שמואל שלי"ט'

Wolf-Samuel — le 3 prereal lan Deuxieme (22 mai 1794

205. ר"ה. מלתי בפאריס יום וי"ו כ"ג
אייר תקנ"ד ל' הילד שלום בר
יהודא המכונה לימא שלי"ט

chalom judae le 4 prerial l'an 2^{em} (23 mai 1794)

206. ר"ו. מלתי בפאריס הילד יצחק

בר משה סאסיאס מאוויניאן שלי"ט
יום ד' י"ג סיון תקנ"ד ל'

Isaac moys assassiass (d'Avignon 23 prairial l'an 2^{me} 11 juin 1794)

207. ר"ז. מלתי בוורסאילים א' ט"ו
תמוז תקנ"ד ל' הילד חיים בר
וואלף המכונה בנימין שליט'

haieme Wolff de Versaille le 27 messidor l'an 2^{me} de la Republique franc (13 juillet 1794)

208. ר"ח. מלתי בפאריס הילד יצחק
בר אברהם דאקאסטא ספרד יום ה'
כ"ו תמוז תקנ"ד ל'

Isaac abrhame Dacosta le 6 thermidor l'an 2^{me} de la Republique francaisse 24 juillet 1794

209. ר"ט. מלתי בפאריס הילד שלמה
בר דוד שליט יום ש"ק י"ג מנחם
תקנ"ד

Salomon Davit le 22 thermidor l'an 2^{me} (9 aout 1794).

210. ר"י. מלהי בפאריס יום ג"וי טית
תשרי תקנ"ה ל' הילד וואלף
המכונה בנימן בר דוד הלוי.

Wolffe David Levy — le 11 Vendemiaire l'an 3^{me} (3 octobre 1794).

211. רי"א. מלתי בפאריס ויס ד' ה'
מרחשון תקנ"ה ל' הילד שלמה
חיים בר ישראל

Salomon hayeme Israel, de vieux f. b. G., Rue Colombe (29 octobre 1794).

212. רי"ב. מלתי בפאריס יום ג' ד'
בסליו תקנ"ה ל' הילד אייזק איצק
בר יוסף אויבנהיים שלי"ט

Isaac Joseph Obenheime, le 5 frimaire l'an 3^{me}, Rue de menesterie, n. 611 (26 novembre 1794)

213. רי"ג. מלתי בפאריס הילד טרייטל
בר כ' נטע נתן שליט' מן מאיין
סמוך קאבלנץ יום ג' כ"ד כסליו
תקנ'ה

Treitel Natan de Mayen pres Coblentz le 25 frimaire an 3 (16 décembre 1794)

214. רי"ד. מלתי בפארס הילד יהודא
שלמה אסאסיא יום א' י"ז אדר
תקנ"ה.

juda Salomon asasias, f. b. Germain le 18 Ventose an 3 (8 mars 1795).

215. רט"ו. מלתי בפאריס ילד שלמה
בר יצחק דעלווער ספרד יום ו'
ז' ניסן תקנ"ה ל'

Solomon Isaac delvaire le 7 germinal an 3 (27 mars 1795)

216. רי"ו. מלתי בפאריס ילד יהודא
המכונה יודלה בר מאיר בינג יום
א' חי תמוז תקנה ל'

Judla Mayer Bingu, le 17 mesidor an 3 (5 juillet 1795)

217. רי"ז. מלתי בפאריס הילד עבדיה
בן אליעזר הלוי ואמו נכרית יום א'
יו'ד כסליו תקנ"ו

Ovadié lazare levy (fils d'une étrangère) 22[1] frimaire an 4 (22 novembre 1795)

218. רי'ח. מלתי בפאריס יום ו' כ"ב
כסליו תקנ'ו ל' הילד מבן ח'ית
שנים יוסף בר משה מיסקא מנים
ואמו נכרית

Joseph Moyss Musca — (de Nimes le 13 frimaire an 4 — En presence et invitation du pere (4 décembre 1795, à l'age de 8 ans)

219. רי"ט. מלתי ופרעתי הילד יצחק
בר יעקב לעווא יהודי ספרד ואמו
נכרית יום ד' כ"ט אדר ראשון
תקנ'ו ל'

Isaac Jacob Leva ce 19 ventose an 4 (9 mars 1796)

220. ר"ך. מלתי ופרעתי בפאריס הילד
עמנואל בר מרדכי דאלבעשא יום
ה' א' ר"ח אדר שני תקנו ל'

Emanuel Mardoché Dalpecho le 20 ventose an 4 (10 mars 1796)

221. רכ"א. מלתי ופרעתי בפאריס
הילד   סאסיא יום וי"ו ב'
אדר שני תקנ"ו ל'

(Sasia, 12 mars 1796

222 מלתי הילד   בר   רכ"ב
מרואן שני חדשים

(X., de Rouen, âge de deux mois

323[2]. רכ"ג. מלתי בפאריס יום ד' א'
ר"ח תמוז תקנ'ו ל' הילד דניאל בן
דוד סאסיא ספרד מאוויניאן

Daniel David Asasia (d'Avignon le 18 messidor an 4 (19 juillet 1796)

224. רכ"ד. מלתי בפאריס הילד יהודא

---

[1] Lire 1er.

[2] Lire 223. Ce numéro et les deux suivants ont été mis par le mohel lui-même.

אברהם בר יוסף קארקאסאן מנים י"ט תמוז תקנ"ו

Juda abrahame – Joseph Carcasone de Nisme le 1er thermidor an 4 (25 juillet 1796)

225. רכ"ה. מלתי בפאריס הילד שמואל בר יעקב סאלאן ספרד מבארדא יום ה' י"ז[1] תמוז תקנו ל'

Samuel Jacob Salon de Bordeaux) le 17 thermidor an 4 (4 août 1796)

226. רכ"ו. מלתי בפאריס הילד יצחק בר אברהם דאקאסטא מבארדא יום ג' יו'ד אלול תקנ"ו ל'.

Isaac Abrhame dacosta de Bordeaux le 27 fructidor an 4 (13 septembre 1796)

227. רכ"ז. מלתי ופרעתי בפאריס יום וי'ו כ"ד מרחשון תקנ"ז ל' הילד יהושע בר משה אסאסיא מאוויניאן.

Isay-moyse assasias (d'Avignon) le 5 frimaire an 5 (16 décembre 1790

228. רכ"ח. מלתי בפאריס הנער יוסף משה בר אברהם ווילארא ספרד אמו נכרית והוא היה בן ח"י שנים ובא אצלי לבקש ממני להמול אותו ולהביאו בברית ישראל זה לערך שני חדשים נדר ימנו ביומו ועשיתי המילה יום ד' כ"א כסליו תק"נז ל'

Joseph Moyss Abrhame Valari ayent dix huit ans, est venu me prie de le circoncir comme son pere et sa famille suivent leure religion isralite, il a soufert l'operation avec une courage etonente le premier nivosse an 5 (21 decembre 1796)

229. רכ"ט. מלתי הילד יעקב בר יצחק ספרד ואמו נכרית יום א' כ"ה כסליו תקנ"ז ל'

Jacob Isar — à le 5 nivoss an 5 (25 décembre 1796)

230. ר"ל. מלתי בפאריס יום ג' ב' אדר תקנ"ז ל' הילד אליה בר בראנדוס ספרד ואמו נכרית

Elie Brandus (fils d'une étrangère) le 11 ventose an 5 (1er mars 1797)

231. רל"א. מלתי ופרעתי [ב]פאריס הילד בן אחותי נתן נטע בר מרדכי פולד' שלי"ט יום א' י"ט אדר תקנ"ז ל'

le 29 ventose an 5 (19 mars 1797) circoncy Natan fils de Marx Fould (mari de la sœur d'Isaac Schweich)

232. רל"ב. מלתי יהודי בר ישראל דעוויע ספרד בפאריס יום ד' כ"ד ניסן תקנ"ז ל'

Juda, fils d'Isralel Devieu le 1er floreal an 5 (20 avril 1797)

233. רל"ג. מלתי בפאריס משה בר יוסף בראנדא מבארדא ספרד יום ב' כ"ו תשרי תקנ"ח ל'

Moyss-Joseph Brando (de Bordeaux) le 25 vendemiair an 6 (16 octobre 1797)

234. רל"ד. מלתי ופרעתי בווערסאיל הילד יצחק אייזק בן גבריאל הירש מפירדא יום ג' י"ד טבת תקנ"ח ל'.

Isaac-Gabriel Hirsch — de Furth — le mardy 13 nivosse an 6 — a versaille (2 janvier 1798)

235. רל"ה. מלתי ופרעתי הילד מנחם בר יעקב שלי"ט יום שבת קודש ג' שבט תקנ"ח ל'

Tanchume Jacob — a Versaille le 1er pluviosse an 6 (20 janvier 1798)

236. רל"ו. מלתי ופרעתי הילד נפתלי הירץ בן מרדכי פולד גיסי יום ה ט"ה אדר ראשון תקנ"ט ל'

Cerf Marx Fould (neveu d'Isaac Schweich) a paris le 26 pluviosse an 7 (14 février 1799)

237. רל"ז. מלתי בפאריס הילד משה בר שלום סאלאן ספרד יום ה' ב' אדר תק"ס

Moyss Schalom-Salon le 8 ventose an 8 de la République a paris (28 février 1800)

238. רל"ח. מלתי ופרעתי הילד רפאל בר משה אסאיאס מן אוויניאן יום ד' ט"ו אדר תקס'מד ל'

raphael, fils de moyss assassiasse — d'Avignion, le 21 ventosse a huit a Paris (13 mars 1800)

239. רל"ט. מלתי ופרעתי בפאריס הילד אליעזר בר ברוך ווידאל יום א מנחם תקס"א לפ"ק.

Lazare baruch Vidal le 7 thermidor an 9 (26 juillet 1801).

240. ר"מ

j'ay circoncy l'enfant alexandre Edevoire, fils du C[2] Alexandre Guastalla, le 13 brumaire an dix (4 novembre 1801).

241. ר"מא

---

1. Lire : כ"ט.
2. Il y a un C barré.

Index des noms et prénoms de personnes citées dans la liste.

Les chiffres renvoient aux numéros.

Abraham 1, 3, 5, 13, 19, 21, 27, 80, 88, 94, 96, 110, 112, 123, 145, 151, 160, 168, 180, 202, 203, 208, 224, 226, 228.
Adler 82.
Akiba 142.
Alcan (Elhanan, Elyakim) 84, 121, 122, 155, 185, 196.
Alexandre 2, 16, 23, 240.
Alif 160.
Anschel 129, 170.
Aron 1, 51, 71, 76, 143, 174.
Arye (Juda) 19, 40, 41, 42, 71, 75, 145, 154, 153, 197.
Ascher 34, 140, 170.
Assassias (v. Sasia) 195, 206, 214, 223, 227, 238.
Assiase (Isaac ?) 188.
Anscher 129.
Baruch 16, 48, 56, 66, 153, 239.
Bendit 153.
Benjamin 34, 53, 55, 90, 99, 103, 114, 155, 196, 207, 210.
Ber 132, 153.
Berman 72.
Bing 5, 12, 95, 216.
Birié 193.
Biswiller 158.
Blin 68, 75.
Bloch 71.
Bonn 18.
Borschingen 126
Boulay 152.
Brando 233.
Brantus 230.
Brussel 93.
Cahen 15, 16, 25, 26, 30, 31, 33, 38, 50, 52, 63, 65, 86, 101, 102, 106, 130, 140, 142, 167, 172, 197.
Calman = Calonymos 24, 27, 65, 99.
Carcassonne 224.
Cassel 113.
Cerf (v. Nephtalie, Hirsch, Herz) 236.
Cerle (femme) 89.
Cevi (Nephtalie) 31, 37, 59, 71, 78, 100, 125, 130, 139, 162, 187, 194.
Chalom (v. Schaloum).
Cleyven 188.
Coschel 61, 86, 149.
Cosman 28, 175.
Cousset 49.
Créhange 3.
Dacosta 208, 226.
Dalpecho 220.
Daniel 195, 223.
David 11, 36, 61, 90, 93, 102, 126, 134, 152, 168, 176, 178, 182, 187, 199, 209, 210, 223.
Delvaire 215.
Devieu 211, 232.
Dov (Ber) 132.
Durmenach 81, 165, 201.
Edouard 240.
Eizik (Isaac) 8, 14, 54, 64, 78, 81, 151, 156, 171, 186, 212, 234.
Eléazar (Eliézer Lazare) 89.
Elhanan (v. Alcan).
Elie 33, 126, 137, 179, 230.
Eliézer 4, 5, 7, 13, 51, 59, 82, 87, 92, 97, 107, 110, 119, 135, 138, 172, 193, 217, 239.
Elyakim (Alcan) 46, 89, 144, 158, 162, 196.
Elzous (Alsace) 64, 125.
Emmanuel 220.
Englischman 119.
Ephraim 2, 128.
Etling 7.
Falck 191.
Feibelman 74.
Feiberman 18.
Feibes (Phoebus) 18.
Fes (Feibes, Phoebus, Oury, Olry) 15, 20, 82, 138, 157, 178.
Fould 60, 231, 236.
Foy 182.
Fradele (femme) 10.
Gabriel 234.
Gamliel 120.
Gerson 67, 148, 177.
Godchalk, Goudchaux 10, 40, 46, 89, 144, 183.
Guastalla 240.
Guedalia 6.
Guetschlig (v. Goudchaux).
Gumpel 128.
Gumpelmach 2, 36.
Haas 37.
Halphen 4, 34, 40, 128.
Hayem 14, 17, 42, 95, 107, 109, 118, 124, 152, 158, 163, 176, 207, 241.
Henlé 84, 155, 185.
Herz (Nephtalie) 1, 16, 25, 52, 63, 64, 68, 75, 91, 143, 177, 197, 236.
Hirsch (Nephtalie) 59, 69, 70, 100, 125, 130, 139, 162, 187, 194, 234.
Hoder 72.

Hone, Honi 121, 122.
Isaac 8, 49, 63, 64, 85, 98, 103, 104, 147, 156, 161, 166, 171, 173, 186, 188, 189, 202, 206, 208, 212, 215, 219, 226, 229, 234.
Isaïe 141, 227.
Israel 15, 43, 119, 211, 232.
Issachar 153.
Itzig, Itzik (Isaac) 70, 85, 98, 103, 147, 166, 188, 189, 202, 212.
Jacob 11, 12, 43, 52, 54, 62, 74, 101, 118, 131, 136, 170, 184, 185, 200, 201, 219, 225, 229, 235.
Jean 38, 67, 72, 78, 80.
Jérémie 106, 172.
Joel 120.
Jonas 102, 169, 173.
Jonathan 191.
Joseph 16, 51, 84, 85, 86, 95, 134, 141, 144, 146, 159, 184, 192, 200, 212, 218, 224, 228, 233.
Judla 216.
Kleine (jeune fille) 20.
Kopel (Jacob) 170, 185.
Lambert 202.
Landi 32.
Lazare (v. Eliézer) 193, 217, 239.
Laze (Eliézer) 107.
Lebouv (Lybow) 29.
Leib (Loeb = Juda) 7, 8, 11, 14, 19, 20, 25, 26, 45, 57, 72, 74, 75, 105, 109, 132, 135, 144, 150, 151, 153, 165, 197, 201.
Leima 22, 32, 205.
Leksch (Alcan) 196.
Lemmlé (Lambert) 9.
Leva 219.
Lévi, Lévy 14, 21, 38, 67, 72, 78, 80, 115, 116, 136, 152, 178, 188, 210, 217.
Libman (v. Lipman).
Liberman (Eliézer) 7, 10, 13, 45, 51, 70, 138, 193.
Lion (Juda, Aryé) 189, 201.
Limbourg 41, 78.
Lipman (Eliézer), 4, 59, 87, 92, 135.
Loeb (v. Leib).
Mali 26, 65.
Manheimer 191.
Mardochée (Marx) 9, 32, 48, 50, 60, 66, 77, 97, 116, 220, 231, 236.
May 9.
Mayer (= Méir) 32, 44, 47, 53, 56, 68, 69, 73, 93, 94, 101, 113, 114, 125, 130, 142, 156, 164, 189, 197, 198, 216.
Menahem 46, 116, 124, 127, 146, 154, 164.
Mendel (Menahem) 28, 46, 116, 124, 146, 154.
Meringen 17.
Michel 17, 18, 24, 25, 33, 42, 121, 190.
Moïse 4, 5, 4, 21, 22, 23, 25, 27, 28, 41, 75, 80, 86, 104, 112, 131, 132, 133, 136, 140, 149, 169, 171, 175, 180, 191, 192, 199, 206, 218, 227, 228, 233, 237, 238.
Morhange 9, 16.
Mommé (Mommenheim ?) 27.
Moutzich (Moutiers) 70.
Musca 218.
Nahman 76.
Nahoum 144, 164.
Nathan 26, 31, 55, 58, 73, 96, 105, 135, 166, 213, 231.
Nathaniel 23, 29, 36, 39, 48, 115, 117, 203.
Nehémie 60.
Nephtalie 3, 25, 30, 38, 75, 91, 106, 113, 177, 197, 236.
Neta (Nathan) 26, 29, 40, 51, 105, 213, 231.
Nunes 200.
Obenheim 212.
Offbach 87,
Orschel 3, 51.
Ouri (v. Feis) 20, 138, 157, 178, 203.
Ovadia 217.
Patlo 200.
Petahia 167.
Picart 64.
Pinhas 64.
Polak 6, 97, 145.
Raphael 21, 35, 117, 148, 150, 183, 193, 238.
Rixe (Rixheim) 28.
Rodibaur 168.
Rodrigue, 161, 199.
Ruben 31, 181.
Salomon 4, 37, 41, 78, 108, 127, 154, 160, 165, 175, 179, 182, 186, 194, 195, 209, 211, 214, 215.
Salon 225, 237.
Samson 77.
Samuel 6, 20, 38, 42, 50, 58, 77, 83, 87, 91, 115, 123, 128, 147, 149, 159, 161, 174, 190, 200, 203, 204, 225.
Sasia (v. Assassias) 206, 221, 223.
Saül 163.
Schaagas Aryé (auteur du) 8, 10, 34.
Schalom, Schaloum 143, 168, 205, 237.
Schari 6, 25, 62, 79.
Schraga 12.
Schubak 99.
Schweich 20, 24, 30, 40, 42, 52, 59, 69.
Sender (Alexandre) 2, 63, 69, 83.
Silki 50
Simha 69, 167.
Simon 44, 52, 63, 67, 81, 98, 122, 137, 181.
Steinwieser 83.
Tanhoum 235.
Terquem 10.
Treitel 213.

Trent (Trazny) 48, 66.
Trir (Trèves) 40, 74.
Trumbaz 74.
Unger 121, 190.
Valari 228.
Vidal 239.
Visivini 159.
Weil 8, 14, 69.
Westhausen 154.
Wilstat (Lambert) 44, 45, 47, 57, 67.
Witersheim 28, 39.
Wolf (= Benjamin, Louis) 3, 30, 55, 99, 103, 105, 111, 114, 204, 207, 210.
Yakev (Jacob) 52, 101, 114, 139.
Yehiel 37, 88, 121.
Yekel (Jacob) 54, 136.
Yékev (Jacob) 184.
Yokel (Jacob) 7.
Youzpa (Joseph) 15, 16, 25, 65.
Yozel (Joseph) 29, 192.
Zacharie 157.
Zalman (Salomon) 12, 34, 37, 78, 79, 154, 165, 175, 179, 194.
Zanweil (Samuel) 5, 6, 20, 38, 58, 79, 83, 88, 123, 128.
Zée 18.
Zeev (Benjamin) 3, 30, 34, 50, 53, 62, 105, 106, 127, 204.
Zelig 64.
Zeligman 10, 24, 28, 49, 63, 65, 108, 186.
Zisle 43, 92, 119.
Zusman 82.

Index des noms de localités ou de pays cités dans la liste en dehors de Metz et de Paris.

Ahr (près de Trèves) 17.
Amsterdam 100, 120.
Augny (canton de Metz) 8, 14, 15, 16, 25, 36, 48.
Ausen (près de Trèves) 111.
Avignon 206, 223, 227, 238.
Ban Saint-Martin (canton de Metz) 61.
Berli (Berlin) 176.
Bionville (canton de Boulay, arrondissement de Metz) 22, 103, 184.
Bischenheim (près de Strasbourg) 139.
Bordeaux 225, 226, 233.
Boulay (arrondissement de Metz) 89, 102.
Breslau 136.
Carlsruhe 129.
Chéty (Chesny ? canton de Verny, arr. de Metz) 53.
Courcelles (probablement Courcelles-Chaussy, canton de Pange, arr. de Metz) 23.
Engelheim (Allemagne ?) 137.
Furth (Bavière) 175, 234.
Geilcherland (Wallonie ?) 90.
Hambourg 104.
Harsingen (arr. de Mulhouse) 135.
Imling (canton de Sarrebourg) 169.
Livourne 159.
Louvigny (canton de Verny, arr. de Metz) 1, 21, 26, 29, 31, 35, 55, 58, 73, 143.
Lubershausen (près de Puttelange, canton de Sarralbe, arr. de Sarreguemines) 91.
Marlau (?) 157.
Marmoutiers (arr. de Saverne) 51.
Mayen (près de Coblence) 213.
Nancy 2, 32, 36, 45, 46, 47, 51, 54, 70.
Nantes 122.
Nimes 218, 224.
Oberndorf (canton de Worth, arr. de Wissembourg ou canton de Hirsingen, arr. de Mulhouse) 76.
Offbach (Bavière) 130.
Perly (?) 4.
Pologne 173, 180.
Pont à Mousson (Meurthe) 39.
Pouz (près de Toul) 54.
Rouen 125, 222.
Sansonnet (le) canton de Metz 11, 33, 49.
Savoie 90.
Scherviller (canton de Selestad) 89.
Surbourg (canton de Soulz-sous-Forêt, arr. de Wissembourg) 76.
Trèves 17, 42, 107.
Vallières (canton de Metz) 13, 19, 80.
Vantoux (canton de Metz) 5, 12, 20, 43, 56, 57, 66, 79.
Versailles 84, 93, 98, 108, 123, 124, 141, 150, 155, 163, 205, 234, 235.

NOTES ET MÉLANGES

UN PROJET D'ÉTABLISSEMENT D'UN SECOND GHETTO A AVIGNON

On sait qu'il y avait à Avignon, à travers tout le moyen âge et longtemps encore après la Révolution française, un quartier spécialement affecté aux Juifs, connu sous le nom de « Carrière ». Mais ce qu'on ignore, c'est que, dans la deuxième moitié du XVIII^{e} siècle, il fut sérieusement question d'y créer un second ghetto destiné à quelques familles juives de Carpentras qui avaient l'intention de s'établir dans la ville des papes.

A cette époque, en effet, la Carrière de Carpentras était surpeuplée. Si l'on s'en rapporte aux documents du temps, elle contenait environ mille individus[1], et qui connaît les lieux se demande avec surprise par quel prodige ils parvenaient à se loger dans un emplacement aussi restreint. Comme la mauvaise volonté des autorités locales s'opposait à tout agrandissement de leur quartier, l'idée devait naturellement se faire jour parmi les Juifs carpentrassiens de tenter une émigration vers la ville voisine, Avignon, où les Israélites étaient beaucoup moins nombreux[2], et qui offrait d'ailleurs un champ plus vaste à leur activité.

La Carrière d'Avignon était assez spacieuse pour donner asile à un certain nombre de familles carpentrassiennes, et, comme c'étaient précisément les plus aisées qui désiraient s'y établir, les Avignonnais firent tout d'abord bon accueil à leur projet. Mais des difficultés d'ordre religieux ne tardèrent pas à se produire.

---

[1] 1.200, d'après les sources chrétiennes, 800, d'après les sources juives.

[2] Environ 50 familles ou 200 âmes.

Les communautés d'Avignon et de Carpentras, tout en appartenant au même rite, ont néanmoins un rituel et des chants liturgiques sensiblement différents. Or, il n'y avait qu'un seul temple dans le ghetto. Les Avignonnais voulaient en rester les maîtres et exigeaient des Carpentrassiens l'abandon complet de leurs usages particuliers. Ce à quoi ces derniers se refusaient absolument à consentir. Pour conserver donc leurs traditions, ils ne parlaient de rien moins que de construire dans la Carrière d'Avignon une seconde synagogue où les offices seraient célébrés à la façon carpentrassienne. Du coup les Avignonnais se fâchèrent et s'adressèrent au Conseil de la ville pour solliciter son intervention dans cette affaire qui, d'après eux, intéressait tous les habitants de la commune. Une seconde synagogue dans le ghetto, disaient-ils dans leur plainte, « c'est la ruine prochaine de la Carrière, c'est une diminution importante de ses revenus, car les Juifs étrangers qui viendraient dans la Carrière auraient le choix de répandre leurs dons dans l'une ou l'autre synagogue ». Et quelles seraient en définitive les victimes de cet état de choses? Nécessairement les créanciers chrétiens, envers qui la Carrière ne pourrait plus acquitter ses nombreuses dettes [1]. Cette argumentation ne laissa pas insensible le Conseil, qui interdit aux Juifs de Carpentras l'édification d'un second temple et, du coup, leur projet d'émigration fut abandonné.

Cependant, quelques années plus tard, ils le reprirent sous une autre forme. L'expérience venait de leur apprendre qu'avec leurs coreligionnaires avignonnais l'entente était impossible. Ils essayèrent donc de se fixer dans la cité des papes, tout en conservant vis-à-vis de la Carrière leur complète indépendance. Pour cela, ils entrèrent directement en pourparlers avec le Conseil municipal [2] et sollicitèrent de lui l'autorisation de créer à Avignon un nouveau ghetto, ayant sa synagogue et son cimetière particuliers. Ce projet était assez téméraire, car le Conseil municipal ne passait précisément pas pour être animé de sentiments bienveillants à l'égard des Juifs. Mais les Carpentrassiens n'en comptaient pas moins le faire aboutir, en faisant valoir les avantages que la ville tirerait de l'augmentation de sa population, de leur activité commerciale, de leur contribution aux charges publiques et enfin de l'engagement qu'ils prenaient solidairement, par surcroît, de verser chaque année un impôt extraordinaire de mille livres, monnaie de France.

Hélas, ce fut une nouvelle déception. Les Juifs d'Avignon combattirent énergiquement la proposition des Carpentrassiens, si bien qu'en sa séance du 22 novembre 1777, le Conseil municipal la rejeta par 22 voix contre une.

---

[1] Archives de Vaucluse, G, 23.

[2] Voir pièce justificative.

JULES BAUER.

PIECE JUSTIFICATIVE

SUPPLIQUE DE QUELQUES JUIFS DE CARPENTRAS.

A très illustres et magnifiques Seigneurs Messieurs les Consuls et assesseurs de la ville d'Avignon.

L'état actuel du local de la carrière des Juifs de la ville de Carpentras, soit par son peu d'étendue, soit par l'impossibilité de s'agrandir, et enfin par les grands risques de l'élévation des bâtiments déjà existants, est connu dans toute la province, dans cette ville d'Avignon et dans toute la contrée, pour incapable et insuffisante à l'effet de contenir tous les habitants et pas seulement même leur plus grande partie. En cet état, plusieurs familles juives de Carpentras sont dans la dure nécessité de s'expatrier absolument, ou du moins faire une émigration dans une autre ville des Etats de notre Saint Père le pape.

Le premier parti, de s'éloigner absolument de leur patrie n'est pas de leur goût, elles préfèrent le second pour continuer de rester dans les Etats du Saint-Siège et y vivre sous les lois que les souverains pontifes ont prescrites à la nation juive. Sous ce point de vue, ces familles juives sont portées à choisir la ville d'Avignon et se flattent d'obtenir à cet effet tous les agréments nécessaires des seigneurs supérieurs et la suprême autorisation de notre très saint père le pape avec toutes les dispenses et dérogations requises pour former cette espèce de colonie.

Avant que de porter leurs très humbles supplications pour obtenir la grâce d'un tel établissement dans notre ville, ces familles juives de Carpentras estiment devoir, Messieurs, vous instruire de leur projet afin de rapporter votre consentement et, par votre canal, celui du Conseil ordinaire et extraordinaire de cette ville d'Avignon et faire cesser par là toutes les difficultés qui pourraient survenir.

Pour remplir cet objet, ces familles ont l'honneur de vous observer qu'il est notoire que le local de la carrière des Juifs déjà existant dans votre ville est trop étroit et n'est pas susceptible d'agrandissement capable de les recevoir et de les loger ; d'autre part, l'enceinte spacieuse de votre ville offre divers emplacements non bâtis, sur partie desquels ces familles peuvent faire construire des habitations qui ne portent aucune sorte de préjudice ni au public, ni aux particuliers, et qui sont enfermés dans un même enclos totalement isolé et qui n'ait que deux portes ou issues au dehors, comme toutes les autres carrières des Juifs dans cet État, avec la commodité d'une synagogue dans la même enceinte et d'un cimetière au dehors.

Mais comme il ne suffirait peut-être pas que la ville d'Avignon n'eût rien à craindre d'un tel établissement, il est encore à propos de lui présenter les avantages considérables qui peuvent lui en revenir. Ces avantages consistent : 1° En l'augmentation de sa population. 2° En la contribution au support de ses charges publiques par le payement de ses gabelles à faire par ces nouveaux habitants. 3° Enfin par une subvention extraordinaire que ces familles ainsi transplantées dans Avignon sont en état d'offrir à la ville pour faire contrepoids de la participation qu'elles acquerront au commerce général de cette ville.

Cette subvention extraordinaire pourra être établie et fixée en une somme payable chaque année à commencer du jour que les familles juives transplantées jouiront effectivement et pleinement de la grâce de leur établissement en tel quartier éloigné et séparé dans l'enceinte de cette ville. Cette subvention annuelle et perpétuelle, qui sera fixée invariablement et pour toujours envers la ville, sera supportée solidairement, tant par les familles juives qui commenceront cet établissement, que par toutes les autres qui viendront s'y joindre dans la suite, suivant la répartition qu'elles en feront entre elles, ainsi qu'elles aviseront. Et les familles juives qui ont l'honneur de vous présenter ce mémoire, tant pour elles que pour les autres qui viendront dans la suite, offrent même de porter cette subvention annuelle et perpétuelle jusqu'à la somme de mille livres, monnaie de France.

Signé : Mardochée de Carcassonne, Mardochée Crémieux fils, Mardochée de Montel, Benestruc de Milhaud.

(Archives de Vaucluse. Délibérations du Conseil de Ville, tome XXIV.)

BIBLIOGRAPHIE

MARTIN (François). **Le Livre d'Hénoch**, traduit sur le texte éthiopien. Paris, Letouzey et Ané, 1906 ; in-8° de clii-319 pp.

Les études de critique biblique et d'exégèse scientifique pénètrent de plus en plus depuis quelques années au sein d'une partie du haut clergé catholique, qui estime que la méthode d'autorité et l'apologétique aprioristique ne peuvent plus suffire. On s'incline toujours, sous peine de s'exclure de l'Eglise, devant son magistère souverain, là où elle s'est exprimée nettement, mais, partout ailleurs, la parole est à la science, à la critique textuelle, à l'histoire, à l'archéologie. La nouvelle organisation de l'enseignement des langues sémitiques à l'Institut catholique de Paris et l'institution de diplômes correspondant à cette branche d'études sont un signe des temps. M. F. Martin, professeur de langues sémitiques à cet établissement, a entrepris de mettre les sources, les originaux de la littérature religieuse à la portée des catholiques qui veulent s'éclairer par des traductions et des commentaires qui soient au courant de la science. Ce travail étant déja en train pour la Bible, M. Martin s'applique, quant à lui, à la littérature « extra-biblique ». « Les annales des rois d'Assyrie, dit-il (p. x), les légendes mythologiques des Babyloniens, leurs textes rituels et juridiques, leurs psaumes et leurs hymnes, les inscriptions phéniciennes, les livres apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament, les Targums sont confinés ou disséminés dans des ouvrages spéciaux ou dans des traductions en langues étrangères, où ils gisent inconnus et inaccessibles à la foule des lecteurs. » Le présent volume est le premier d'une série qui sera consacrée aux apocryphes de l'Ancien Testament. Il s'agit donc, pour M. Martin et ses collaborateurs, de donner un équivalent en français au recueil de Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, paru à Tubingue en 1900. M. Boxler, professeur de grec à l'Institut catholique de Paris, s'est chargé des *Livres sibyllins* ; M. Labourt, des IIIe et IVe *Livres d'Esdras* et des IIIe et IVe *Livres des Macchabées*, etc. M. Martin s'est réservé, pour lui et ses élèves de la conférence d'éthiopien, *Hénoch*, le *Livre des Jubilés* et le *Martyre d'Isaïe*. Il faut louer M. M. d'avoir entrepris cette série de publications, qui comblera une lacune fâcheuse. Le présent volume, très soigneusement établi, fait bien augurer des suivants. La traduction est précédée d'une introduction étendue, qui consacre un Ier chapitre à l'analyse du livre, le chap. II à l'exposé des doctrines religieuses et eschatologiques, en tenant compte, dans cet essai de synthèse, du caractère composite et assez disparate du Livre d'Hénoch. Le ch. III traite de l'histoire du Livre, examine à nouveau les difficiles problèmes littéraires qu'il soulève et la question des dates à assigner aux « neuf ou dix œuvres ou traditions distinctes qui en forment le fond ». Signalons, à ce propos, que M. Martin arrive, sur certains points, à d'autres conclusions que ses devanciers : les ch. I-XXXVI, d'après M. Martin, remonteraient au début des persécutions d'Antiochus Epiphane, à 166 environ. Le Livre des Songes (ch. LXXXIII-XC) serait de l'époque comprise entre 166 et 161, pendant les triomphes de Juda Macchabée et avant sa mort. M. Martin suit surtout en cela la manière de voir de M. Charles, auteur de la plus récente étude sur le *Livre des Jubilés*. D'après cet auteur, le *Livre des Jubilés* date de 135 environ, et, comme cet apocryphe cite le Livre des Songes, ce dernier écrit est donc antérieur à cette date, et le personnage symbolisé par la longue corne ne peut plus être, comme le croyaient Dillmann, Schürer et Beer, Jean Hyrcan, mais Juda Macchabée. M. Martin aurait bien fait de rappeler sur quels arguments se fonde M. Charles pour reculer si loin la date du Livre des Jubilés, généralement placée par la critique au Ier siècle de l'ère chrétienne. L'introduction se termine par une bibliographie détaillée. Vient ensuite la traduction, accompagnée de deux séries de notes, les unes de critique textuelle, les autres explicatives, historiques, etc. Un index, une table des passages cités de la Bible et des apocryphes terminent cet utile volume. Quelques corrections en parcourant : p. CXI, lire Métatron, non Mélatron ; p. CXII, l. Perousch Ha-Tefillot, non Perousch Ha-Tefikot ; p. 10, n. 1, à propos de la chute des anges, il faut renvoyer aussi à Josèphe, *Ant.*, I, 3, 1.

Julien Weill.

Smith (William Benjamin). **Der vorchristliche Jesus** nebst weiteren Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums, mit einem Vorworte von Paul Wilhelm Schmiedel. Giessen, A. Topelmann, 1906 ; in-8° de XIX-243 pp.

Etudes du plus vif intérêt, pleines d'érudition et d'une grande hardiesse sur les problèmes que soulève l'apparition du christianisme. Dans les cinq dissertations de ce recueil, rédigées en diverses circonstances et qui eussent gagné à être refondues pour éviter des répétitions, l'auteur, un mathématicien américain, doublé d'un théologien éminent, soutient une thèse singulière : le christianisme est antérieur à Jésus. Il n'a pas eu un centre de développement unique, Jérusalem : c'est un feu qui s'est allumé en des endroits multiples. Il y a eu une doctrine, un culte de Jésus, aux environs de l'ère chrétienne (de 100 av. jusqu'à 100 après) parmi les Juifs et surtout les Hellénistes, doctrine secrète, de caractère magique, dont on peut retrouver les traces certaines. L'impossibilité d'expliquer certains textes de la littérature apostolique, telle l'expression τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, comme se rapportant à la vie et à la personne historique de Jésus, d'autres indices ingénieusement analysés tendent à faire croire que Jésus était une essence surnaturelle, une idée théologique préchrétienne, que son nom était un sortilège, une devise douée d'une efficacité magique et qui exerçait son action lors du baptême, de certaines guérisons miraculeuses, dans l'exorcisme, toutes pratiques en usage chez certaines sectes juives bien avant le christianisme et qui nous reportent à la métropole de la magie, Babylone. Jésus serait, selon l'étymologie, l'un des noms de la Divinité, le sauveur, le libérateur. — L'apposition « le Nazaréen » ne viserait pas du tout le prétendu lieu de naissance de Jésus, Nazareth, qui, au début de l'ère vulgaire, n'existait nulle part sur la carte de Palestine, et dont on a vainement cherché à retrouver le nom dans un passage du Talmud. Nazaréen s'expliquerait tout uniment par la racine si fréquente dans la Bible et les textes assyriens, נצר ou נטר, qui signifie *veiller*, *protéger*. La forme syriaque Nasarya, attestée par d'authentiques et anciens témoignages, ne serait autre chose que le composé Nasar-ya = Servator Deus. Le mot Νασαρια qui se trouve sur le papyrus magique édité par Wessely reproduit encore cette forme. La secte des Νασαραῖοι qu'Épiphane signale comme ayant existé avant le Christ et ne l'ayant pas connu, ne saurait tirer son origine de la pseudo-ville de Nazareth, et le renseignement fourni par Épiphane ne peut d'ailleurs être révoqué en doute : c'étaient donc des נצרים avant la lettre. L'ἀνάστασις du Christ, expression qui revient si fréquemment dans le N. Testament avec les mots complémentaires ἐκ νεκρῶν (resurrection d'entre les morts), aurait signifié originairement que Jésus fut *suscité* (comme Messie, comme juge, etc.) et non ressuscité. Il y a eu passage lent d'un sens à l'autre quand la légende de Jésus historique a pris corps. Les « deux grandes idées » annoncées, l'une, plus austère, par Jean-Baptiste, d' « un qui devait venir » (le Christ, le Messie), l'autre, plus douce, plus aimable, de Jésus, distinctes d'abord, ont été soudées ensemble de façon à former le concept messiano-humanitaire, si l'on peut s'exprimer ainsi, de Jésus-Christ. La parabole mystérieuse du Semeur (Marc, 4) faisait allusion originairement, comme on le voit dans la version Naassénienne qui est, selon M. Smith, antérieure au christianisme, aux semailles du *logos* par la puissance créatrice, conception stoïcienne dont le gnosticisme populaire a hérité. Enfin, la plus ample dissertation du volume tente de démontrer que l'épître aux Romains de saint Paul était inconnue avant 160.

M. Schmiedel, qui présente aux lecteurs européens le hardi défenseur de ces thèses originales, s'en déclare l'adversaire, mais avoue qu'elles sont difficiles à réfuter, tant l'argumentation en est abondante, habile et serrée. Il ne nous appartient pas d'en faire la critique. La plus spécieuse de ces démonstrations nous semble être celle qui a trait au mot de *Nazaréen*. Quoi qu'il en soit, souhaitons que l'auteur donne une suite et un développement tout à fait homogènes à ces « Vorstudien » si curieuses et si attachantes qui tendent à bouleverser les idées qu'on se faisait jusqu'ici de la genèse du christianisme et qui provoqueront sans doute des controverses intéressantes.

JULIEN WEILL.

RATNER (B.). ספר אהבת ציון וירושלים. Varianten und Ergänzungen des Textes des Jerusalemischen Talmuds nach alten Quellen und handschriftlichen Fragmenten. Traktat Schewiith. Wilna, 1905 ; in-8° de IV-118 pp.

La troisième partie des scolies de Ratner sur le Talmud de Palestine est suivie à un an d'intervalle de la quatrième, qui porte sur le traité Schebiit et donne, en 118 pages, des variantes et des remarques critiques sur le texte de ce traité, qui embrasse 28 colonnes (33 *a* — 39 *d*.). Ayant suffisamment apprécié, en rendant compte des volumes antérieurs[1], l'importance et la valeur du travail de Ratner, je me bornerai cette fois à faire ressortir ou à rectifier certains détails, principalement ceux qui se rapportent aux noms des autorités talmudiques.

Relevons avant tout, avec un sentiment de reconnaissance, que le nom d'un Amora palestinien, qui n'était connu jusqu'ici que par la liste d'Abraham Zacouto, dans son *Youhasin* (éd. Filipowsky, p. 150), et qui n'avait trouvé place ni dans le catalogue de Frankel (*Mebo ha-Yerouschalmi*, p. 95 *b*), ni dans mon supplément à ce catalogue (*Die Agada der paläst. Amoräer*, I, 569), dissimulé qu'il était par une faute, nous est heureusement rendu par Ratner. Il lit, en effet, à la fin du chap. I (33 *c*, l. 16) רבי יודן בר טריפון, au lieu de רבי יודן כד טריפון (p. 8). Ce Youdan b. Tryphon (ou Tarphon)[2] serait, d'après une conjecture exprimée en appendice (p. 113), identique avec le יודן ברה דרבי טרפון ברבי, dont l'épitaphe a été trouvée il y a vingt ans à Jaffa (Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes*, II, 378). Dans un autre appendice, placé à la fin du livre (p. 118), Ratner ajoute que Youdan b. Tarphon, l'Amora palestinien, avait deux frères : Simon b. Tarphon (b. *Schebouot*, 47 *b*) et Tanhoum b. Tarphon (j. *Biccourim*, 64 *c*, l. 60). Mais il oublie que le premier est un Tanna et appartient à peu près à la première moitié du II^e siècle (v. *Die Agada der Tannaiten*, I, 2^e éd., 447).

Sachons-lui gré aussi de nous avoir montré qu'il n'a jamais existé d'Amora du nom de פישפשה, que Frankel aussi bien que Kohut et que Levy enregistraient, sur la foi de j. *Schebiit*, 36 *c*, l. 62. Ratner (p. 53) montre que ce prétendu nom est le verbe connu et que la question reproduite ensuite dans le Yerouschalmi fut posée par Yosé à Aha.

---

[1] V. *Revue*, XLIII, 310-317 ; XLVI, 154-159 ; L, 140-144.

[2] L'orthographe avec ר, constatée aussi par Ratner plusieurs fois dans ce volume, prouve qu'on prononçait ce nom, non seulement sous la forme hébraïsée Tarphon (saint Jérome dit : Telphon), mais aussi sous sa forme grecque primitive.

Ratner (p. 10) trouve assez singulier que dans la Mischna de *Schebiit*, II, 3, Simon (b. Yohaï) discute l'opinion précédente de Josué (c'est-à-dire Josué b. Hanania), mais son étonnement est sans raison. Certes, la leçon ר' יהושע בן יהודה, qu'on trouve chez un ancien commentateur, est digne d'attention ; mais aucun texte n'atteste l'existence d'un Tanna de ce nom, car dans le *Yalkout*, sur Lévit., XXVI, 36, יהודה est une faute pour קרחה (dans le *Sifra, ad loc.*).

Dans *Schebiit*, 34 *b*., l. 1, Ratner veut introduire, au lieu de רבי יונה בצרייא, le nom de ר' יודה בר צרדייא qu'on trouve dans le passage parallèle (*Nedarim*, 40 *b*, l. 60). Il a tort en cela, car ce dernier nom ne se retrouve nulle part ailleurs. Par contre, il a pu facilement arriver que בוצרייא (c'est-à-dire de Botzra, ou Bostra) devint בר צרדייא, ce mot ayant subi ailleurs des altérations semblables : ainsi la *Pesikta*, 11 *b*, dit בר צדיא pour בוצריה (v. *Die Agada d. paläst. Amoräer*, III, 723). De ר"י (ר' יונה) on a pu facilement faire ר' יודה.

Dans la remarque sur 34 *c*, l. 66 (p. 22), les deux Houna, l'Amora babylonien du IIIe siècle et l'Amora palestinien du IVe ne sont pas suffisamment distingués. Celui qui, dans ce passage et dans *Aboda Zara*, I, 2 (39 *c*, l. 34), rapporte un dire au nom de Nahman b. Jacob est le Palestinien (donc רבי הונא) : v. aussi j. *Eroubin*, 22 *a*, l. 11 ; par contre, celui qui est nommé dans b. *Temoura*, 10 *a*, et dont l'opinion est rapportée par Nahman (ici probablement Nahman b. Isaac), est l'Amora babylonien. Il est vrai que dans j. *Berachot*, 4 *b*, l. 9, Ratner corrige, et avec raison, les mots רב הונא בשם רב הונא en effaçant le second הונא ; mais un exemple authentique d'une parole du Houna babylonien rapportée par le Houna palestinien se trouve dans j. *Sanhedrin*, 21 *a*, l. 63 (רבי הונא בשם רב הונא).

Une excellente émendation de Ratner (p. 23, sur 34 *d*, l. 4) est celle de בר entre חזקיה et יעקב en רבי, fondée sur ce qu'ailleurs encore Hizkiya produit des enseignements au nom de Jacob b. Aha. De la sorte, il raye de la liste des Amora le « Hizkiya, fils de Jacob b. Aba » (dans Frankel, p. 81 *b*).

L'identité d'Abba b. Zemina, le héros de l'anecdote de 35 *a-b*, avec le pieux tailleur du récit de Tanhouma dans *Gen. r.*, XII (p. 30) a été conjecturée aussi par moi (*Agada d. paläst. Amor.*, III, 652).

De ce que Abahou se fait le rapporteur de Hanina b. Gamliel (35 *b*, l. 24), Ratner (p. 32) déduit l'existence d'un Amora de ce nom, contemporain d'Abahou. La conclusion n'est pas exacte. Nous nous trouvons plutôt en présence d'un des nombreux cas où un Amora postérieur rapporte l'opinion d'un ancien Tanna. Ailleurs encore, Abahou en rapporte au nom de Hanina b. Gamliel (v. b. *Nedarim*, 53 *a*, 62 *a* : cf. *Guittin*, 7 *a*). Au reste, Büchler (*Die Priester und der Cultus*, p. 14) admet deux docteurs de ce nom, mais tous deux tannaïtes.

Ratner (p. 35) interprète d'une façon originale le mot חייתה (dans 35 *b*, l. 68), qui défie toute explication. D'après l'hypothèse émise en second lieu, le nom d'un docteur au nom duquel une opinion est rapportée par Hiyya b. Abba, serait identique avec le père de l'agadiste Levi b. Haïta. Cependant, cette identité est presque impossible, car Lévi b. Haïta lui-même se trouve rapporter une fois (*Gen. r.*, ch. xxxix) un dire d'Abba, fils de Hiyya b. Abba ; son père Haïta était donc plus jeune sans doute que Hiyya b. Abba.

Sur 37 *c*. l. 55 (p. 68). La leçon ר' פדת ר' יוסה est plus exacte que celle qui ajoute un ו devant ר' יוסה ; car c'est Pedat qui rapporte la parole de Yohanan, après l'avoir recueillie de la bouche de Yossé (c'est-à-dire Assi, le disciple de Yohanan). Pedat, fils du célèbre Eléazar b. Pedat, était Amora (orateur ou interprète) de cet Assi (v. j. *Meguilla*, 75 *c*, l. 21).

Une correction évidente est celle de יהודה איש הוצי (38 *b*, l. 10) en יוסי איש הוצל (p. 77).

Des mots את שמעת מן אבוך (39 *c*, l. 11) Ratner (p. 99) conclut que, dans le nom ר' יודה בן פזי, Pazzi désigne le nom du père de ce Juda, qu'il existait donc un docteur du nom de Pazzi (de même Frankel, *Mebo*, 124 *a*). —Mais je crois avoir démontré par des arguments péremptoires que Juda b. Pazzi n'est autre que Juda b. Simon b.Pazzi ou plus brièvement Juda b. Simon, et que dans les mots en question il est fait allusion à son père (ר' סימון ou ר' שמעון בן פזי). V. *Die Agada der paläst. Amor.*, III, 160-162[1].

Parmi les remarques heureuses de Ratner, relevons les suivantes : celle qui se rapporte à la mischna de *Schebiit*, x, 6 (p. 44), dans laquelle les mots כאיסור ולהיתר n'offrent aucun sens convenable. R. signale la variante qu'on trouve chez Haï Gaon : לישא וליתן et qui donne une excellente signification « pour en faire commerce ». Il suppose avec raison que l'abréviation לו"ל (=לישא וליתן) a donné lieu à la fausse lecture כאיסור וכהיתר, qui se lit dans toutes les éditions de la Mischna, et qui est attestée aussi par Maïmonide.

Ailleurs encore, Ratner applique une critique attentive au texte de la Mischna sur notre traité, en signale les variantes et en examine les difficultés ; voir, p. ex., p. 27 (sur iv, 2), p. 94 (sur ix, 8). Parmi d'autres observations de Ratner, les suivantes méritent d'être notées : p. 5, sur 33 *b*, l. 50 (עד ראש השנה) ; p. 6, sur 33 *b*, l. 54 ; p. 29, sur 35 *a*, l. 44 ; p. 33, sur 35 *b*, l. 39 ; p. 42, sur 35 *d*, l. 62 ; p. 54, sur 36 d, l. 13 ; p. 58, sur 37 *a*, l. 9 ; p. 65-66, sur 37 c, l. 37 ; p. 70, sur les halakhot touchant l'année sabbatique qui manquent dans la Mischna de Schebiit, et qui se trouvent dans la littérature traditionnelle ; p. 107-108, sur 39 *d*, l. 11, sur des lacunes dans le texte du Talmud Yerouschalmi.

Parmi les notes dans lesquelles le texte ordinaire du Yerouschalmi est complété d'après des citations, signalons : p. 2, sur 33 *a*, l. 59 ; p. 3, sur 33 *a*, l. 73 ; p. 8, sur 33 *c*, l. 17 ; p. 16, sur 34 *a*, l. 34 ; p. 39, sur 35 *c*, l. 44 ; p. 48-49, sur 36 *b*, l. 51 ; p. 74, sur 38 *a*, l. 40 ; p. 106-107, sur 39 *d*, l. 11 ; p. 112, sur 39 *d*, l. 51 ; p. 115 (addition à la p. 64), sur 37 *c*, l. 12. Dans d'autres, Ratner prouve que des additions ont été intercalées dans le texte du Yerouschalmi : p. 2, sur 33 *a*, l. 61 ; *ibid.*, sur 33 *a*, l. 63 ; p. 14, sur 34 *a*, l. 7 ; p. 26, sur 34 *d*, l. 43 ; p. 48, sur 36 *b*, l. 28 ; p. 94, sur 39 *a*, l. 5.

---

[1] En cet endroit (p. 162, n. 4, l. 5), il faut, après משום, ajouter : אביו שאמר משום.

Le texte du Yerouschalmi tel qu'il a été reproduit par les éditions de Zitomir et de Pietrkof, fondées sur celle d'Amsterdam, contient des fautes qui ne se retrouvent pas dans l'édition de Krotoschin, reproduction de celle de Venise. C'est pourquoi R. rectifie des fautes qui n'existent pas dans l'éd. de Krotoschin, ayant avant tout égard aux éditions répandues en Russie. Aussi certaines de ses remarques paraissent-elles superflues (p. 12, sur 33 *d*, l. 55 ; p. 21, sur 34 *c*, l. 31 ; p. 50, sur 36 *b*, l. 76 ; p. 96, sur 39 *b*, l. 46).

Il est intéressant de voir R. relever de graves erreurs dans l'ouvrage d'Halévy, *Dorot ha-Rischonim* : p. 11, sur 33 *d*, l. 51 ; p. 41-42, sur 35 *b*, l. 53 ; p. 53, sur 36 *c*, l. 66).

C'est avec un sentiment de profonde tristesse que j'ai pris en main cette partie de l'ouvrage de Ratner. Elle paraissait juste au moment où les Juifs de Russie étaient, en de nombreux endroits, victimes des plus cruelles persécutions, et où l'histoire d'Israël s'enrichissait d'une page de massacres et de violences, dont n'approchent même pas les terreurs des Croisades et les carnages des bandes de Chmielnicki. C'est dans ces temps de deuil et d'horreur que, du cabinet paisible d'un savant de Wilna, sort un ouvrage qui est le fruit de recherches tranquilles et d'un infatigable labeur intellectuel : n'est-ce pas une preuve que le talent et l'activité spirituelle des Juifs russes ne sont pas refoulés par leurs souffrances inouïes, et qu'avec l'ère nouvelle de liberté civile et d'égalité qui, il faut l'espérer, s'ouvrira pour eux, la science du Judaïsme ne sera pas moins considérablement favorisée par leur collaboration ?

Le travail de M. Ratner mérite d'être soutenu dans l'intérêt de l'étude scientifique du Talmud. Puissent des subventions appropriées lui permettre de faire paraître les autres parties de ses scolies sur le Yerouschalmi !

Budapest, novembre 1905.

W. Bacher.

Dalman (G.). **Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch** nach den Idiomen des palästinischen Talmud, des Onkelostargum und der jerusalemischen Targume. 2e édition. Leipzig, Hinrichs, 1905 ; in-8° de xvi-419 pp.

La *Grammaire de l'araméen judéo-palestinien*, publiée par Dalman en 1894, a vu ses mérites si bien reconnus que, dans l'espace relativement court de onze ans, il a pu en paraître une seconde édition, et il faut accueillir avec une sincère reconnaissance cette nouvelle édition, augmentée et considérablement corrigée. Presque à chaque page de ce volume on remarque que l'ouvrage est resté continuellement sur le métier. Mettant à profit toutes les ressources qui étaient à sa disposition, en contact intime et constant avec la littérature de son sujet, qu'il a attentivement suivie et étudiée jusque dans ses plus petits recoins et dans ses plus récentes manifestations, qu'il a consciencieusement appréciée et exploitée, il a tâché, et ses efforts ont été couronnés d'un plein succès, de s'acquitter de la tâche difficile qu'il s'était proposée : décrire les dialectes araméens parlés par les Juifs de Palestine à l'époque post-biblique, chacun à part et avec l'indication détaillée des sources, la tradition yéménite servant de base pour le Targoum. C'est pour la première fois que le dialecte du Targoum des Prophètes et du Targoum des Meguillot est rapproché et utilisé ici pour nous faire mieux connaître la grammaire de l'araméen judéo-palestinien. Il est tenu compte des aramaïsmes de la Mischna (v. p. 10), mais la Tosefta est, par contre, laissée de côté. Pour le dialecte du Targoum Onkelos, on a mis à profit, à part les textes manuscrits et imprimés qui avaient déjà servi précédemment aux rapprochements, un nouveau manuscrit et l'édition du Pentateuque publiée dans l'intervalle par les Juifs yéménites de Jérusalem[1]. Une autre addition précieuse est celle des renseignements tout personnels tirés par le savant auteur de la prononciation et des formes linguistiques du parler des Yéménites du christiano-palestinien et du dialecte de Ma'loula.

La disposition des matières et leur répartition en 84 paragraphes est restée la même que dans la première édition. Extérieurement, l'étendue du volume, y compris l'Appendice, est montée de 328+20 à 394+25 pages. Ce qui est plus important que l'augmentation du nombre des pages, c'est l'enrichissement en quelque sorte interne du livre grâce à un grand nombre d'additions et de corrections précieuses, en partie aussi grâce au remaniement complet de certains passages. Dans l'étude de l'écriture et de la phonétique (« Schrift und Lautlehre ») beaucoup de données ont été complétées et rectifiées, et presque autant dans celle des formes (« Formenlehre »), particulièrement le nom et le verbe. Les tableaux comparatifs de l'Appendice ne sont pas limités, comme dans la première édition, au nom et au verbe, mais embrassent, en outre, les prénoms, les adverbes, prépositions et conjonctions dont l'emploi est fréquent. Les erreurs ont été effacées, les inexactitudes corrigées avec le soin le plus scrupuleux. Le tout forme un ouvrage qui se tient toujours dans le plus rigoureux esprit scientifique. Les matériaux, d'une riche abondance, ont été mis en œuvre à la perfection et de main de maître, avec une compétence étendue, une science philologique profonde, une critique exercée et une clarté transparente. Même si, comme Dalman le remarque dans sa Préface, l'intérêt excité par la langue de Jésus a contribué principalement à l'accueil empressé qu'on a fait à une Grammaire de l'araméen judéo-palestinien, les efforts dépensés pour l'étude d'une langue morte depuis longtemps n'auront pas été perdus, dussent-ils ne pas servir autant que l'espérait l'auteur à rendre compte de l'apparition de Jésus. Du point de vue élevé de la science, même les recherches non tendancieuses ou plutôt celles-ci surtout valent la peine qu'elles coûtent.

---

[1] Dalman partage d'ailleurs l'opinion, en apparence étrange, mais sans doute fondée, que nous avons dans la langue du Targoum Onkelos, non pas précisément un dialecte populaire réellement parlé par les Juifs, mais seulement un dialecte littéraire forgé en Judée.

La correction du texte obtenue, malgré l'éloignement de l'auteur du lieu d'impression, est tout à fait satisfaisante. Le mérite en est partagé entre la maison Drugulin de Leipzig, si avantageusement connue, et le correcteur, qui est le savant J.-J. Kahan, de Leipzig. — J'ajouterai, pour finir, quelques petites observations. P. 2, ligne 13, au lieu de Ber. R., 74, lire Ber. R., 72. Les Tossafot sur *Bab. K.*, 83 *a* remarquent expressément que לשון כורסי et לשון ארמי paraissent identiques et en citent comme preuve ce passage de Ber. R., où le texte porte avec raison כורסי non פרסי comme dans les éditions. P. 2, n. 2, il faut préciser : Raschi, sur *Bab. K.*, 83 *a*, ne parle pas d'une différence entre לשון ארמי et לשון כורסי, mais il note seulement que, en comparaison du grec, qu'il appelle לשון צחה « une langue élégante », le לשון כורסי est לשון נלעג « une langue manquant de beauté et de finesse ». Mais, sur *Sota*, 49 *b*, Raschi (cité par Dalman, p. 5) explique que לשון כורסי est apparenté à l'araméen לשון ארמי, après quoi il donne son opinion *personnelle*, à savoir que לשון כורסי est la langue du Talmud de Jérusalem et désigne la langue syriaque des Chrétiens. — P. 16, l. 6 d'en bas et p. 27, l. 6, au lieu de 1791, l. 1792. — P. 18, n. 2, au lieu de : « dans son *Séfer ha-Yaschar* », il faut : « dans la Préface de son *Séfer ha-Yaschar* ». — P. 27, l. 7. L'édition des Consultations des Gueonim qui porte le titre (donné par l'éditeur) de ס' שערי תשובה (Leipzig, 1858) n'est pas autre chose qu'une copie, mais une copie qui n'est pas exempte de fautes, du Recueil des Consultations ס' שו"ת הגאונים imprimé à la suite de נהרות דמשק et בן משק, Salonique, 1802. — P. 27, l. 2 d'en bas, au lieu de Forins (en hébreu פארינץ) l. Parenzo. — P. 30, l. 12. Le *Séfer ha Ittim* a paru à Berlin, en 1902-1903. Le passage cité s'y trouve § 175, p. 258. — P. 53, en bas. Quand on parle d'un *yod* en apparence quadruple servant d'abréviation au tétragramme, il s'agit tout bonnement d'un yod double ou triple, et l'espèce de cédille qui reste, et qui ressemble à un *yod*, n'est que le signe de l'abréviation. — P. 54, le paragraphe 4 *a*, qui traite de la ponctuation, ne résulte que d'une observation fortuite et isolée. Dans certains manuscrits hébreux, on trouve la ponctuation ; dans d'autres elle manque totalement. Dans la première édition du Talmud palestinien, la séparation des phrases et des chapitres est marquée accidentellement par un simple point, et en cela l'indication de Dalman est exacte. Mais ce qu'il dit ensuite sur la ponctuation dans le Midrasch est renversé par le simple fait que l'éd. *princeps* du Midrasch rabba emploie aussi bien des points à la fin de petits passages que des doubles points à la fin de passages plus grands, que celle du Yalkout n'a ni points ni doubles points, celle du Midrasch des cinq Meguillot des doubles points, mais pas de points simples. — P. 107, l. 27, au lieu de 54 *c*, l. 53 *c*, comme p. 112, l. 11.

Mais des remarques de si peu d'importance, dont on pourrait peut-être augmenter le nombre de quelques autres exemples, ne diminuent en rien la reconnaissance sans réserve que nous devons à l'auteur pour son excellent travail.

Porges.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. L, p. 238, n° 1. — Isaac Bengs, qui avait en *1739* six enfants, aurait été presque centenaire en *1804*. D'autre part, Isaac ne correspond guère à Yischaï. Enfin, si c'eût été un « chantre », l'inscription hébraïque n'aurait pas manqué de le rappeler. N° 8, Alexandre Cahen est fils d'*Isaac* Cahen. De quel droit l'identifier avec Alexandre fils de *Nathan* Cahen ? Au n° 9 Joseph Cahen est dit également fils de cet Isaac Cahen. Or là on l'identifie avec raison à Joseph fils d'Isaac Cahen. Il faut donc rayer l'inscription hébraïque du n° 8. — P. 242, n° 108, Isaac Cahen est fils de la veuve Olry Cahen, lequel Olry Cahen est identifié avec Jacob Ouri Cahen. Comment donc faire de cet Isaac Cahen un fils d'Abraham Cahen ? — N° 109. Nathan Cahen est banquier en 1739 et a quatre enfants à cette date. Ce n'est donc pas un jeune homme alors. Et il serait mort en 1816 soixante-dix-sept ans après, plus que centenaire ! — N° 110. Salomon May a pour fils Louis May et Moyse May. Comment donc identifier le premier Louis May avec un fils d'*Isaac Seligmann* May et le second avec un fils de *Mayer* May ? — P. 248, n° 288. On a mis un point d'interrogation après l'identification de Marc Halphen, père de cinq enfants en 1739, avec Mardochée fils d'Abraham Halphen mort en 1833. Cette précaution est superflue, la conjecture est sûrement fausse ; il ne faut pas supposer inutilement des longévités semblables. — P. 257, n° 563. Pourquoi Jacob Cahen, père de deux enfants en *1739*, serait-il justement Jacob fils d'Olry Cahen, mort en *1812* ? Pareillement pourquoi Isaac Levy (n° 557), père de deux enfants en 1739, est-il le même qu'*Isaac* fils de Cerf Levy, mort en 1814 ? Remarquez qu'au n° 550 on lit le nom d'un Isaïe Levy ; donc ce nom était courant à Metz et il n'y avait pas lieu de traduire Isaïe par Isaac. — *Israel Levi*.

T. LI, p. 137. — Le document publié par M. Bauer a déjà été utilisé par M. Berliner dans son Histoire des Juifs de Rome, t. II, p. 134, 208, 225. — *D. Simonsen*.

Ibid., p. 280 et suiv. — On me communique les extraits suivants qui intéressent l'histoire des cimetières juifs de Metz : *Recueil journalier de ce qui s'est passé à Metz de plus mémorable de 1656 à 1683*, par Joseph Ancillon, publié par Chabert, Metz, 1860 :

« En travaillant aux fortifications de derrière Chambière on prit le « cimetière des Juifs pour en faire une demy-lune. Ce que les Juifs « voyant, ils déterrèrent leurs morts qui estoient ensevelis à l'endroict

« qui estoit tracé pour faire le fossé de la demy-lune et ramassèrent avec « soin non seulement les ossements, mais aussy la terre qui les avoit « couverts, et jusques aux moindres esquilles des cercueils, quoy que tous « pourris. Ils transportèrent le tout en grande ceremonie dans d'autres « lieux plus au dedans de la demy-lune. »

J. Reinach, *Raphael Levy* : « Le vendredi 29 Adar (1671), M. l'Intendant « se rendit au Parlement ; des huissiers vinrent dans la rue des Juifs et « conduisirent Libermann Wilstat en prison, ils voulurent s'emparer de « Rabbi Abraham Spire, mais il était au cimetière sur la tombe de Rabbi « Jonathan, car ce jour-là on avait placé la pierre tumulaire sur la tombe, « et rabbi Abraham était allé prononcer son éloge funèbre ; à peine avait-« il fini, qu'il *s'en retourna par le chemin de la porte ne voulant pas tra-« verser la rivière.* »

Dans une notice sur Madame Rebecca Hadamard, née Lambert de Metz (la mère de l'imprimeur messin) (*Archives isr.*, 1843, p. 14), on lit : « Vers « la fin de 1791 l'armée coalisée s'étant avancée jusque sous les glacis, « on crut devoir s'emparer des cimetières pour faire des redoutes et ce ne « fut qu'après la Terreur qu'on céda un nouveau terrain pour en faire un « cimetière. Cerf Lambert Wilstat y trouva sa dernière demeure avant même « que le mur de clôture ne fût achevé. Six mois avant, on avait trouvé « chez des revendeurs des vêtements mortuaires, talitte, etc. Tous ceux « qui avaient perdu des parents firent des recherches et reconnurent les « objets. On s'assembla pour délibérer, vu la terreur qu'inspirait encore « le souvenir de la Révolution, les uns dirent qu'il fallait supporter cet « outrage.

« La seule Madame Hadamard, comprenant la France et les droits civils « qu'on venait d'accorder aux Juifs, conjura ses coreligionnaires de l'aider « à arrêter ces indignes spoliateurs et, ne pouvant être secondée, entreprit « seule cette œuvre pieuse et porta ses plaintes jusque devant le repré-« sentant du peuple alors en mission à Metz. Celui-ci, touché, lui fit « rendre justice et punir les cannibales qui avaient profané les tombes. . . » — *N. Netter.*

T. LII, p. 129, l. 1, effacer « en Russie ». — *B. Stroeff.*

Ibid., p. 160, au milieu, à propos de מץ תירכבש. Nous renonçons à l'hypothèse de Maestrich. Le ms. O utilisé par M. Adler offre une leçon préférable אלמאץ תריבש, où M. Epstein a reconnu les villes de Metz et Trèves, toutes deux sur la Moselle. Cette lecture est adoptée avec raison par M. Adler (*Jew. Quart. Rev.*, nº de juillet 1906, p. 674, 689). — *Ibid.*, l. 9 en partant du bas, la vraie leçon paraît être plutôt אל כזר (BM) ou אלצזר (R.), transcriptions qu'on trouve encore ailleurs du nom de la ville d'Auxerre (Gross, *Gallia Judaica*, p. 60). C'est la leçon qu'adoptent MM. Epstein et Adler (*op. cit.*, p. 675, 691). — *J. W.*

Le gérant : Israel Lévi.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE

ARTICLES DE FOND.

Bacher (W.). Les Juifs de Perse au xviie et au xviiie siècle (*suite*) 77 et 234
Eppenstein (Simon). Mélanges d'exégèse et d'étymologie............ 193
Ginsburger (M.). Les anciens cimetières israélites de Metz.......... 272
Goldziher (I.). Mélanges judéo-arabes (*suite*)................ 43 et 187
Gottheil (Richard). Les Archives juives de Florence (*fin*)........... 114
Heller (B.). L'épée gardienne de chasteté dans la littérature juive... 169
L. (M.). L'esprit du Christianisme et du Judaïsme (*fin*)............. 1
Lambert (Eliézer). Les changeurs et la monnaie en Palestine du ier au iiie siècle (*fin*).. 24
Lambert (M.). Liste des circoncisions opérées par le Mohel Isaac Schweich (1775-1801).. 282
Lévi (Israël). Les Juifs de France du milieu du ixe siècle aux Croisades.. 161
Mahler (F.). L'inscription hébraïque du Musée de Bourges.......... 221
Marmorstein. Les Signes du Messie................................ 176
Netter (N.). Les anciens cimetières israélites de Metz situés près la Porte Chambière (*fin*).. 98
Poznanski (S.). Un Commentaire sur Job de la France septentrionale.. 51 et 198
Régné (Jean). Rapports entre l'Inquisition et les Juifs d'après le Mémorial de l'Inquisiteur d'Aragon (fin du xive siècle)........ 224
Schwab (Moïse). Inscriptions hébraïques d'Espagne................ 215
Stourdzé (H.). Les deux commentaires d'Ibn Caspi sur les Proverbes. 71
Stroïev (V.). Savants et hommes d'État russes d'origine juive...... 129

NOTES ET MÉLANGES.

Bauer (Jules). Un projet d'établissement d'un second ghetto à Avignon.. 304
Mitrani-Samarian (S.). Le débat entre Anton de Moros et Gonzalo Davila.. 151
Weill (Julien). Note sur une ancienne traduction française manuscrite de l'Itinéraire de Benjamin de Tudèle................ 148

BIBLIOGRAPHIE.

Bacher (W.). ס' אהבת ציון וירושלם. Varianten u. Ergänzungen des Textes des jerusalemischen Talmuds. Traktat Schewiith, par B. Ratner.......... 311
Porges. Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch, 2ᵉ édition, par G. Dalman.......... 314
Weill (Julien). I. Les éditions nouvelles de l'Itinéraire de Benjamin de Tudèle.......... 154
II. Le Livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien, par F. Martin.......... 308
III. Der vorchristliche Jesus, par W. B. Smith.......... 309

Additions et rectifications.......... 317

ACTES ET CONFÉRENCES

Reiche (Mme Max). Nietzsche et le Judaïsme, conférence.......... XXV

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

DS
101
R45
t.52

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY